Arthur Schafe

Theologisch-homiletisches
Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Alten Testamentes

Vierzehnter Theil:

Der Prophet Jesaja.

Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1877.

Der
Prophet Jesaja.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Carl Wilhelm Eduard Naegelsbach,
Doktor der Philosophie und der Theologie, Pfarrer in Bayreuth.

WITHDRAWN

Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1877.

Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Der hochwürdigen

Theologischen Fakultät der Georgia Augusta

in

Göttingen

als Zeichen der Dankbarkeit

für die verliehene theologische Doktorwürde

verehrungsvollst gewidmet

von

dem Verfasser.

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
FORT WAYNE, INDIANA 46825

Vorwort.

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen seines ersten neutestamentlichen Theiles (des Evangeliums Matthäi, bearbeitet von Lange, 1857) tritt hiermit der vierzehnte alttestamentliche Theil des theologisch-homiletischen Bibelwerks als Abschluß des Ganzen ans Licht. Ein für die Verleger, den Herausgeber und die Bearbeiter mühevolles Werk ist hiermit zur Vollendung gebracht. Möge der Herr die Arbeit seiner Knechte segnen und viel Frucht für die Erkenntniß und das Leben der Gemeinde daraus hervorgehen lassen. Das Buch des Propheten Jesaja an sich ist nun gewiß ein würdiger Schluß des großen Werkes. Ob gerade der Unterzeichnete würdig war, dem großen Schlußredner als Interpret zu dienen, ist eine andere Frage. Das nonum prematur in annum hat sich zwar bei der Arbeit des Unterzeichneten insofern buchstäblich erfüllt, als er neun Jahre zur Vollendung der Arbeit gebraucht hat. Es ist aber für einen im praktischen Amte stehenden Mann, der in einer kleinen Stadt fern von den Hülfsmitteln und der Anregung großer wissenschaftlicher Centralstätten lebt, immerhin eine schwere Aufgabe, ein solches Werk in einer des Gegenstandes und des Lesers würdigen Weise auszuführen. Ich bitte deshalb um freundliche Nachsicht. Nur gegen eines möchte ich mich verwahren. Ein Rezensent hat in der allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung von Luthardt meine Bearbeitung des Jeremia als eine „unselbständige" Arbeit bezeichnet, die neben Werken wie die von Graf oder Keil gar nicht würdig sei, auch nur besprochen zu werden. Gegen solch' ungerechtes Urtheil verwahre ich mich, und wer mein Buch gelesen hat, was jener Rezensent scheint unterlassen zu haben, der wird mir zugestehen müssen, daß ich ein Recht dazu habe. Denn obwohl ich wie jeder andere vieles einfach von andern nehmen und weitergeben mußte, so stehe ich doch in der eigentlichen Hermeneutik durchweg auf meinen eigenen Füßen. Mein Buch ist keine Kompilation der vorhandenen Erklärungen. Der unparteiische Leser wird erkennen, daß ich nirgends auf bloße Autorität hin schon Gesagtes annehme. Ich prüfe und

wo mir das Vorhandene nicht genügt, gehe ich meinen eigenen Weg. Vielleicht wird das Neue, das ich biete, nicht überall als unnöthige oder gar irreführende Neuerung sich erweisen.

Eine solche Neuerung ist unter anderem auch die Uebersicht über den Wortschatz der Kapitel 40—66, die man am Schluß des Buches findet. Ich wäre gern zur Erläuterung derselben mehr ins Einzelne eingegangen. Aber Zeit und Raum fehlte.

Und so sei denn das Buch dem freundlichen Leser bestens empfohlen. Der Herr aber gebe zu der Aussaat das Gedeihen.

Bayreuth, den 24. Juli 1877.

D. E. Naegelsbach.

Der Prophet Jesaja.

Einleitung.

§. 1.
Der zeitgeschichtliche Hintergrund.

Alle Konflikte, in welche die Reiche Jsrael und Juda seit ihrer Gründung mit den Nachbarvölkern geriethen, waren nur, wenn ich so sagen darf, lokaler Natur. Erst als sie mit Assyrien und Babylonien in Berührung kamen, traten sie in Beziehung zur Weltmacht. War hierdurch einerseits die Gefahr für das theokratische Leben eine unendlich größere geworden, so war andrerseits die Theokratie der Erfüllung ihrer welthistorischen Aufgabe um so viel näher gerückt. Das Verhältniß zu Assur wurde herbeigeführt durch den Wunsch des Königs Achas von Juda, gegen Syrien und Ephraim Schutz zu erlangen. Aus der Abhängigkeit von Assyrien, in welche Achas hierdurch gerathen war, suchte sein Nachfolger Hiskia sich wieder zu befreien durch den Beistand der südlichen Weltmacht, Egyptens. Es war dies seinerseits ein untheokratisches Verfahren. Assur sollte nicht durch Menschenmacht an der Unterjochung Juda's gehindert werden. Jehova selbst schützte sein Volk und zwang Sanherib, den König von Assyrien, zu eiligem Rückzug durch die furchtbare Verheerung, welche nach 2 Kön. 19, 35 der Engel des Herrn in seinem Heere anrichtete. Aber noch ehe durch diese wunderbare Hülfe die Rettung Juda's aus der Gewalt Assurs vollzogen war, hatte sich schon eine andere weltmächtliche Beziehung für Juda angeknüpft, welche für dieses ungleich verhängnißvoller werden sollte als das Verhältniß zu Assur. Der babylonische König Merodach-Baladan hatte an den von schwerer Krankheit genesenen Hiskia eine Gesandtschaft geschickt, um ihm Glück zu wünschen und freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen. Hiskia, geschmeichelt durch die ihm erwiesene Ehre, war den babylonischen Gesandten zu rückhaltlos entgegengekommen. Da mußte er aus Jesaja's Munde das drohende Wort hören, daß alle Schätze seines Hauses, die er mit Stolz jenen Gesandten gezeigt hatte, als Beute und seine Kinder als Gefangene nach Babel würden gebracht werden. An der Stelle des abgethanen Assur sieht also Jesaja Babel als den Feind am Horizonte auftauchen, welcher der äußern Theokratie das Ende bereiten sollte. Die babylonische Gefangenschaft steht klar vor seinem prophetischen Blicke, aber auch das Ende derselben und damit der Beginn der großen bis ans Ende der Welt wenngleich mit großen Schwankungen reichenden Heilszeit. So ist es also ein dreifacher Konflikt, in den Jesaja die Theokratie hineingestellt sieht: der mit Aram-Ephraim, Assur und Babylon. Einer entwickelt sich aus dem andern. Der Konflikt mit Aram-Ephraim war eigentlich nur die Handhabe zu der verhängnißvollen Verwickelung mit Assyrien und letztere erzeugte wieder die Beziehungen zu Babylon. Denn Merodach-Baladan, der große babylonische Patriot (vgl. u. S. 422 ff.) und standhafte Vertheidiger der Freiheit seines Vaterlandes gegen die Unterdrückung durch die Assyrer, hätte Hiskia gewiß nicht zu seiner Genesung beglückwünscht, wenn er in ihm nicht einen Bundesgenossen gegen den gemeinsamen Feind, Assur, gesehen hätte. So sehen wir also den Propheten Jesaja in einem Zeitpunkte auftreten, wo die unmittelbaren Beziehungen der Theokratie zu den großen, dieselbe mit Untergang bedrohenden, Weltmächten sich anbahnen. Ohne Zweifel war dies ein geschichtlicher Moment von der allergrößten Bedeutung, und wir begreifen, daß nur ein Mann von der größten geistigen Potenz demselben gewachsen sein konnte. Jesaja war ihm gewachsen. Da man in Jerusalem von der Vereinigung Ephraims mit den Syrern hörte, da zitterten die Herzen wie die Bäume im Walde beben vom Winde (Kap. 7, 2). Jesaja aber

erklärt, daß Rezin und der Sohn Remalja's nichts seien als zwei rauchende Fackelstumpfen (Kap. 7, 4). Aber Assur, auf das Achas sich verließ, sei zu fürchten (Kap. 7, 17). Als jedoch Assur seine Mission an Israel und Juda erfüllt hatte und nun in frevelhaftem Uebermuthe auch die Stadt Jerusalem haben und so Juda verschlingen wollte wie es Ephraim verschlungen hatte, da hieß es: „Ich will einen Ring in deine Nase legen und meinen Zaum in deine Lippen und dich zurückführen des Wegs, darauf du gekommen bist" (Kap. 37, 29). Und so geschah es! — Welche menschliche Weisheit konnte in jener Gesandtschaft des Merodach-Baladan eine Gefahr für die Theokratie sehen? Der Prophet erkennt die Gefahr. Er warnt, er verkündigt, daß Babel den König von Juda und die Seinen als Gefangene in seiner Mitte haben wird. Aber weit mehr als mit der Ausmalung dieses Strafgerichtes beschäftigt er sich mit dem Troste, der Israel für diese Heimsuchung soll dargereicht werden. Sein Blick ist vornehmlich auf die Erlösung aus diesem Exile gerichtet und alles, was an herrlichem Heile für das Person- und Naturleben wenn auch in weitester Ferne in derselben Perspektive liegt, ist bloß und entdeckt vor seinen Augen.

So ist Jesaja der große Central-Prophet, der auf einen entscheidenden Wendepunkt gestellt, alle Hauptpunkte der von demselben aus sich eröffnenden Perspektive mit klarem Auge erkennt und dadurch seinem Volke der prophetische Vermittler sowohl der Mahnung und Warnung als auch des Trostes und der Belehrung je nach Erforderniß wird. Und er ist dadurch zugleich derjenige, an den alle spätere Propheten als an ihr größtes Vorbild und höchste prophetische Autorität sich anlehnen.

Jesaja's Wirksamkeit fällt nach Kap. 1, 1 in die Zeit der judäischen Könige Ussia, Jotam, Achas und Hiskia. Nach Kap. 6, 1 wurde er im Todesjahre Ussia's zum Prophetenamte berufen. Es darf deshalb nicht befremden, daß außer jenem Berichte über die Berufung des Propheten kein weiteres Schriftstück aus der Zeit des Ussia in der jesajanischen Sammlung vorkommt. Wir finden aber auch keines aus der Zeit Jotams. Denn es hat sich unter Jotam nichts zugetragen, was Jesaja zu prophetischer Thätigkeit hätte veranlassen können. Die 16 Jahre unter Jotam mögen eine Periode innerer Sammlung und Vorbereitung für den Propheten gewesen sein. Erst unter Achas begann seine eigentliche Wirksamkeit. Die erste Veranlassung dazu gab der syrisch-ephraimitische Krieg, über dessen Verlauf man unten zu Kap. 7, 1 f. S. 93 das Nähere sehen wolle. Die Vereinigung der syrisch-ephraimitischen Streitkräfte war für Achas die Veranlassung, die Hülfe des assyrischen Königs Tiglat-Pilesar in Anspruch zu nehmen, für Jesaja aber, seinen prophetischen Blick auf Assur zu richten und zunächst in dem Weißagungs-Cyklus Kapp. 7—12 sowohl die von Assur drohende Gefahr als die schließliche Errettung aus derselben zu verkündigen. König Tiglat-Pilesar von Assyrien ging in der That auf das Hülfegesuch des Achas ein. Dasselbe war ihm im Interesse seiner Eroberungs-Politik willkommen. Er eroberte und unterwarf das syrische Reich (2 Kön. 16, 9; vgl. zu Kap. 17, 1, S. 202). Er eroberte gleichfalls den Norden und Osten des Reiches Ephraim und führte die Einwohner gefangen weg (2 Kön. 15, 29). Von da an blieb Palästina mit seinen Nachbarländern ein Hauptziel der assyrischen Eroberungs-Züge. Das hatte Achas durch seine Politik des Unglaubens verschuldet. Zwar er selbst sollte noch nicht die Früchte seines untheokratischen Verhaltens ernten. Obwohl er durch direkte Beförderung ausländischen Gottesdienstes (vgl. 2 Kön. 16, 10 ff.) seine Schuld noch vermehrt hatte, blieb er doch im Besitze seines Landes und seines Thrones bis an sein Lebensende (728 v. Chr.). Aber sein Nachfolger, Hiskia, obwohl ein dem Herrn von ganzem Herzen ergebener Fürst, mußte alle die Bedrängnisse erleben, die als unheilvolle Frucht aus seines Vaters Drachensaat hervorgingen. Als Hosea, der König Israels, von der erdrückenden assyrischen Uebermacht durch ein Bündniß mit Egypten sich zu befreien suchte, belagerte Salmanassar, Tiglat-Pilesars Nachfolger, die Hauptstadt Samaria zwei Jahre lang. Er ward durch den Tod an der Vollendung des Unternehmens gehindert. Sein Nachfolger Sargon nahm die Stadt im dritten Jahre der Belagerung ein (722 v. Chr. 2 Kön. 17, 6) und führte den Rest der zehn Stämme in die Gefangenschaft fort. Aber durch jenes Bestreben des Königs von Israel, Schutz gegen Assur bei Egypten zu finden, wurde die Aufmerksamkeit des assyrischen Herrschers auch auf letztere Macht gelenkt. Seit der Mitte des 8. Jahrh. herrschte in Egypten die (nach Manetho) 25., äthiopische, Dynastie. Es werden drei Könige derselben namhaft gemacht: Sabako (Sevech, So) I und II und Tirhâka. Nach den Annalen des Sargon (vgl. Schrader, die Keilinschriften und das A. T. S. 258. 318) trat Sevech (II) im Verein mit Hanno von Gaza dem Sargon bei Raphia (22 Milliarien südwestlich von Gaza) im J. 720 entgegen. Sargon siegte und unterwarf sich Philistäa. Aber die philistäischen Fürsten empörten sich. Daher neuer Feldzug Sargons gegen Philistäa, der mit der Unterwerfung der Empörer endigte, im J. 711. Dies ist der vom Tartan d. h. Oberfeldherrn geleitete Feldzug, auf welchen sich Jes. 20 bezieht (vgl. S. 220 ff.). Alle diese Kämpfe hatten stattgefunden, ohne daß das Reich Juda wäre in

Mitleidenschaft gezogen worden. Die verderbenschwangere Wolke zog dreimal im Norden, Westen und Südwesten an der Grenze Juda's hin, bevor sie sich anschickte, über Juda selbst sich zu entladen. Es wird auch 2 Kön. 18, 7 erzählt, daß Hiskia abtrünnig wurde vom König von Assyrien, d. h. daß er sich der von Achas übernommenen Abhängigkeit zu entledigen suchte. Zugleich versuchte aber Hiskia, und dies war die große Schwachheit, deren dieser sonst treffliche Fürst sich schuldig machte, — bei Egypten Schutz und Hülfe gegen die von Assur drohende Gefahr zu finden. Deswegen wird er von Jesaja scharf getadelt. Die Kapp. 20 sowie 28—33 haben die Absicht, vor dieser untheokratischen, egyptisirenden Politik zu warnen. Juda sollte sich auf den Herrn verlassen, der durch seinen Propheten verhieß, daß er es dem Assyrier nicht preisgeben, sondern von demselben durch eine großartige Rettungsthat befreien werde. Sargon wurde im J. 705 ermordet. Ihm folgte sein Sohn Sanherib. Der dritte Feldzug dieses Fürsten, der in das Jahr 700 v. Chr. fällt, ging über Phönizien nach dem Süden von Paläſtina. Das Land Juda wurde hierbei durchzogen und verwüstet. Nur die Stadt Jerusalem, in welcher er eingeschlossen war „wie ein Vogel im Käfig", blieb dem Könige Hiskia. Um wenigstens Jerusalem zu retten, zahlte Hiskia dem Sanherib für seinen Abzug 30 Talente Gold und 300 Talente Silber (2 Kön. 18, 14 ff.). Sanherib nahm das Geld und forderte dann doch noch die Uebergabe der Hauptstadt. In dieser großen Noth flehte Hiskia zu dem Herrn und erhielt durch Jesaja tröstliche Zusage. Bei Eltekeh, einer Levitenstadt im Gebiete von Dan (Jos. 19, 44; 21, 23), stießen die Heere Sanheribs und Tirhâka's auf einander. Der Sieg blieb unentschieden. Aber kurz darauf fielen im Lager der Assyrer 185,000 Mann in *einer* Nacht, wahrscheinlich durch die Pest. Das nöthigte Sanherib zum Rückzug (vgl. 2 Kön. 18 u. 19; Jes. 36 und 37). So ward Juda gerettet. Dieses Ereigniß bildet den Schluß der uns bekannten Geschichte Jesaja's. Denn nicht lange nach dieser wunderbaren Errettung ist Hiskia gestorben. Ob Jesaja noch die Regierung des Manasse erlebt hat, ist zweifelhaft. Jes. 1, 1 ist dagegen. Denn da wird Hiskia als der letzte der Könige, unter welchen Jesaja lebte, genannt. Jesaja wußte, daß nach jener Niederlage (Jes. 37, 36) Assur abgethan, für die Theokratie nicht mehr zu fürchten sei. Sein Blick hatte sich schon seit dem 14. Jahr des Hiskia, seit jener Gesandtschaft, von welcher Jes. 39 erzählt wird, nach einer andern Seite gewendet. Er wußte, daß der Theokratie die größte Gefahr nicht von Assur sondern von Babel drohe. In dieser Zeit, gegen das Ende seines Lebens, vor oder nach der assyrischen Niederlage muß er sich mit dem Verhältniß seines Volkes zu Babel beschäftigt haben. Aber nicht *der Sieg Babels und die Gefangenschaft seines Volkes* daselbst interessirt ihn vorzugsweise. *Diesen Punkt überläßt er andern*, welche die Sache näher berührte. Ihn beschäftigten am Ende seines Lebens nur noch Gedanken des Heiles und der Errettung. In dieser Zeit muß das große Trostbuch Kapp. 40—66 samt den kleineren auf Babel bezüglichen Stücken (Kap. 13—14, 23; 21, 1—10; 34 u. 35) entstanden sein.

§. 2.

Die Person und prophetische Thätigkeit Jesaja's.

Der Name יְשַׁעְיָהוּ (abgekürzt יְשַׁעְיָה, welche Form jedoch im Text des A. T. nie als Name des Propheten gebraucht wird) kann bedeuten salus Jovae oder Jova salvat (salvavit). יֵשַׁע mit יָהּ zusammengesetzt müßte eigentlich יִשְׁעֲיָה od. יִשְׁעִיָּה, abgek. יִשְׁעִי (was auch vorkommt 1 Chr. 2, 31; 4, 20; 5, 24) lauten. Doch herrscht bei der Zusammensetzung der Eigennamen eine gewisse Freiheit der Formenbildung. Andrerseits sind die Komposita mit יָה, deren erster Theil ein Verbum und zwar Kal ist, überaus zahlreich, so daß es auch hier nahe liegt, ישׁע in erster Linie für eine Verbalform zu halten. Aber der Sinn von יֶשַׁע יהוה wäre zunächst: Jova salvus est. Jedoch kommt es nicht selten vor, daß in Namenbildungen Kal in der Bedeutung von Piel oder Hiphil genommen werden muß (vgl. Köhler, Komm. zu Sacharja S. 3 f.), so daß also auch hier יָשַׁע im Sinne von הוֹשִׁיעַ genommen werden könnte. So bleibt immer eine kleine Irregularität, mögen wir ישׁעיה von יֵשַׁע oder von יָשַׁע ableiten. Der Sinn aber bleibt derselbe. Fürst (im Handwörterbuch) legt ein Subst. יֵשַׁע zu Grunde, und übersetzt „Jah ist Helfer" während er in der Konkordanz „Rettung Gottes" übersetzt. Auch bei Hieronymus findet sich dieselbe Differenz, nur daß er den Namen das einemal *σωτηρία κυρίου*, das anderemal salvator Domini deutet. Andere Männer dieses Namens werden genannt 1 Chr. 3, 21; 25, 3. 15; Esr. 8, 7. 19; Neh. 11, 7. Ueber den Versuch Abrabanels, die Namen der Propheten und so auch den Namen Jesaja in Bezug zur Weißagung zu setzen, s. Köhler a. a. O. S. 5, Anm.

Ueber die äußeren Lebensverhältnisse des Propheten wissen wir fast nichts. Sein Vater wird אָמוֹץ genannt. Wer dieser war, ist gänzlich unbekannt. Nur Unkenntniß der Sprache konnte ihn mit dem Propheten עָמוֹס identifiziren, nur rabbinische Spielerei einen Bruder des Königs אֲמַצְיָה aus ihm machen. Daher die Sage, daß Jesaja aus königlichem Geschlechte gewesen sei. Auch über die

Zeit seiner Geburt und seines Todes sind wir nicht unterrichtet. Die Meinung, daß Jesaja schon während der ganzen oder doch während eines größeren Theils der Regierungszeit Ussia's als Prophet thätig gewesen sei, gründet sich auf die falsche Erklärung der Zeitangabe in Kap. 1, 1 sowie auf die Stellung, die der Bericht über die Berufung des Propheten im Buche einnimmt (vgl. hierüber Gesenius im Komm. I, S. 5 ff.). Daß die Berufung des Propheten erst Kap. 6 erzählt wird, hat ganz andere Gründe (man s. die Erkl.). Wir können aus Kap. 6, 1 nur entnehmen, daß Jesaja im Todesjahr des Ussia d. i. also im J. 759 zum Prophetenamte berufen worden sei. Wie alt er damals war, wissen wir nicht. Nehmen wir an, daß er doch nicht wohl jünger sein konnte als Jeremia, der sich, als er berufen wurde, einen נַעַר nennt (Jer. 1, 6 f.), und nehmen wir ferner an, daß Jeremia 20 Jahre alt war, so würde Jesaja von da noch 16+16+29 also noch mindestens 61 Jahre gelebt, folglich ein Alter von mindestens 81 Jahren erreicht haben. Ueber den Zeitpunkt und die Art seines Todes hat man nur Sagen. Manasse, Hiskia's Nachfolger, soll den Propheten, der vor dem Zorn des Königs in eine hohle Ceder geflüchtet und von derselben „verschlungen" worden sei, in diesem Baume haben zersägen lassen (vgl. die betreffenden Stellen aus dem Talmud u. s. w. bei Gesenius a. a. O.). Daß Manasse, der bekanntlich als der gottloseste und grausamste aller judäischen Könige geschildert wird, dem treuen Propheten Jehova's den Märtyrertod bereitet habe, ist nun freilich an sich etwas gar nicht Unwahrscheinliches. Daß er sehr viel unschuldiges Blut vergossen habe, wird 2 Kön. 21, 16 ausdrücklich von ihm gesagt. Josephus fügt (Antiqq. X, 3,1) noch hinzu, daß er οὐδὲ τῶν προφητῶν ἔσχε φειδώ. Allein dem allen steht entgegen, daß Kap. 1, 1 die Regierungszeit des Manasse nicht mehr genannt wird, was gewiß gerade in dem Fall nicht wäre unterlassen worden, wenn der Prophet durch diesen König den Tod gefunden hätte. An der Stelle, wo die drei Thäler Josaphat, Gihon und Tyropöon zusammenlaufen, steht ein alter, knorriger Stamm (es ist aber der Stamm eines Maulbeerbaumes), welcher der Baum Jesaja's genannt wird (vgl. Graf v. Wartensleben Jerusalem, Gegenwärtiges und Vergangenes, 3. Aufl. Berlin 1875, S. 83). An derselben Stelle mündet die Quelle Siloa, von welcher die Sage geht, daß Gott sie dem Propheten, als er dem Tode nahe war, zur Stillung seines Durstes gesendet habe (vgl. Leyrer in Herz. R.-E. XIV, S. 375). — Man hat keine Spur davon, daß Jesaja irgendwo anders gelebt habe als in Jerusalem. — Daß er verheirathet war, geht daraus hervor, daß Kap. 7, 3 (vgl. Kap. 10, 21 f.) sein Sohn Schear-jaschub genannt wird und daß Kap. 8, 3 erzählt wird, wie Jesaja auf Befehl Gottes „zu der Prophetin nahte" und diese ihm einen Sohn gebar, den er gleichfalls göttlicher Weisung zufolge Maher-schalal-chasch-bas nannte. Auch spricht Jesaja 8, 18 von den Kindern, „die ihm Gott gegeben habe". Aus dem, was an den angeführten Stellen über die Familie des Propheten erzählt wird, sieht man, daß dieselbe ganz in das Bereich seiner prophetischen Wirksamkeit hineingezogen war. Daß Jesaja Erzieher des Königs Hiskia gewesen sei, wie früher Natan der des Salomo (2 Sam. 12, 25), ist eine bloße Vermuthung, die Paulus in der clavis zu Jes. 9, 5 aufstellt. Zu der andern Vermuthung, daß Jesaja Reichsannalist gewesen sei, hat eine zwiefache Notiz der Chronik Veranlassung gegeben. Wir lesen nämlich 2 Chr. 26, 22, daß Jesaja die דִּבְרֵי עֻזִּיָּהוּ, die ersten und die letzten, aufgeschrieben habe (כָּתַב). Und 2 Chr. 32, 32 heißt es: „Was das Uebrige der Geschichten Hiskia's und seiner frommen Thaten betrifft, siehe die sind aufgeschrieben im Gesichte Jesaja's des Sohnes Amoz, des Propheten, (welches aufgenommen ist) in dem Buche der Könige von Juda und Israel." Danach hat also Jesaja historische Werke über das Leben der beiden ausgezeichnetsten unter den ihm gleichzeitigen Königen verfaßt, und das eine dieser Werke ist dem großen annalistischen Geschichtswerke der Könige von Juda und Israel, aus welchem der Chronist geschöpft hat (vgl. Zöckler, Chronik S. 16 f.), wenn auch vielleicht nur theilweise einverleibt gewesen. Wenn der Chronist das Werk über Hiskia חָזוֹן nennt, so liegt am nächsten, diese Bezeichnung daraus zu erklären, daß jenes Geschichtswerk für einen Bestandtheil unseres prophetischen Buches, als welches ja den Titel חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ führt, gehalten worden sei. Und dies konnte deswegen geschehen, weil ja die Kapp. 36—39 geschichtliche Abschnitte enthalten, welche unserem Weißagungsbuche und dem kanonischen Königsbuche sowie der Quelle desselben, den Annalen des Reiches Juda, gemein sind. Leicht konnte das Weißagungsbuch von dem später lebenden Chronisten, der schwerlich mehr die Schrift Jesaja's über Hiskia selbst vor sich hatte, für die Quelle der jesajanischen Berichte über Hiskia, die er in seinem annalistischen Geschichtswerke fand, gehalten werden. Aber die Angaben der Chronik berechtigen uns in keiner Weise zu der Annahme, daß Jesaja das Amt eines מַזְכִּיר bekleidet habe.

In den schriftlichen Aufzeichnungen, die wir von ihm haben, tritt die Person des Propheten ganz zurück. Es ist von ihm und dem, was zu ihm gehörte, nur die Rede, soweit ein unmittelbares, persönliches Einschreiten zu berichten war (vgl. Kap. 6, 1 ff.; 7, 1 ff.; 8, 1 ff. 16 ff.; 20, 1 ff.; 22, 15 ff.;

28, 9 ff.; Kapp. 37—39). Den innersten Kern und das Fundament seiner ganzen prophetischen Thätigkeit bildete das Bewußtsein, daß er ein von Gott zu seinem Dienste erwähltes, ausgerüstetes und berufenes Werkzeug sei (vgl. Kap. 6). Dieses Bewußtsein erzeugte in ihm den hingebendsten Gehorsam und das unbedingteste Gottvertrauen. Infolge davon kannte er keine Menschenfurcht noch irgend welche Rücksicht auf blos menschliche Interessen. Mit dem größten Freimuth tritt er dem Achas gegenüber (Kap. 7, 1 ff.). Ebenso dem Haushofmeister Sebna (Kap. 22, 15 ff.) und den Vornehmen, Priestern und Propheten, Männern und Frauen, ja dem ganzen Volke überhaupt (Kapp. 2 u. 3; 5; 28, 7 ff.). Auch den König Hiskia und seine vornehmen Rathgeber, sowie die auch unter ihm, wie es scheint, sehr einflußreichen Weiber schont er nicht. Er tadelt die Schleichwege, die ihre Politik in Bezug auf Egypten einschlug, aufs schärfste (Kapp. 30 bis 32). Als Hiskia krank wurde, da sagt er ihm ebenso freimüthig, daß er sterben müsse (Kap. 38, 1), als er nachher dem gläubig bittenden freudig die Rettung und Verlängerung seines Lebens ankündigt (Kap. 38, 5 ff.). Und da Hiskia den babylonischen Gesandten seine Schätze in thörichter Eitelkeit gezeigt hatte, sagt er ihm rund heraus, daß dies alles nach Babel ins Exil werde abgeführt werden (Kap. 39, 5 ff.).

Sehen wir so den Propheten einerseits recht praktisch auf alle Bedürfnisse der Gegenwart eingehen, so gibt es doch andrerseits für ihn kein blos zeitgeschichtliches Interesse. Für ihn besteht der unübersehbare Zwischenraum nicht, der für gewöhnliche Menschenkinder die ferne Zukunft von der nächsten trennt. Beides erscheint ihm als ein kontinuirliches Ganzes, das er in allen seinen Theilen mit seinem Blicke beherrscht. Alles Gleichartige, was in seiner zeitlichen Verwirklichung eine zwar organisch zusammenhängende aber doch unabsehbar ausgedehnte Entwicklungs-Linie bildet, sieht er als ein Tableau vor sich, dessen Gestalten, mögen sie auch in Wirklichkeit den verschiedensten Zeitstufen angehören, ihm nebeneinander zu stehen scheinen. Mit einem Worte: die Schranken der Zeit existiren für ihn nicht. Zeiträume verschwinden vor seinem Blicke. Er schaut das Nächste und Fernste zusammen, wenn es zusammen gehört. So geht er von der fernsten Zukunft in die nächste Gegenwart mit raschem Sprunge über und umgekehrt von der nächsten Gegenwart in die fernste Zukunft. So faßt er schon Kap. 1, 12 f. die gesammte Heilszukunft Jerusalems in Eins zusammen. — Die große Rede des zweiten Introitus stellt zwei großartige Bilder der fernsten Zukunft an die Spitze (Kap. 2, 1—4; 4, 2—6), um in deren Lichte die Gegenwart zu betrachten. Viel häufiger geschieht es, daß der Prophet unmittelbar hinter einem Ereigniß der nächsten Zukunft die ferne und fernste Zukunft sieht. So sieht er Kap. 11 unmittelbar hinter der Errettung aus der Hand Assurs die Gestalt des Messias und dessen Friedensreich und zwar letzteres entfaltet bis zu seinen äußersten Konsequenzen in der Erzeugung eines neuen Naturlebens. Kap. 16, 5 verheißt er Moab als Lohn für die Aufnahme judäischer Flüchtlinge, die er nach dem ganzen Zusammenhang von einer gegenwärtig drohenden Weltmacht vertrieben denkt, die Theilnahme an den Segnungen des Messiasreiches. Kap. 19 verkündigt er Egypten unmittelbar nach dem Untergang durch das die Weltmacht repräsentirende Assur die Bekehrung zu Jehova und die friedliche Einigung im Herrn mit Assur und Israel. Diese Beispiele mögen genügen. Es würde zu weit führen, alle Fälle dieser Art, die in beiden Theilen des Buches vorkommen, aufzuzählen. Haben wir hiermit zwar nicht eine ausschließliche Eigenthümlichkeit Jesaja's charakterisirt, so kann man doch sagen, daß dieselbe bei ihm besonders stark und häufig hervortritt. Es entspricht dies der Höhe des Standpunktes, den er einnimmt. Denn wer am höchsten steht, sieht am weitesten. Und deswegen vorzüglich nimmt er auch einen so hohen Rang unter den Propheten ein. Schon bei Jesus, dem Siraciden, heißt er *ὁ προφήτης ὁ μέγας* (Kap. 48, 22), und derselbe sagt weiter von ihm, daß er *πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα* (ibid. v. 24), und daß er *ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα* (ibid. v. 25). — Eusebius nennt ihn (dem. ev. II, 4) *τὸν μέγαν καὶ θαυμάσιον προφήτην*, ja sogar *προφήτην μέγιστον* (ibid. V, 4). — Bei Theodoret heißt er *ὁ θειότατος Ἡσαΐας*, bei Isidorus Pelus. *ὁ διορατικώτατος* (lib I, ep. 43) und *τῶν προφητῶν σαφέστατος* (ibid. ep. 366). Damit hängt aufs engste zusammen, daß Jesaja auch diejenigen Thatsachen der Heilserfüllung voraussieht, auf welchen die spezifische Lehre des Christenthums beruht. Denn nicht Dogmen sondern geschichtliche Thatsachen bilden den Kern der christlichen Lehre. Freilich nicht wie ein Nahestehender, sondern, wie es denn auch in der Ordnung ist, wie ein Fernstehender sieht Jesaja jene Thatsachen. Er beschreibt sie deshalb in eigenthümlich fremdartigen, ihm selbst undeutlichen, aber dem Wesen nach doch zutreffenden Worten. Ohne selbst eine Ahnung von der Bedeutung seiner Worte zu haben, muß er die Geburt des Heilandes von einer Unverheiratheten voraussagen (Kap. 7, 14). Und dann beschreibt er dieses Kind mit Ausdrücken, welche gotteslästerlich klingen, wenn der, dem sie beigelegt werden, für einen Menschen gehalten wird (Kap. 9, 5). Im Gegensatze hierzu sieht er den Knecht Gottes bis zu nichtmehrmenschlichem Aus-

sehen entstellt, doch aber dann wieder zu übermenschlicher Macht und Herrlichkeit emporgehoben (Kap. 53). Er sieht ferner einen ganz neuen Weg der Heilsaneignung, der menschlichen Gedanken freilich seltsam genug vorkommen werde (Kap. 55), und was einem Frommen des Alten Bundes geradezu anstößig vorkommen mußte, er redet von einer Anbetung Gottes, welcher der äußerliche Tempel- und Ceremoniendienst als Greuel erscheinen werde (Kap. 66, 1 ff.).

Das sind die, wenn ich so sagen darf, formellen Grundlagen der jesajanischen Prophetie, vermöge deren es möglich geworden ist, daß ihn zuerst Hieronymus „non solum prophetam sed evangelistam et apostolum“ nennen konnte (Prolog. in expos. Jes. vgl. die epist. ad Paulinam, wo er sagt: „non prophetiam mihi videtur texere Esaias sed evangelium“). Mit Beziehung hierauf sagt auch Augustin (de civ. Dei XVIII, 29), daß Jesaja „de Christo et ecclesia multo plura quam caeteri prophetavit, ita ut a quibusdam evangelista quam propheta potius diceretur.“ Auch Cyrill von Alexandrien bemerkt in der praefatio zu seinem Kommentar: „ἐν ταὐτῷ ἔστι προφήτης ἅμα καὶ ἀπόστολος.“ Ich habe nie begreifen können, wie man es für eine Forderung und Förderung wissenschaftlicher Erkenntniß halten könne, die Welt ohne den persönlichen Gott zu erklären. Streicht man diesen, so beginnen die Räthsel und Wunder erst recht und es wird unserem Glauben das Unmöglichste zugemuthet. Wenn uns jemand zumuthete, zu glauben, daß irgend ein Werk der Kunst nicht durch einen Künstler sondern durch die abstrakte Kunst, Weisheit, Kraft zu Stande gebracht sei, so würden wir einen solchen für das Irrenhaus reif erklären. Und wir sollen glauben, daß es ein abstraktes absolutes Denken und Wollen gebe? Man hält die Persönlichkeit für eine Beschränkung und also einen unpersönlichen Gott für eine Entschränkung, also für ein Höheres? Aber sowie man die Schranke der Persönlichkeit zerschlägt, kommt man ins Gebiet der blos subjektiven Vorstellung, und die Philosophen sollten doch endlich einmal ihre vornehmen Abstraktionen darauf hin ansehen, ob denn dieselben auch die Eigenschaft des realen, objektiven Daseins besitzen. Fehlt ihnen diese, so haben die Philosophen wohl für die Studierstube aber nicht fürs Leben gearbeitet. Es ist Wahnsinn und Götzendienst zugleich, die abstrakt-idealistische Philosophie an die Stelle der konkret lebensvollen christlichen Religion setzen zu wollen. Die Persönlichkeit ist auch nicht Schranke im negativen Sinne. Sie ist blos Konzentration und dadurch die Bedingung des geordneten und real wirksamen Seins. Die Persönlichkeit ist aber zugleich die Bedingung eines ganzen und vollen Daseins d. h. sie ist nicht bloßes Denken und Wollen sondern auch Empfinden. Mit andern Worten: nur die Persönlichkeit kann auch ein Herz haben und lieben. Freilich stoßen wir hier auf den eigentlichen Kernpunkt des Streites. Es wollen nicht alle Menschen von Gott geliebt sein, noch weniger ihn wieder lieben. Die ganze Menschheit theilt sich in zwei Hälften, von denen die eine nach Gott hin, die andere von Gott weg strebt. Für die ersten gibt es nichts Köstlicheres als Gottesnähe, die andern fühlen sich nur wohl in der Gottesferne. Und diejenigen werden heutzutage als die Herren der Wissenschaft und als die Wohlthäter der Menschheit gepriesen, welche dazu beitragen, uns, wie David Strauß gesagt hat, „vom Schöpfer zu befreien“. Aber hier ist nicht das objektive, unparteiische, wissenschaftliche Interesse maßgebend, sondern das Interesse des so oder so Gott gegenüber sich bestimmenden Herzens. Denn unter allen Umständen ist unser Verhältniß zu Gott eine Herzensangelegenheit. Man muß ihn entweder lieben oder hassen, für oder gegen ihn sein (Luk. 11, 23). Neutral kann niemand bleiben. Bewußt oder unbewußt wird jeder Mensch von Gott sich angezogen oder abgestoßen fühlen, je nachdem im Innersten seines Herzens das Gottverwandte oder das Gottfeindliche die Oberhand hat. Denn es gibt keinen Menschen, in dem nicht beides vorhanden wäre. Sollte nun eine Hermeneutik, welche auf der Voraussetzung ruht, daß es keinen persönlichen Gott gibt, sondern daß die Welt auf Abstraktionen gegründet ist, deren reales Dasein man glauben muß, so sehr dasselbe auch aller Vernunft und Erfahrung widerspricht, sollte, sage ich, eine solche Hermeneutik wissenschaftlich berechtigter sein als diejenige, welche auf der Grundanschauung ruht, daß es einen persönlichen Gott gibt, dem wir verwandt sind, der uns liebt und mit väterlicher Weisheit unsere Geschicke leitet? Die Frage wird hienieden in objektiver Weise nie entschieden werden können, da für jeden Einzelnen die subjektive Herzensstellung doch immer die maßgebende Instanz ist. Aber man sollte doch wenigstens diejenigen nicht verhöhnen, welche in der Schrift eine Offenbarung des persönlichen Gottes sehen. Und man sollte vor allen Dingen die Schriften der Propheten des Alten Bundes nicht erklären von der Voraussetzung aus, als ob dieselben sich nicht einmal selbst bona fide für Organe des lebendigen, persönlichen, die Welt leitenden Gottes gehalten hätten. Man kann sagen: sie haben sich eingebildet, inspirirt zu sein. Gut, dann weise man die Illusionen nach, in denen sie befangen waren, und decke ihre Schwärmereien auf. Oder man kann sagen: sie waren Betrüger. Dann entlarve man sie. Aber man schiebe ihren Worten nicht einen

Sinn unter, den sie selber nicht hineingelegt haben, weil sie eben an einen lebendigen, persönlichen Gott glaubten und überzeugt waren, unter dem direkten Einflusse seines Geistes zu stehen. Man entleere ihre Worte nicht, man leugne nicht, daß sie weißagen wollten, weil man selbst an keine Weißagung glaubt. Man mache nicht, wie z. B. Knobel thut, aus der Weißagung des Propheten eine wunderlich maskirte Darstellung bereits geschehener Ereignisse. Ich gestehe bereitwillig zu, daß mannichfaltig von den Vertretern des göttlichen Ursprungs der Prophetie gefehlt worden ist. Man hat häufig übersehen, daß nicht jedes zu jeder Zeit geweißagt werden kann, daß also jede Weißagung ihren historischen Grund und Boden haben und daß Form und Inhalt der Weißagung hiermit im Einklang stehen muß. Man hat ferner übersehen, daß Weißagen immer ein Sehen aus der Ferne ist. Aus der Ferne kann man wohl eine Stadt, Berg oder drgl. in allgemeinen Umrissen wahrnehmen. Aber Einzelheiten sieht man nicht. Deshalb wird echte Weißagung im allgemeinen nie auf spezielle Prädiktion sich einlassen. Wo aber letztere sich findet, da ist entweder der geschaute spezielle Zug in Wirklichkeit keine untergeordnete Einzelheit oder es ist der Verdacht einer Fälschung berechtigt. Diese und ähnliche Mißgriffe sind begangen worden. Dies hindert mich aber nicht, den göttlichen Ursprung der Weißagung im allgemeinen zu behaupten und demgemäß auch für meine Auffassung der jesajanischen Prophetie wissenschaftliche Berechtigung in Anspruch zu nehmen.

§. 3.

Die schriftstellerische Thätigkeit und das Buch des Propheten.

1. Der hohe Geist, der in unserem Propheten lebte, hat sich auch eine entsprechende Form geschaffen. Wir sehen in ihm den Meister der hebräischen Sprache. Er handhabt sie mit einer solchen Kraft und Leichtigkeit, daß kein anderer ihm hierin gleichkommt. Er hat sie auf den Höhepunkt ihrer Entwicklung gebracht. Nicht nur steht ihm immer das rechte Wort zur Verfügung, er braucht auch kein Wort zu viel und keines zu wenig. Und mit bewundernswerther Kunst weiß er ohne doch zu künsteln das Wort nach dem Inhalt des Gedankens zu moduliren. Alle rhetorischen Kunstformen stehen ihm zu Gebote und den ganzen Reichthum der Sprache weiß er auszunutzen. Man hat mit Recht etwas Königliches in der Art und Weise gefunden, wie Jesaja die Sprache handhabt. So bringt Abrabanel diesen Charakter der jesajanischen Sprache mit der angeblich königlichen Abstammung des Propheten in Zusammenhang, indem er sagt, „die Anmuth seiner Rede und die Schönheit seiner Beredsamkeit sei wie die Rede der Könige und Räthe des Landes, welche eine weit angenehmere und reinere Sprachweise hätten als die übrigen Menschenkinder“ (Comm. in proph. post. Jes. 1, s. Gesenius zu Jes., I S. 36). Und in anderer Weise drückt der Talmud-Traktat Chagiga (Fol. 13 b) denselben Gedanken aus, wenn er sagt, „Ezechiel gleiche dem Sohne des Dorfes, wenn er des Königs Pracht schaut, Jesaja abe gleiche dem Sohne der Residenz“ (vergl. Fürst, d. Kanon des A. T. S. 17 u. 21).

2. Was nun das Buch des Propheten selbst betrifft, so zerfällt dasselbe zunächst in zwei Haupttheile: Kapp. 1—35 und Kapp. 40—66. Zwischen diesen zwei Haupttheilen stehen die historischen Kapitel 36—39 in der Mitte, welche janusartig vorwärts und rückwärts schauen, indem die Kapitel 36 u. 37 ebenso die assyrische Zeit abschließen, wie die Kapitel 38 u. 39 die babylonische anbahnen. Man sollte also eigentlich den ersten Theil von Kap. 1—37, den zweiten von Kap. 38—66 rechnen. Es ist aber einmal herkömmlich, die Kapitel 36—39 zusammen- und zwar noch zum ersten Haupttheile zu zählen, da derselbe wegen der größeren Mannichfaltigkeit seines Inhalts leichter jene historischen Kapitel in sich aufnehmen kann als der ganz gleichartige und streng in sich abgeschlossene zweite Theil.

3. Wenn wir den ersten Haupttheil von Kap. 1—39 rechnen, so folgen wir damit der herkömmlichen Zählungsweise. Aber eigentlich beginnt dieser erste Haupttheil erst mit Kap. 7. Denn die Kapitel 1—6 enthalten den großen, auf das ganze Buch bezüglichen, dreifachen Introitus. Es ist nämlich nicht blos Kap. 1 Eingang, sondern die Kapitel 2—5 sind der zweite und Kap. 6 ist der dritte Eingang. Durch drei Thore treten wir in den majestätischen Bau der jesajanischen Prophetie ein. Die Nachweise hierüber sehe man unten an den betr. Stellen. Der erste Haupttheil zerfällt in fünf Unterabtheilungen. Die erste umfaßt die Kapitel 7—12. In diesem Abschnitte beschäftigt sich der Prophet mit dem Verhältniß Israels zu Assur, indem er dem unheilvollen Anfang dieses Verhältnisses den heilvollen Ausgang gegenüber stellt. Die zweite Unterabtheilung enthält die Weißagungen wider fremde Völker (Kap. 13—23). Unter diesen steht eine Weißagung gegen Babel oben an. Denn dieselbe beginnt erstens mit einer allgemeinen Betrachtung über den „Tag des Herrn“, so daß sie gewissermaßen die Einleitung zu allen folgenden Gerichtsverkündigungen bildet, und dann sieht der Prophet gerade in Babel den Hauptfeind der Theokratie, der bestimmt ist, ihrem äußeren Bestande

ein vorläufiges Ende zu machen (Kap. 13, 1—14, 23). Darauf folgt dann eine kurze Weißagung gegen Assur, den allerdings in der Gegenwart des Propheten am meisten zu fürchtenden Feind (Kap. 14, 24—27). Daran reihen sich Weißagungen bezüglich auf die übrigen von Assur bedrohten Völker: Philistäa, Moab, Aram-Ephraim, Kusch und Egypten (Kap. 14, 28—20, 6). — Ein besonderes kleines סֵפֶר wird durch die Kapitel 21 u. 22 gebildet. Dieselben enthalten gleichfalls Weißagungen gegen heidnische Völker, nämlich gegen Babel, Edom und Arabien. Aber seltsamerweise schließt sich diesem auch eine Weißagung gegen Jerusalem an. Der Grund ist, daß diese vier Weißagungen emblematische Ueberschriften tragen, weswegen wir sie libellus emblematicus genannt haben. Der Charakter der Ueberschrift also, welcher mit dem der drei andern Ueberschriften übereinstimmt, ist Ursache, warum diese Weißagung gegen Jerusalem den Weißagungen gegen fremde Völker einverleibt worden ist. Den Schluß dieser zweiten Unterabtheilung bildet eine Weißagung gegen Tyrus, zu welcher dem Propheten die in seine Zeit fallende Belagerung dieser Stadt durch Salmanassar Veranlassung gab. Der Prophet sieht aber das Schicksal der Stadt bis in die fernste Zukunft vor sich und in dieser Zukunftsbetrachtung fehlt auch das Moment nicht, daß die Chaldäer es sind, welche der Unabhängigkeit von Tyrus ein Ende machen sollen. — Eine Art Finale zu den Reden wider die Völker bilden die Kapitel 24—27. Dieselben handeln von den letzten Dingen, vom Weltuntergang, Weltgericht, Auferstehung der Todten und Vollendung des dem Volk Israel verheißenen Heiles. Wir haben diese vier Kapitel libellus apocalypticus genannt. — Die dritte Unterabtheilung hat zum Gegenstande das Verhältniß Israels zu Assur in der Zeit des Königs Hiskia (Kapp. 28—33). Sie enthält 5 Reden in 6 Kapiteln. Jede Rede beginnt mit הוֹי. Die Reden stehen in chronologischer Ordnung und sind sämmtlich Totalübersichten, indem jede in einer besonderen Weise von der Noth der Gegenwart und dem Tadel der falschen Rettungsmittel ausgehend die vom Herrn beschlossene und verheißene Errettung aus der Noth mit dem Heile der (messianischen) Endzeit zusammenfaßt. — Die vierte Unterabtheilung umfaßt die Kapitel 34 und 35. Wir bezeichnen diese 2 Kapitel als das Finale des ersten Haupttheils. Sie enthalten einen abschließenden Blick auf die Endzeit nach ihren zwei Seiten, nämlich nach der Seite sowohl der strafrichterlichen als der heilsrichterlichen Thätigkeit Gottes. Erstere wird als eine nicht nur die Erde sondern auch die Gestirne des Himmels umfassende bezeichnet, wobei jedoch die Art ihrer Wirksamkeit auf Erden veranschaulicht wird durch spezielle Ausmalung des Gerichtes über eines der den Israeliten am meisten feindseligen Länder, über Edom. Daß wir hier an einer wichtigen Grenzmarke, nämlich am Schluß des ersten Haupttheils, stehen, ergibt sich auch aus der Aufforderung Kap. 34, 16, in dem „Buche Jehova's" zu forschen und die Erfüllung nach demselben zu kontroliren. Dieses Buch Jehova's kann kein anderes sein als eben unser erster Haupttheil, auf den hier der Prophet als auf ein zum Abschluß gebrachtes Ganzes zurückweist. Kap. 35 endlich schildert das Heil, welches dem Volke Gottes durch das Endgericht zu Theil werden soll. Aber der Prophet greift zunächst nur ein Hauptmoment heraus, das der Heimkehr aus den Ländern des Exils ins heilige Land zu ewiger Freude. Wir sehen darin zugleich eine Ueberleitung zum zweiten Haupttheil, welcher die Schilderung der Heilszeit nach allen ihren Stufen zum Gegenstande hat. — Die fünfte Unterabtheilung endlich begreift in sich die Kapitel 36—39. Dieselben sind geschichtlichen Inhalts und haben wesentlich gleichen Inhalt mit dem, was wir im zweiten Buche der Könige von Kap. 18, 13—20, 19 lesen. Die Kapitel 36 und 37 erzählen die höchste Stufe der Noth, in welche der auf seine Hauptstadt eingeschränkte Hiskia durch die Assyrer gerathen ist, aber auch die unerwartet schnelle und vollständige Befreiung aus dieser Noth durch die im Lager der Assyrer ausgebrochene Pest. Diese Thatsache bildet den Abschluß der gesammten Beziehungen Israels zu Assur und deshalb stehen auch die beiden Kapitel 36 u. 37 voran, obgleich die in ihnen erzählten Ereignisse einer späteren Zeit angehören. Die Kapitel 38 und 39 nämlich berichten von der Erkrankung und Genesung Hiskia's in seinem 14. Regierungsjahre sowie von der babylonischen Gesandtschaft, welche ihn deshalb beglückwünschen sollte. Hierdurch wurde dem Propheten Jesaja Veranlassung gegeben, das babylonische Exil zu weißagen, und insofern sind die Kapitel 38 und 39 gleichsam die Brücke zu den Kapiteln 40—66 und stehen unmittelbar vor diesen, obwohl die Ereignisse, von denen sie berichten, den Ereignissen der Kapitel 36 und 37 um 14 Jahre vorangehen.

4. Ueberblicken wir noch einmal die Sammlung der Weißagungen des I. Theils, so erweist sich dieselbe als eine wohlgeordnete. Fälschlich haben ältere Ausleger (selbst Luther) dieselbe für eine ungeordnete, planlos zusammengestellte, gehalten. Aber es waltet im ganzen mehr das Prinzip der Sachordnung als das der chronologischen Ordnung vor. Der erste Eingang (Kap. 1) gehört zu den spätesten Stücken. Er hat sehr vieles mit den Kapiteln 40—66 gemein (s. unten). Der

zweite Eingang ist als Ganzes gleichfalls erst zu der Zeit entstanden, da der Prophet sein Buch zusammenstellte. Doch hat der Prophet für diesen Introitus frühere Stücke besonders aus der Achasischen Zeit (vgl. Kap. 3 und unten S. 25. 37. 43) verwendet und dadurch allerdings zugleich ein Bild derjenigen Periode seiner Wirksamkeit gegeben, welche dem ersten Konflikte mit der Weltmacht (Jes. 7) und den darauf bezüglichen Weißagungen voranging. Deshalb trägt auch dieser Introitus mehr einen allgemein ethischen Charakter. Der dritte Eingang gehört der darin erzählten Thatsache nach dem letzten Jahre des Ussia an. Wann er aufgezeichnet worden ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß dies eher bald als spät nach dem Ereigniß selbst geschehen ist. — Von den Kapiteln 7—12 gehört der erste Theil (Kap. 7, 1—9, 6) in den Anfang der 3 Jahre, welche Pekach mit Achas gemein hatte, also etwa in das Jahr 743 vor Christus. — Der zweite Theil aber (Kap. 9, 7—10, 4) gehört in das Ende dieses Zeitraums, also etwa in das Jahr 740/39 (vergl. S. 127). Vom zweiten Theil (Kap. 10, 5—12, 6) gehört das Stück Kap. 10, 5—34 in die Zeit, da Hiskia durch die Kap. 36 erzählte Sommation in die höchste Noth versetzt war (S. 134). Kap. 11 ist vermöge seiner Verwandtschaft mit Kap. 14, 28—32 in der Zeit entstanden, da Hiskia eben den Thron bestiegen hatte, also ungefähr im Jahre 728. Die Doxologie Kap. 12 trägt keine Spur einer Zeitbestimmung an sich, doch ist sie als Schluß dieses Abschnitts jedenfalls zu der Zeit entstanden, da derselbe zusammengestellt wurde (S. 134). — Die erste Weißagung gegen Babel (Kap. 13, 1—14, 23) setzt diejenige Zeit voraus, in welcher der Prophet Assur als abgethan und in Babel die zum Gericht über die Theokratie berufene Weltmacht erkannt hatte. Die Weißagung fällt also in das letzte Stadium der prophetischen Thätigkeit Jesaja's. — Die kurze Weißagung gegen Assur weißagt die Katastrophe Sanheribs als eine nahe bevorstehende. Sie gehört also der Zeit kurz vor dieser an. — Das kurze Stück Kap. 14, 28—32 muß bald nach der Thronbesteigung Hiskia's entstanden sein. Die Weißagung gegen Moab (Kapp. 15 u. 16) muß ihrem älteren Theile nach (Kap. 15, 1—16, 12) der Regierungszeit des Achas angehören. Sie wird nach dem Jahre 741 und vor dem 2 Chr. 28, 17 erwähnten Einfall der Edomiter in Juda entstanden sein. Die Zeit der Publikation wird zwar durch die spätere kurze Weißagung Kap. 16, 13 und 14 relativ bestimmt, aber es ist bis jetzt nicht ermittelt, welches Ereigniß der Prophet mit dem V. 16 Moab gedrohten Schlage meint. Jedenfalls aber hat der Prophet einen von Assur gegen Moab ausgeübten Akt der Feindseligkeit im Auge. Die Kapp. 17 und 18, welche gleichmäßig gegen Aram-Ephraim und gegen Assur gerichtet sind, gehören dem Anfang der Regierung des Achas an, derselben Zeit, welcher die Weißagungen Kap. 7, 1—9, 6 ihre Entstehung verdanken. Die Kapp. 19 und 20 beziehen sich auf Kusch-Egypten. Sie fallen in die Zeit des Hiskia und zwar können sie (vergl. S. 200 f.) nicht vor dem Jahre 708 v. Chr. geschrieben sein. Die kurze Weißagung gegen Babel Kap. 21, 1—10, welche um ihrer emblematischen Ueberschrift willen hier steht, scheint derselben Zeit anzugehören wie Kap. 13, 1—14. Doch steht damit der sprachliche und rhetorische Charakter des Stückes nicht ganz in Einklang. Die Frage ist noch eine offene. Die beiden kleinen Weißagungen gegen Edom (Kap. 21, 11—12) und Arab (Kap. 21, 13—17) fallen in die Zeit Hiskia's, näher in die Zeit vor der Katastrophe Sanheribs, als die Assyrer die Freiheit aller zwischen Assyrien und Egypten liegenden Völker bedrohten. Derselben Zeit gehört auch Kap. 22 an. Näher setzt das Kapitel und zwar mit seinen beiden Theilen den Zeitpunkt voraus, wo die Assyrer Jerusalem unmittelbar bedrohten. Die Weißagung gegen Tyrus, welche mit den Weißagungen gegen die Theokratie selbst das gemein hat, daß sie nicht das zunächst drohende Assur sondern Babel als das mit dem Gerichte betraute Werkzeug Gottes bezeichnet, muß in der Zeit entstanden sein, wo Salmanassar Tyrus belagerte, also noch vor dem Jahre 722 (s. u. S. 258 f.). — Der Zeitpunkt, welchem die Kapp. 24—27 ihre Entstehung verdanken, ist schwer zu bestimmen. Doch sieht der Prophet die Theokratie in Konflikt mit Assur und Egypten. Babel steht verhüllt im Hintergrunde. Dies scheint auf die Zeit Hiskia's und zwar auf die Zeit vor der Katastrophe Sanheribs hinzudeuten (s. u. S. 263). Von den fünf Reden Kapp. 28—33, welche das Verhältniß Israels zu Assur in der Zeit des Königs Hiskia darstellen, muß die erste bereits vor dem Beginn der Belagerung Samaria's also etwa im Jahre 725 entstanden sein (Seite 299). Kap. 29 ist viel späteren Ursprungs. Es gehört ungefähr dem Jahre 702 an (S. 300). Die Kapp. 30—32 gehören ihrem Inhalte nach derselben Zeit an wie Kap. 29. Sie schließen sich in chronologischer Reihenfolge unmittelbar an dieses an. Kap. 33 gehört dem Zeitpunkte kurz vor der Sommation an, die der Rabsake an Hiskia gerichtet hat. — Die Kapp. 34 und 35 sind in der spätesten Zeit des Propheten gleichzeitig mit dem großen zusammenhängenden Weißagungskomplex der Kapp. 40—66 entstanden. Eine genauere Zeitbestimmung ist nicht möglich. —

Die Kapp. 36—39 stammen höchstwahrscheinlich aus einer Aufzeichnung Jesaja's, welche die großen Ereignisse der Regierung Hiskia's zum Gegenstande hatte, und auf welche der Chronist 2 Chr. 32, 26 hinzudeuten scheint. Die Einschaltung dieser Kapitel an dieser Stelle ist eine so passende, ja nothwendige, daß wir dieselbe wohl auf den Propheten selbst zurückführen dürfen. Aber eine spätere Hand hat an den Zeitangaben in den Ueberschriften und wahrscheinlich auch an einer Namensangabe (Kap. 39, 1) Aenderungen vorgenommen, welche die Ursache großer Verwirrung geworden sind. Die in den Kapp. 36 und 37 erzählten Ereignisse haben sich nämlich 14 Jahre später als die in den Kapp. 38 u. 39 erzählten zugetragen. Jedenfalls standen die Erzählungen in der ursprünglichen Quelle in der richtigen chronologischen Ordnung d. h. so, daß die Kapp. 36 und 37 den Kapp. 38 und 39 folgten. Dem Zweck des Weißagungsbuches entsprechend wurden die Erzählungen umgestellt. Nun muß in der ursprünglichen Quelle der Eingang von Kap. 38 gelautet haben: und es geschah im 14. Jahre des Königs Hiskia. — Kap. 36 aber begann mit den Worten: und es geschah im 14. Jahre. Damit war das 14. Jahr nach den in Kapp. 38 und 39 erzählten Ereignissen also das 28. Jahr des Hiskia oder das Jahr 700 v. Chr., das Jahr, in welchem wirklich die Katastrophe Sanheribs stattgefunden hat, gemeint.*) Als nun jene historischen Abschnitte in die Sammlung der jesajanischen Weißagungen und zwar in umgekehrter Ordnung aufgenommen wurden, mußten eigentlich die Zeitangaben entsprechend verändert werden. Dieses ist aber nicht geschehen. Da begann nun Kap. 36 mit den Worten: und es geschah im 14. Jahre, — Kap. 38 aber mit den Worten: und es geschah im 14. Jahre des Königs Hiskia. Für einen Unkundigen lautete dies seltsam. Das 14. Jahr, von dem im Anfang von Kap. 36 die Rede war, schien doch kein anderes sein zu können, als das 14. des Königs Hiskia. Und da Kap. 38 wieder das 14. Jahr dieses Königs an der Spitze trug, so schien nichts natürlicher, als daß man Kap. 36 mit den Worten beginnen ließ „und es geschah im 14. Jahre des Königs Hiskia“, die Kapp. 38 u. 39 aber einfach mit der Zeitangabe „in jenen Tagen, in jener Zeit“ anreihte (siehe die Einl. zu den Kapp. 36—39 u. S. 383). Wer nun auch diese Aenderung gemacht haben mag, er lebte jedenfalls zu einer Zeit, wo die lebendige Tradition über die richtige Folge der Ereignisse längst erloschen war. Vielleicht hat derselbe Mann zur selben Zeit auch die falsche Namensangabe Kap. 39, 1 verschuldet. Merodach-Baladan bedeutet nämlich nicht „Merodach, Baladans Sohn“, wie dort gedeutet wird. Denn Merodach-Baladan (zu deutsch: Merodach gab einen Sohn) ist nur ein Name und ist der Name eines Mannes, dessen Vater Jakin hieß (s. u. S. 422). Auch diese irrthümliche Namensdeutung scheint auf eine spätere Zeit hinzudeuten, in welcher die Kenntniß des richtigen Verhältnisses verloren gegangen war.

*) Ich bemerke hier, daß mir die Einwendungen, welche Wellhausen, v. Gutschmid, Oppert gegen viele Ergebnisse der Schrader'schen Forschung in historischer und chronologischer Hinsicht erhoben haben, wohl bekannt sind. Doch liegen die wenigen Data, auf welche es uns hier ankommt, theils ganz außer dem Bereich jener Einwendungen, theils werden sie durch dieselben, wie mir scheint, nicht erschüttert.

5. Der zweite Haupttheil besteht aus den Kapp. 40—66. Diese Kapitel bilden ein geordnetes und in sich abgeschlossenes Ganzes. Wie öfter in den jesajanischen Weißagungs-Komplexen nehmen wir auch hier eine Grundzahl wahr. Das Ganze besteht nämlich aus drei Abtheilungen zu je dreimal drei Reden, wobei jedoch zu bemerken ist, daß in der dritten Abtheilung nur fünf Reden, welche sich aber allerdings auf 9 Kapitel vertheilen, zu unterscheiden sind. Der Gegenstand nun dieser 27 Kapitel ist die **Heilszeit** und zwar die **ganze** mit der Befreiung aus dem Exil beginnende und bis zum Schluß des gegenwärtigen Weltäons d. h. bis zur Entstehung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sich erstreckende Heilszeit. Obgleich nun gemäß der Eigenthümlichkeit des prophetischen Schauens der Prophet das Gleichartige, welcher Zeit es auch angehören möge, zusammenschaut, so unterscheiden wir dennoch in der gesammten Heilszeit drei Hauptstufen, welchen die drei Unterabtheilungen zu je 9 Kapiteln entsprechen. In der ersten Enneade sieht der Prophet zunächst und hauptsächlich die Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft und als deren Urheber den **Kores**. Aber es hat diese Enneade keineswegs blos den genannten Zweck. Sondern der Prophet erkennt, daß zugleich mit der Befreiung aus dem Exil Israel auf eine höhere Stufe des religiös-sittlichen Lebens erhoben werden muß: es muß auch von den Banden des Götzendienstes befreit und zu der alleinigen Anbetung Jehova's hingeführt werden. Wäre ja doch die blos äußere Befreiung ohne die innere nur ein halbes Werk. Denn gerade die geistliche Knechtschaft, in welcher sich Israel den Götzen gegenüber befand, war auch die Ursache seiner leiblichen Knechtschaft geworden. Wie könnte die letztere ohne die erstere gehoben werden? Aber diese Erlösung aus dem Exil und den Banden des groben Götzendienstes ist nur die erste Stufe der Heilszeit. Innerhalb derselben sehen wir auch die Grundlinien einer zweiten höheren Stufe sich bilden. Kores selbst, der

herrliche, welcher nicht Knecht Gottes, wohl aber מָשִׁיחַ genannt wird, und das leidende aber doch zur Herrlichkeit bestimmte Volk Israel bilden gleichsam die Grundformen, in welchen eine neuere Heilsstufe vorbildlich sich darstellt. Diese vorbereitenden Elemente gehen wie in ihrer höheren Einheit zusammen in der Person des Knechtes Gottes, welcher ein leidendes Israel und ein siegreicher Kores zugleich sein wird. Zunächst tritt nun aber die erstgenannte Seite seines Wesens, die Gestalt des leidenden Knechtes, hervor. Dieselbe bildet den Mittelpunkt der zweiten Enneade. Durch Leiden wird der Knecht Gottes der Erlöser seines Volkes, der Stifter einer neuen Weise der Heilsaneignung und eines neuen, intensiv wie extensiv höheren Heilszustandes. Aber derselbe leidende Knecht schwingt sich aus seiner Niedrigkeit empor und wird — dies ist der Inhalt der dritten Enneade — einerseits Richter der Welt, der alle Gottlosen vernichten wird, andrerseits Schöpfer einer neuen Kreatur. Eine neue Menschheit, ein neuer Name, ein neuer Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, ein neuer Himmel und eine neue Erde wird die Frucht seiner erlösenden Thätigkeit sein.

Es sind also keineswegs blos Exilszustände, welche der Prophet vor Augen hat. Er sieht allerdings die Erlösung aus dem Exil in erster Linie. Aber er sieht hinter derselben auch die Zeit, in welcher der auf der ersten Stufe durch Kores und Israel präfigurirte persönliche Knecht Jehova's durch Leiden und Sterben seine Heilsthätigkeit beginnen wird, und hinter dieser zweiten Stufe sieht er eine dritte, in welcher der Knecht Jehova's, aus seiner Niedrigkeit zur Würde eines höchsten Propheten, Priesters und Königs erhoben, die Kreatur erneuern und zur höchsten Stufe des Lebens im Geiste emporführen wird.

6. Folgendes ist das Schema des ganzen Buches:

I. Der dreifache Introitus.

a. Der erste Eingang. Kap. 1.
b. Der zweite Eingang. Kapp. 2—5.
c. Der dritte Eingang. Kap. 6.

II. Der erste Haupttheil. Kapp. 7—39.

1. Erste Unterabtheilung. Kapp. 7—12.

Israels Verhältniß zu Assur, als dem Repräsentanten der Weltmacht überhaupt, nach seinem unheilvollen Anfang und heilvollen Ausgang.

A. Die prophetische Perspektive der Achasischen Zeit. Kap. 7, 1—9, 6.
  1. Die Weißagung vom Jungfrauensohn Immanuel. Kap. 7, 1—25.
  2. Jesaja dem ganzen Volk ein Zeichen gebend durch die Geburt seines Sohnes Maher-schalal chasch-bas. Kap. 8, 1—4.
  3. Zusätze:
    a. Die Verächter Siloas sollen gestraft werden durch die Wasser des Euphrat. Kap. 8, 5—8.
    b. Drohender Zuruf an die, welche wider Juda konspiriren, und an die, welche sich vor der Konspiration fürchten. Kap. 8, 9—15.
    c. Das Testament des Propheten an seine Jünger. Kap. 8, 16—9, 6.

B. Drohung des durch Assur zu vollziehenden Gerichtes, gerichtet an das Israel der 10 Stämme. Kap. 9, 7—10, 4.

C. Assurs Untergang Israels Heil. Kap. 10, 5 bis 12, 6.
  1. Wehe über Assur. Kap. 10, 5—19.
  2. Israels Erlösung von Assur. Kap. 10, 20 bis 34.
  3. Israels Erlösung im Verhältniß zum Messias. Kap. 11, 1—12, 6.

2. Zweite Unterabtheilung. Kapp. 13—27.

Die Weißagungen wider fremde Völker.

A. Die Reden wider einzelne Völker. Kapp. 13—23.
  1. Die erste Weißagung wider Babel. Kap. 13, 1—14, 23.
  2. Weißagung wider Assur. Kap. 14, 24—27.
  3. Wider Philistäa. Kap. 14, 28—32.
  4. Wider Moab. Kapp. 15 u. 16.
  5. Wider und für Damask u. Ephraim. Kap. 17.
  6. Kusch jetzt und einst. Kap. 18.
  7. Egypten jetzt und einst. Kapp. 19 u. 20.
  8. Der libellus emblematicus enthaltend die zweite Weißagung gegen Babel, dann Weißagungen gegen Edom, Arabien, Jerusalem und den Haushofmeister Sebna. Kapp. 21—22.
  9. Weißagung wider und für Tyrus. Kap. 23.

B. Das Finale zu den Weißagungen wider die Völker: der libellus apocalypticus. Kapp. 24—27.

3. Dritte Unterabtheilung. Kapp. 28—33.

Das Verhältniß Israels zu Assur in der Zeit des Königs Hiskia.

4. Vierte Unterabtheilung. Kapp. 34—35.

Das Finale des ersten Theiles.

5. Fünfte Unterabtheilung. Kapp. 36—39.

Die historischen Stücke, enthaltend den Abschluß der assyrischen und die Anbahnung der babylonischen Zeit.

III. Der zweite Haupttheil. Kapp. 40—66.

Die gesammte Heilszukunft, beginnend mit der Erlösung aus dem babylonischen Exil, schließend mit der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

A. Kores. Kapp. 40—48.

1. Erste Rede. Der Prolog, die objektive und subjektive Basis der Erlösung. Kap. 40.

2. Zweite Rede. Erstes Auftreten des Erlösers von Osten und des Knechtes Jehova's, sowie erste und zweite Verwerthung der hierauf bezüglichen Weißagungen zum Beweise für die Gottheit Jehova's. Kap. 41.
3. Dritte Rede. Die dritte Hauptfigur: der persönliche Knecht Jehova's in den kontrastirenden Grundzügen seiner Erscheinung. Kap. 42.
4. Vierte Rede. Die Erlösung oder das Heil in seinem ganzen Umfang. Kap. 43, 1—44, 5.
5. Fünfte Rede. Die Weißagung als Gottheitsprobe tritt in den Vordergrund und gipfelt in dem Namen Kores. Kap. 44, 6—28.
6. Sechste Rede. Der Gipfelpunkt der Weißagung: Kores und die Wirkungen seiner Erscheinung. Kap. 45.
7. Siebente Rede. Der Sturz der babylonischen Götter und der Gewinn, den Israel daraus für seine Gotteserkenntniß ziehen wird. Kap. 46.
8. Achte Rede. Der wohlverdiente und unabwendbare Sturz Babels. Kap. 47.
9. Neunte Rede. Wiederholung u. Schluß. Kap. 48.

B. Der persönliche Knecht Jehova's.
Kap. 49—57.

1. Erste Rede. Parallele zwischen dem Knecht Jehova's und Zion. Beide haben kleinen Anfang und großes Ende. Kap. 49.
2. Zweite Rede. Der Zusammenhang zwischen der Schuld Israels und den Leiden des Knechtes und die Befreiung von ersterer durch den Glauben an letzteren. Kap. 50.
3. Dritte Rede. Die endliche Erlösung Israels. Ein Dialog zwischen dem wie verhüllt auftretenden Knechte Jehova's, Israel, Jehova selbst und dem Propheten. Kap. 51.
4. Vierte Rede. Die Restauration der Stadt Jerusalem. Kap. 52, 1—12.
5. Fünfte Rede. Golgata und Scheblimini. Kap. 52, 13—53, 12.
6. Sechste Rede. Das neue Heil. Kap. 54.
7. Siebente Rede. Die neue Art der Heilsaneignung. Kap. 55.
8. Achte Rede. Die sittlichen, sozialen und physischen Früchte des neuen Heilsweges. Kap. 56, 1—9.
9. Die neunte Rede. Blick auf die traurige Gegenwart, welche das Kommen der herrlichen Zukunft doch nicht hindern wird. Kap. 56, 10—57, 21.

C. Die neue Kreatur.
Kapp. 58—66.

1. Erste Rede. Brücke von der Gegenwart zur Zukunft, von der Bußpredigt zur Herrlichkeitspredigt. Kapp. 58 u. 59.
2. Zweite Rede. Der Aufgang der himmlischen Lebenssonne über Jerusalem und dessen dadurch bedingtes neues Person- u. Natur-Leben. Kap. 60.
3. Dritte Rede. Der persönliche Mittelpunkt der Heilsoffenbarung. Kap. 61. 62. 63, 1—6.
4. Vierte Rede. Der Prophet versetzt sich im Geiste in die Lage der exilirten Gemeinde und trägt deren Sache im Gebete dem Herrn vor. Kap. 63, 7—64, 11.
5. Fünfte Rede. Die Tod und Leben bringende Endzeit. Kapp. 65 und 66.

§. 4.

Die Authentie und Integrität des Buches.

1. Knobel sagt von „der jesajanischen Sammlung", es finde sich in derselben mehr Unechtes als in irgend einem andern prophetischen Buche (S. XXVI). Als zwar nicht unecht, aber als nichtjesajanisch bezeichnet man die Stellen Kap. 2, 2 bis 4 und Kap. 15—16, 12, denn diese Stücke habe Jesaja selbst von älteren Propheten sich angeeignet. Was Kap. 2, 2—4 betrifft, so ist jene Behauptung allerdings richtig. Denn Jesaja selbst hat in der That und aus guten Gründen einen Ausspruch seines Zeit- und Amtsgenossen Micha gleich einer Leuchte an die Spitze gestellt, um in deren Lichte die (relative) Gegenwart seines Volkes zu betrachten. Was aber die Weißagung wider Moab (Kap. 15 bis 16, 12) betrifft, so bezeichnet sie der Prophet allerdings selbst als ein Wort, das der Herr „dazumal" (מֵאָז d. h. früher) wider Moab geredet habe. Aber die Worte Kap. 16, 13 besagen keineswegs, daß Jesaja den Ausspruch eines andern citire. Würde er dies nicht deutlicher angedeutet haben? Ueberdies ist das Stück nach Inhalt und Form ganz jesajanisch (s. u. S. 188 und 198). Als entschieden unecht bezeichnet man die Stücke 1) Kap. 13, 1—14, 23; 2) Kap. 21, 1—10; 3) Kapp. 24 bis 27; 4) Kapp. 34—35; 5) Kap. 36, 1—37, 20; 37, 36—39, 8; 6) die Kapp. 40—66. Außerdem sind von einzelnen Kritikern noch einige andere Stücke angefochten worden. So Kap. 12 von Ewald (siehe dagegen Meier, Knobel S. 113 ff.), Kap. 19 ganz oder theilweise von mehreren Auslegern (Eichhorn, Rosenmüller, Koppe, de Wette, Gesenius, Hitzig, wogegen Knobel S. 159), einzelne Theile der Kapp. 28—33 von Eichhorn (wogegen man s. Gesen. I, 2, S. 826), Kap. 33 von Ewald (wogegen s. Knobel S. 273). Da diese kritischen Bedenken durch Männer wie Gesenius und Knobel selbst schon als ungegründet dargethan worden sind, so gehen wir nicht näher darauf ein. Ich werde die Gründe, weshalb ich die Stücke Kap. 13, 1—14, 23; 21, 1—10; 24—27 und 34—35 für echt jesajanisch halten muß, unten an den betref-

senden Stellen darlegen. Was von den Kapp. 36—39 zu halten sei, haben wir bereits §. 3 unter 4 gezeigt.

2. Besondere Aufmerksamkeit müssen wir den Kapp. 40—66 zuwenden. Seit Koppe und Doederlein (vergl. Bertholdt Einl. S. 1356 ff.) hat die Mehrzahl der Kritiker sich dafür entschieden, daß nicht Jesaja, der Sohn des Amoz, sondern ein viel Späterer diese Weißagungen verfaßt habe. Die meisten sind der Ansicht, daß dieser Spätere in Babylonien unter den Exulanten gelebt habe. Nur Ewald (Propheten des A. B. II, S. 403 ff.; Gesch. des V. Isr. IV, S. 22 ff. 56 ff. 66. 103. 138) ist der Ansicht, daß der „große Ungenannte" als ein Nachkomme der mit Jeremia nach Egypten gezogenen Judäer in diesem letzteren Lande lebte. Seinecke dagegen (der Evangelist des A. B. 1870) schließt aus Kap. 40, 9, daß der Verf. in Jerusalem gelebt haben müsse, weil sonst die Aufforderung „Jerusalem, steige auf einen hohen Berg" keinen Sinn habe! Duhm (die Theologie der Propheten, Bonn 1875, S. 283), schließt aus Kap. 42, 22, daß Deuterojesaja wenigstens nicht in Babel lebte, denn den Exulanten sei es wohl nicht so schlimm gegangen, wie dort geschildert wird. Was die Zeit betrifft, so differiren die Kritiker, wiewohl sie im allgemeinen die exilische Abfassung behaupten, doch im einzelnen sehr. Bertholdt (Einl. S. 1390) vertheilt die Kapitel auf vier Zeiträume: vor und nach der Invasion, während und nach der Belagerung Babylons. Gesenius (II. Th. S. 33) ist der Meinung, daß die Weißagungen damals entstanden seien, als Cyrus' Vordringen gegen Babylon in den Hebräern die sichere Hoffnung ihrer baldigen Befreiung erweckte. Doch meint er, daß die letzten Kapitel früher geschrieben seien als die früheren, in denen von den Siegen des Cyrus mit solcher Bestimmtheit die Rede sei. Auch Hitzig vertheilt die Kapp. sehr genau auf die einzelnen Momente des persisch-babylonischen Krieges, nur meint er, daß Kap. 47 nicht in den chronologischen Zusammenhang passe und als ein selbständiges Ganzes erst später einverleibt worden sei. Beck (die cyrojesajan. Weißagungen S. 16) ist der Meinung, daß die 27 Kapitel sämmtlich die von Cyrus ertheilte Erlaubniß zur Rückkehr voraussetzen. Der Prophet stelle nur das Geschehene als von Jehova zum voraus geoffenbart dar, damit „seine Volksgenossen dasselbe nicht als Zufall, sondern als aus dem Rathschluß Gottes hervorgegangen erkennen" sollten. Knobel, nach welchem „der Prophet aufmerksam den großen Ereignissen folgte, ihnen und den durch sie bedingten Umständen gemäß zum Volke redete und die Reden nach einander aufzeichnete" (S. 342), behauptet, daß die Kapp. 40—48 in der Zeit der ersten glänzenden Erfolge des Cyrus entstanden seien, die Kapp. 49—62 aber setzt er in die Zeit, als Cyrus seinen Plan, die Westvölker zu bezwingen, auszuführen sich anschickte. Kap. 63, 1—6 soll auf die Einnahme von Sardes gehen. In die Zeit nach diesem Ereigniß soll das Gebet Kap. 63, 7 bis 64, 11 und der Bescheid darauf (Kap. 65) fallen. Nur in Bezug auf Kap. 66 ist Knobel unschlüssig, ob dasselbe vor die Eroberung Babels durch Cyrus oder in die Zeit nach derselben zu setzen sei. Seinecke stellt sich wieder auf den Standpunkt Becks. Nur leugnet er, daß der Prophet die Erlösung durch Cyrus geweißagt habe. Diese setze er vielmehr überall voraus. Was er weißage, sei vielmehr das „neue Heil" d. h. eine Periode großen Glückes, welches freilich nur im heiligen Lande habe erwartet werden können. Die ganze Weißagung sei ein Ganzes, aus einem Gusse. Stehe ein Zeitpunkt fest, so sei die Abfassungszeit des Ganzen klar. Nun ergebe sich aber vornehmlich aus Kap. 41, 2 u. 3; 44, 25; 45, 4 f.; 52, 11; 49, 22 und 23, daß das Edikt des Cyrus (Esr. 1, 1 ff.) schon erschienen gewesen sei. Nach dieser Proklamation, vor dem Aufbruch des ersten Zuges der Exulanten, also im Jahre 536, sei die Weißagung geschrieben. — Die meisten Kritiker halten unser Kapitel für das Werk eines einzigen Verfassers. Die Stimmen, welche verschiedene Verfasser annehmen, sind vereinzelt. Man vgl. Augusti, exeget. Handbuch, S. 24 ff.; Bertholdt a. a. O. S. 1375; Eichhorn, Propheten (das Verzeichniß am Schlusse des III. Bandes, S. 686). In Bezug auf Kap. 52, 13—53, 12 s. u. die Erkl. und Schenkel, Stud. u. Krit. 1836, S. 996 ff. Insbesondere hat Ewald (a. a. O.) eine Mehrheit der Verfasser annehmen zu müssen geglaubt. — Wer aber der Verf. (oder die Verff.) gewesen sei, weiß niemand zu sagen. Nur darin, daß es Jesaja nicht war, sind die Kritiker einig. Doch gestehen sie auch zu, daß er ein Mann von großer geistiger Bedeutung müsse gewesen sein. Ewald hat den Namen „der große Ungenannte" aufgebracht (vergl. Proph. d. A. B. II, S. 403; Gesch. d. V. Isr. IV, S. 56). Es wird sogar zugestanden, daß der sogen. Deutero-Jesaja mit dem echten Jesaja die größte Aehnlichkeit habe. Seinecke (S. 36) beantwortet die Frage, warum man denn die Kapp. 40—66 gerade dem Jesaja zugeschrieben habe, damit, daß er sagt, „daß kein späterer Prophet sich so mit dem Geiste des Jesajas genährt hat als der Verf. von Kap. 40—66; bei keinem finde sich so dessen charakteristische Ausdrucksweise reproducirt."

3. Die Gründe, welche man gegen die jesajanische Abfassung geltend macht, sind folgende: 1) Jesaja lebte mehr als 100 Jahre vor dem Exil. Er hat

es auch nicht einmal geweißagt. Der Verfasser der Kapp. 40—66 hat aber im Exile gelebt. Sowohl die orientalischen Weltverhältnisse zur Zeit des Exiles überhaupt (nennt er doch sogar den Cyrus mit Namen), als die speziellen Verhältnisse der Exulanten sind ihm so genau bekannt, daß man ihn als Augenzeugen und als Theilnehmer an jenen Verhältnissen erkennen muß. 2) Er unterscheidet sich von Jesaja eben so sehr durch verschiedene religiöse sowie theokratisch-politische Ansichten, als durch eigenthümliche Schreibart und eigenthümlichen Sprachgebrauch. 3) Diejenigen Propheten, welche nach Jesaja und vor dem Exil gelebt haben, haben die Kapp. 40—66 noch nicht gekannt. 4) Nach alter Tradition, welche der Talmud bezeugt und nach welcher sich auch die deutschen und französischen Handschriften richten, folgen sich die drei großen Propheten in der Ordnung: Jeremia, Ezechiel, Jesaja. Daraus wird geschlossen, daß diese Ordnung chronologische Gründe habe und daß Jesaja wegen seines am Ende des Exils verabfaßten zweiten Theils nach Ezechiel gestellt worden sei.

Ad 1. a. Wenn es bewiesen wäre, daß es entweder einen persönlichen Gott überhaupt nicht gibt, oder daß doch wenigstens der persönliche Gott, wenn es einen gibt, niemals auf direkte, übernatürliche Weise in den Gang der Weltgeschichte eingegriffen hat, — dann allerdings könnte Jesaja der Verfasser der Kapp. 40—66 nicht sein. Denn dann gäbe es keine Weißagung im übernatürlichen, wunderbaren Sinne. Es gäbe dann höchstens gesteigertes Ahnungsvermögen oder gesteigerte Kombinationsgabe. Das ist der Standpunkt derjenigen, deren Bestreben mehr oder weniger bewußt darauf gerichtet ist, soviel als möglich Gott los zu werden, die Welt ohne Gott zu erklären und ohne Gott blos unter der Herrschaft der abstrakten, unabänderlichen Naturgesetze zu leben. Hier stehen sich also zwei Grundanschauungen gegenüber, welche sich nie werden vereinigen können. Alle dialektische Demonstration ist da unnütz. Freilich ein unmotivirtes, willkürliches Eingreifen Gottes wird niemand zugeben, der auf dem Standpunkte des maßvollen, biblischen Theismus steht. Aber nach der Schrift gibt es ja doch über der gegenwärtigen, irdisch-zeitlichen eine höhere, ewige Naturordnung. Die irdisch-zeitliche Naturordnung ist charakterisirt durch die Disharmonie von Geist und Leib. Die höhere Naturordnung beruht auf der Harmonie derselben. Die niedere Stufe soll den Durchgang bilden zu der höheren. Dies ist nur dadurch möglich, daß letztere in die erstere eingeht, um theils das Gericht über dieselbe vorzubereiten, theils die neuen Lebenskeime in ihr niederzulegen. Wunder und Weißagung, wie dieselben im Organismus der Heilsgeschichte als beglaubigte Thatsachen vorkommen, sind die zwar nicht höchsten aber ersten Spuren jener überirdischen Geistesmacht, welche einerseits die Materie, andrerseits Zeit und Raum überwindet, um den göttlichen Liebesrathschluß anzukündigen und stufenweise zu realisiren. Unter all den Männern nun, deren die göttliche Liebe im Alten Bunde zu diesem Zwecke sich bediente, nimmt Jesaja die erste Stelle ein. Er sieht zuerst Aram und Ephraim gegen die Theokratie heranziehen, erkennt aber sofort ihre Unschädlichkeit. Drohend erhebt sich hinter ihnen Assur. Aber bald sieht der Prophet, daß auch Assur der Theokratie nicht schaden wird, vielmehr an derselben zu Schanden werden muß. Erst die dritte Weltmacht (Aram-Ephraim als die erste gerechnet), welche unmittelbar hinter Assur vor dem Blicke des Propheten auftaucht, Babel, erkennt er als das zum nächsten großen Strafgerichte über die äußere Theokratie berufene Werkzeug. Babel war Ninive's Nebenbuhler. Sie kämpften harte Kämpfe, bis zuerst Babel, dann aber doch wieder Ninive unterlag. Man sagt nun, Jesaja habe nie die Wegführung Israels in die babylonische Gefangenschaft geweißagt. Es war dies allerdings nicht seine Aufgabe. Diese Partie der Zukunftsgeschichte gehörte seinen Nachfolgern Zephania und Jeremia. Aber doch war ihm jene Bestimmung Babels nicht unbekannt. Denn er spricht sie Kap. 39, 6 f. mit zwar kurzen aber doch deutlichen Worten aus. Und selbst wenn Jesaja nicht Verfasser der Quellenschrift sein sollte, aus welcher die Kapp. 36—39 geschöpft sind, so berechtigt uns dies nicht zu bezweifeln, daß er jenen Kap. 39, 6 f. berichteten Ausspruch gethan habe. Ohne Babel zu nennen wird eine Exilszeit theils vorausgesetzt, theils direkt dem Lande und Volke verkündigt Kap. 1, 27; 5, 5 f.; 13, 26 ff.; 6, 11. 12; 10, 5 ff.; 12, 20 f.; 11, 11; 30, 12. Und weißagt denn nicht auch schon Micha, Jesaja's Zeitgenosse, Kap. 4, 10 die Wegführung nach Babel mit deutlichen Worten? Es heißt da: „Krümme dich und kreiße, Tochter Zion, wie die Gebärende! Denn nun wirst du ausziehen aus der Stadt und auf dem Felde wohnen und sollst bis Babel kommen. Daselbst wirst du errettet werden; da wird dich der Herr erlösen aus der Hand deiner Feinde.“ Niemand hat noch meines Wissens diese Worte als unecht angefochten. Was nun Micha sah, konnte das nicht auch Jesaja sehen? Wir sehen also, daß der Prophetie in Jesaja's Zeit das babylonische Exil als Thatsache der Zukunft bereits wohl bekannt war. — Jesaja's Hauptaufgabe aber war, die gesammte, große Heilszeit zu verkündigen, welche mit der Befreiung aus dem Exile beginnt und bis ans Ende der Tage reicht. Denn obgleich Jesaja weder Israel noch den

Heiden gegenüber die ihnen drohenden göttlichen Gerichte verschweigt, so ist doch Heilsverkündigung der eigentliche Hauptinhalt seiner Rede. Insbesondere charakterisiren ja schon die Anfangsworte Kap. 40, 1 den zweiten Theil als „Trostbuch“ (ספר נחמות s. Fürst Kan. d. A. T. S. 15). Er macht damit seinem Namen (יְשַׁעְיָהוּ salus Jovae) Ehre, und schon der Talmud drückt den Unterschied zwischen den drei großen Propheten so aus, daß er sagt, das Buch des Jeremia sei כוליה חורבנא, das des Ezechiel רישיה חורבנא וסופיה נחמתא, das des Jesaja aber כוליה נחמתא (vgl. Fürst a. a. O.). Während die übrigen Propheten mehr nur einzelne Partien größeren oder kleineren Umfangs, der näheren oder ferneren Zukunft angehörig, zu beleuchten berufen sind, steht Jesaja als der große Hauptprophet in der Mitte und läßt das Licht seines prophetischen Wortes auf den großen, weiten Umfang der gesammten Heilszukunft fallen, die für ihn mit der Befreiung aus dem Exile beginnt. Wie der breite Hauptstrom zu den schmäleren Nebenarmen, wie ein großes Hauptgebäude zu den vorliegenden, flankirenden und nach rückwärts abschließenden Gebäuden sich verhält, so verhält sich die Prophetie Jesaja's zu der der übrigen Propheten. Es ist deshalb nicht richtig zu sagen, daß Jesaja nur im Exile lebe und daß sein Blick über den Horizont dieser Geschichtsperiode nicht hinausreiche. Jesaja ist sich ebensowohl bewußt, daß er weißage, d. h. daß das Exil auch ihm zukünftig sei (vergl. Kap. 41, 9; 48, 6. 16; 52, 5; 56, 10—57, 21 und die Erklärung zu d. Stt.), als er sich bewußt ist, daß die Exilszeit nicht die Schranke für seinen weißagenden Blick bildet. Er unterscheidet ja aufs deutlichste drei Hauptstufen der von ihm geschauten Zukunftsgeschichte. Der Knecht Jehova's paßt weder in die Zeit des Cyrus, noch in die der neuen Kreatur. Er paßt nur mitten zwischen beide hinein als die Vermittlung beider. Denn ohne den Knecht Jehova's würde das zurückgekehrte Israel unmöglich bis zu der Stufe der neuen Kreatur emporsteigen können. Man könnte ebensogut behaupten, der Verfasser der Kapp. 40—66 sei unter dem Kreuze Christi gestanden und habe die Schriften Pauli gelesen, mithin seien wenigstens die Kapp. 52—55 erst in der Zeit nach Christus verfaßt, als man behaupten kann, dieser Verfasser habe im Exile gelebt. Denn er redet von den Leiden des Knechtes, von der Frucht derselben und von dem dadurch bedingten neuen Heilswege nicht weniger deutlich als er von der Erlösung Israels aus dem Exile spricht. Hat doch sogar Duhm (a. a. O. S. 291) erkannt, daß die Anschauung des Deuterojesaja sehr nahe mit der des Apostel Paulus zusammenkommt. — Dagegen wird nun aber eingewendet, die Nennung des Namens Cyrus und die Schilderung spezifisch exilischer Verhältnisse (vgl. Kap. 64, 9—11; 63, 3b—5a; 65, 11 u. 12; 65, 25; 66, 3b—6; 66, 17) beweise, daß wir hier nicht Weißagung, sondern spezielle Prädiktion vor uns hätten. Da solche nicht möglich sei, könne nur ein Zeitgenosse des Exils Verfasser der Kapp. 40—66 sein. Dies führt mich auf die Frage nach dem ethischen Charakter der echten Prophetie und sodann auf die andere Frage, ob die Kapp. 40—66 dem von mir selbst behaupteten Unterschiede zwischen Weißagung und Prädiktion entsprechen.

b. Allerdings muß uns die Nennung des Namens Cyrus (Kap. 44, 28; 45, 1) in hohem Grade befremden. Beachten wir aber vor allem den Zusammenhang, in welchem diese Nennung stattfindet. In der ersten Enneade (Kapp. 40—48) hat der Prophet seinen Blick auf eine zweifache Befreiung seines Volkes gerichtet: auf die leibliche aus der Gefangenschaft des Exils, und auf die geistliche aus den Banden des Götzendienstes. Letztere sucht er dadurch herbeizuführen, daß er seinem Volke die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Götzen und der alleinigen Gottheit Jehova's beibringt. Zu diesem Behufe argumentirt er so: Weißagen und Erfüllen steht nur dem allwissenden und allmächtigen Gott zu. Es ist Gottheitsprobe, welche die Götzen nicht zu bestehen vermögen. Ich verkündige euch nun, lange bevor die Strafe des Exils auch nur ihren Anfang genommen hat, daß Israel aus demselben befreit werden wird durch einen Fürsten, der den Namen Kores tragen wird. Erfüllt sich diese Weißagung nicht, dann möget ihr an der Gottheit Jehova's zweifeln. Erfüllt sie sich aber, dann erkennet, daß der Herr Gott ist. — Siebenmal stellt der Prophet mit größtem Nachdruck diesen Syllogismus auf. Er will offenbar, daß man denselben nicht für blos rhetorischen Zierrat, sondern daß man ihn für ernstgemeint halte und die praktische Probe damit mache. Man stelle sich nun vor, der Verfasser unserer Kapitel sei ein Zeitgenosse des Kores gewesen und habe diese Weißagung nur fingirt, so wäre das doch eine nichtswürdige Komödie. Dieser angebliche Prophet wäre ein Betrüger, der den Namen Gottes in gotteslästerlicher Weise mißbraucht hätte. Denn wenn Kores schon da, und alles das, was von ihm bei Jesaja geweißagt wird, schon geschehen oder doch im Begriffe war, zu geschehen, dann entbehrt jene Argumentation ihres Fundaments. Jehova weißagt dann nicht, sondern ein Betrüger gibt vor, in seinem Namen Dinge zu weißagen, die in der That nicht zukünftig sondern vergangen sind. Die angebliche Weißagung wäre dann ein Produkt nicht des Heiligen Geistes, des Geistes der Wahrheit, sondern

des Geistes der Lüge. Wollte man auch annehmen, daß jener angebliche Prophet doch nur einen guten Zweck durch ein sittlich verwerfliches Mittel habe erreichen wollen, daß also seine fraus eine pia fraus gewesen sei, so ist damit nichts gewonnen. Ein wahrhaft frommer Israelit konnte unmöglich den Glauben an Jehova durch das Mittel stützen wollen, durch welches der Feind Jehova's, der Satan, seine Erfolge erzielt, — durch die Lüge! — Ein Mensch aber, der fähig ist, durch grobe Lüge den Namen Gottes zu entheiligen, kann nicht gleichzeitig das Interesse haben, daß der Name Gottes geheiligt werde. Ein solcher Mensch ist ein innerer Widerspruch. Man wird hier unwillkürlich an die Worte Christi erinnert: „Wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er in sich selbst uneins; wie kann dann sein Reich bestehen?" (Matth. 12, 25 ff.). Und wie stimmt zu dieser Lügen-Prozedur der sittliche Charakter unserer Weißagung im allgemeinen? Jedermann bekommt den Eindruck — und die modernen Kritiker können ihn selbst nicht verleugnen —, daß durch die ganze Weißagung ein Geist hohen sittlichen Ernstes gehe! Sittliche Einwirkung auf die Hörer und Leser soll ja der Hauptzweck der Prophetie sein. Wie stimmt nun Christus mit Belial? Vergl. Stier, Jesaja, nicht Pseudo-Jesaja, S. XLVI. F. A. Löwe, Weißagung und Weltgeschichte, Zürich, 1868. S. 13. Unbegreiflich ist es, wie ein Mann wie Düsterdieck (d. Pr. Jesaja, ein Vortrag, Jahrb. f. deutsche Theol. XVIII. 3, S. 386 ff.) behaupten kann, daß der Verfasser von Kapp. 40—66 mitten in der ungeheuren, durch Cyrus herbeigeführten, Krisis gestanden (a. a. O. S. 401) und doch zugleich die Weißagung produzirt habe, welche „das Allerheiligste nicht nur unseres prophetischen Buches, sondern des ganzen Alten Testamentes" sei. Kann denn der, welcher in siebenfacher Wiederholung eine Weißagung auf Cyrus fingirt hat, zugleich der Dolmetsch des Allerheiligsten der göttlichen Offenbarung sein?

c. Aber man hält mir entgegen, daß eben doch der Name Cyrus eine ganz spezielle Prädiktion sei, ebenso wie jene anderen Züge speziellen Exil-Lebens, die uns in den drei letzten Kapiteln entgegentreten. Der Name Cyrus ist nun aber nicht ein Name wie jeder andere. Cyrus steht nach der Auffassung unseres Propheten an der Spitze der Heilszeit. Er repräsentirt den großen Wendepunkt in der Geschichte Israels, mit welchem das „Zurückkehren" (שׁוּב) des heiligen Volkes beginnt. Der Name des Mannes, der diese hohe und wichtige Stellung einnimmt, ist kein untergeordneter, kleiner Nebenpunkt, den man aus der Ferne nicht sehen kann. Dieser Name steht vielmehr in so großen, hellleuchtenden Zügen in der Geschichte, selbst in der Profangeschichte, da, daß wir ihn mit zu den großen Hauptkonturen rechnen müssen, welche nach unserer Darlegung allein Gegenstand der Weißagung sein können. Sollte ich mich aber mit dieser Ansicht im Irrthum befinden, so würde doch nur der Name Cyrus allein preisgegeben werden müssen. Wir müßten dann annehmen, daß Kap. 44, 28 an der Stelle von לְכוֹרֶשׁ ein anderes Wort stand, und daß Kap. 45, 1 das Wort לְכוֹרֶשׁ entweder einfach eingeschoben (was die Konstruktion erlaubt), oder an die Stelle eines anderen Wortes gesetzt worden ist. Wir müßten dann aber freilich auch zugeben, daß die Worte בְּשִׁמֶךָ אֲכַנְּךָ (Kap. 45, 4), welche offenbar jene Namen-Nennung voraussetzen, von der Hand des Interpolators eingeschaltet worden sind. Damit würde die Hauptsache, die Weißagung auf den Erlöser aus Osten, unberührt stehen bleiben. Der Vorwurf der Lüge träfe nicht den wirklichen Urheber der Weißagung, sondern nur einen unberufenen Eindringling. Aber obgleich ich zugestehe, daß dieser Punkt der schwierigste ist, so glaube ich doch nicht, daß sachliche Gründe zur Annahme dieser Fassung nöthigen werden. —

d. Was nun aber diejenigen Spuren exilischer Abfassung betrifft, welche in den drei letzten Kapiteln namentlich in den Stellen Kap. 64, 9—11; 65, 3 b—5 a; 65, 11 u. 12; 65, 25; 66, 3 b—6; 66, 17 sich finden, so sind dieselben dreifacher Art. Im allgemeinen muß ich vorausschicken, daß die letzte Enneade (Kapp. 58—66) nicht die Feile der letzten Vollendung von der Hand des Propheten scheint erhalten zu haben. Vielleicht hat ihn der Tod überrascht. Er scheint mehr nur die Materialien hinterlassen zu haben. Wenigstens muß uns befremden, daß der Stoff nicht mehr wie in den beiden vorhergehenden Enneaden zu 9 deutlich unterscheidbaren Reden geordnet ist. Wir finden wohl 9 Kapitel aber nur 5 Reden. Vgl. unten die Einleitung zu den Kapp. 58—66. Schon dieser Zustand des ursprünglichen Textes provozirte und erleichterte die Arbeit eines Interpolators. Solche Interpolationen finde ich nun, wie gesagt, von dreifacher Art. In Bezug auf die erste Art muß ich vor allem daran erinnern, daß auf die Bitte des Volkes, der Herr möge doch gedenken, daß **alle** Israeliten sein Volk sind (Kap. 63, 7—64, 9), geantwortet wird: weder sollen alle Israeliten selig, noch sollen alle verworfen werden (Kap. 65). Der Prophet deutet damit an, daß in der Zeit, wo die Erlösung beginnen wird, also am Ende des Exils, eine Scheidung in Israel sich vollziehen wird. Und diese Scheidung hat, als die Erlaubniß zur Rückkehr von Cyrus gegeben war, wirklich stattgefunden. Der Gegensatz zwischen den Apostaten und den treu gebliebenen Israeliten trat mit aller Schärfe her-

vor. Den Gesinnungen, welche infolge dieses Gegensatzes die letzteren gegen die ersteren erfüllten, Ausdruck zu geben, war durch den ursprünglichen Inhalt der letzten drei Kapitel passende Gelegenheit geboten. Deshalb finden wir in diesen Kapiteln jene so spezifisch exilisch gefärbten Stellen, welche allerdings, wenn sie echt wären, als speziellste Prädiktion gefaßt werden müßten. Zu diesen gehören die Stellen Kap. 65, 3 b—5 a; 65, 11 und 12; 66, 3 b—6; 66, 17. — Eine zweite Art von Interpolation finde ich in der Stelle Kap. 64, 9—11. Hier wird in einer Weise von dem Zustande des heiligen Landes und der heiligen Stadt gesprochen, daß man sieht: die heiligen Orte müssen bereits wüste gelegen haben zu der Zeit, als diese Worte geschrieben wurden. Eine dritte, wiederum andersgeartete Interpolation finde ich Kap. 65, 25. Hier wird ein früherer Ausspruch des Propheten (vergl. Kap. 11, 6—9) in abrupter Weise wiederholt. Man sehe das Nähere hierüber unten in der Erklärung. Was die Stellen der ersten Art betrifft, so enthalten dieselben einerseits so genaue Details in Bezug auf babylonischen Götzendienst, andrerseits spricht sich in ihnen so intensiv frisch und lebendig jene Parteistimmung aus, daß die einen der Ansicht sind, der Prophet habe sich hier ganz in das Exil-Leben versetzt und dasselbe so deutlich wie seine wirkliche Gegenwart vor sich geschaut, die anderen aber, welche die Möglichkeit einer solchen Versetzung in die Zukunft leugnen, die Abfassung der betreffenden Stücke durch einen im Exil lebenden Verfasser behaupten. Ich theile weder die eine, noch die andere Ansicht. Die speziellen Züge der Zukunft wahrzunehmen, ist nicht die Sache der Weißagung; „Bilder aus dem Exulanten-Leben“ zu geben, war nicht Sache Jesaja's. Andrerseits erweist sich die große Masse der Kapp. 40—66 doch so sehr als echte Weißagung, ja als die Krone der gesammten alttestamentlichen Prophetie, daß wir dieselbe gar keinem andern Urheber als dem Könige unter den Propheten, dem Jesaja, zuschreiben können. Wenn nun doch einzelne Stellen in den letzten Kapiteln die Spuren exilischen Ursprungs unverkennbar an sich tragen, so müssen sie spätere Zusätze zu der ursprünglichen Schrift des Jesaja sein. Dies gilt auch von den Stellen der zweiten und dritten Art. Jene sprechen von dem heil. Lande und Jerusalem, wie nur nach der Zerstörung durch Nebukadnezar davon gesprochen werden konnte. Diese (Kap. 65, 25) ist eine nur scheinbar passende, in der That aber dem Gedankengange des Propheten nicht entsprechende Wiederholung eines früheren jesajanischen Ausspruchs. Selbst Knobel und Diestel, welche doch, um das Ganze für unecht erklären zu können, von einzelnen Interpolationen sonst nichts wissen wollen, sind geneigt, die Stelle Kap. 65, 25 für „einen zusammenhangslosen Zusatz“ zu erklären. — Und die Stelle Kap. 66, 3 b—6 ist eine offenbar den Zusammenhang unterbrechende, durch Mißverständniß des Vorhergehenden veranlaßte Einschaltung. Hat aber e i n e Einschaltung stattgefunden, kann es nicht mehrere geben, auch wenn die Naht nicht bei allen gleich deutlich erkennbar ist? — Ich habe die Stellen Kap. 64, 9—11; 65, 3 b—5 a; 65, 11 u. 12; 65, 25; 66, 3 b—6; 66, 17 mit Bestimmtheit für Einschaltungen erklärt. Ich gestehe aber, daß ich diese Stellen nur für die am deutlichsten als interpolirt erkennbaren halte. Wie oben bemerkt, scheint mir der Prophet die letzte Enneade nicht in vollständig ausgearbeiteter Gestalt hinterlassen zu haben. Gerade hierdurch wurde ein Späterer veranlaßt, die vollendende Hand anzulegen. Das Wahrscheinlichste ist, daß dies der letzte Redaktor des Werkes gethan hat. So kann es wohl sein, daß wir die letzten Kapitel nur noch in einer mehr oder weniger überarbeiteten Gestalt vor uns haben. Wo die Grenze ist zwischen der Arbeit des Propheten und der des Ueberarbeiters, wird wohl niemals ganz ermittelt werden können.

Ad 2. a. Man sagt, es bestehe zwischen Jesaja und unserem Verfasser „eine große Verschiedenheit des Geistes und der Ansichten“. Betrachten wir diese angebliche Verschiedenheit, wie sie in der neuesten von Diestel revidirten Ausgabe des Knobel-schen Kommentars spezifizirt wird. Zuerst soll der Verfasser die überschwänglichsten Erwartungen in Betreff des Heimzugs hegen: Kap. 41, 18 f.; 43 19 f.; 48, 21; 49, 10 f. Diese Stellen verheißen sämmtlich den Rückkehrenden Ueberfluß an Wasser und stehen in mehr oder weniger direkter Beziehung zu 2 Mos. 17, 6 (vergl. besonders Kap. 48, 21). Niemand ist berechtigt, zu sagen, daß der Verfasser sie in Bezug auf den Rückweg aus dem babylonischen Exil buchstäblich verstanden wissen wollte. Hat er aber zugleich eine zweite, noch in ferner Zukunft liegende Rückkehr im Auge gehabt, so wird eben die Zukunft lehren, ob die Erwartungen in Bezug auf diese überschwänglich sind. In keinem Fall sind sie überschwänglicher als das, was Jesaja von derselben Rückkehr Kap. 11, 15 sagt, wo er von der Austrocknung des Schilfmeers und der Zerschlagung des Euphrat in sieben seichte Rinnsale redet. — Zu den überschwänglichen Erwartungen soll auch gehören, was der Verfasser vom neuen Himmel und der neuen Erde (Kap. 51, 6; 65, 17; 66, 22; 60, 19 f.), von der Pracht und dem Reichthum des neuen Jerusalems (Kap. 54, 12; 60, 1 ff.; 66, 12), von dem zu erwartenden hohen Alter der Juden (Kap. 65, 20) und ihrem Verhältniß zu den Heiden (Kap. 49, 22 f.; 60, 9. 10. 12; 61, 5 f.; 53, 11)

sagt. Dies alles soll dem natürlicheren Sinne Jesaja's fremd sein. Aber liegen denn nicht die Keime zu dem allen schon in den ersten 11 Kapiteln des Buches? Daß das Prinzip der Welterneuerung schon in Stellen wie Kap. 2, 2 ff.; 4, 2 ff. ausgesprochen ist, haben wir schon oben gezeigt (vergl. besonders S. 51 die Bemerk. über den צֶמַח ה׳). Kann man Herrlicheres von dem Zion der Zukunft sagen, als Kap. 2, 3; 11, 9 gesagt wird? Oder ist das hohe Alter, wovon Kap. 65, 20 die Rede ist, nicht eine Konsequenz desselben neuen höheren Lebensprinzips, von dessen Wirkung in der unpersönlichen Kreatur Kap. 11, 6 ff. die Rede ist? Was endlich an den genannten Stellen über das Verhältniß Israels zu den Heiden gesagt wird, das wurzelt doch alles in dem, was der Prophet schon Kap. 2, 2 ff.; 9, 2 ff. 7; 11, 10 ff. ausgesprochen hat. — Knobel macht ferner geltend, daß auch die Bezeichnung Juda's und Jerusalems als Heiligthum (Kap. 48, 2; 52, 1; 63, 18; 64, 4) die spätere Zeit beurkunde. Es ist allerdings wahr, daß der Ausdruck עִיר הַקֹּדֶשׁ außer Kap. 48, 2; 52, 1 nur noch Dan. 9, 24; Neh. 11, 1. 18 vorkommt. Aber der Ausdruck ist doch so natürlich, hat so wenig Spezifisches, daß man sein seltenes Vorkommen in der Literatur als etwas Zufälliges betrachten muß. Ist es befremdend, daß der Ausdruck überhaupt so selten vorkommt, so wird eben hierdurch das Gewicht des Umstandes vermindert, daß er bei Jesaja II. zum erstenmale sich findet. Hat Jesaja den Ausdruck nicht erfunden, so ist er eben der erste, von dem eine den Ausdruck enthaltende Aufzeichnung in unsere Hände gekommen ist. Was die Stellen Kap. 63, 18 und 64, 9 betrifft, so gehören vielleicht beide, gewiß die letztere, dem Ueberarbeiter an. — Auf eine spätere Zeit soll auch das Werthlegen auf die Beobachtung des Sabbats hinweisen (Kap. 56, 2 ff.; 58, 13). Wenn nun auch zugestanden werden muß, daß weder in den geschichtlichen noch in den prophetischen Büchern der älteren Zeit des Sabbats häufig Erwähnung geschieht, so war doch die Institution als eine uralt heilige bekannt und anerkannt (vgl. Amos 8, 6; 2 Kön. 4, 23 vgl. Schultz alttestl. Theol. I, S. 216). Sie wurden aber wie die meisten Gebote des Gesetzes von dem götzendienerischen Israel schlecht beobachtet. Jesaja stellt in den Kapp. 56 und 58 eine Zeit in Aussicht, in welcher der neue Heilsweg, von dem Kap. 54 u. 55 die Rede ist, seine herrlichen Früchte tragen wird. Darf es uns nun Wunder nehmen, wenn der Prophet unter diesen Früchten besonders die Heilighaltung des Sabbats hervorhebt, da diese ja das augenfälligste Zeichen der allgemeinen Herrschaft des Jehovakultus und der Ueberwindung des Götzendienstes war? — Vorstellungen von einem sich um die Erde wenig kümmernden Gotte, wie sie Kap. 40, 27; 47, 10; 49, 14; 57, 15 angeführt werden, sollen nur in den jüngeren Büchern des Alten Testaments vorkommen. Aber findet sich denn diese Vorstellung — abgesehen von andern Stellen wie Ps. 9, 19; 10, 1; 13, 2 — nicht schon in der anerkannt jesajanischen Stelle 29, 15 f.? — Was soll man ferner dazu sagen, daß Knobel die Bestreitung der Götzen mit Gründen und die Apologie für Jahve als alleinigen Gott (Kap. 40, 12 ff.; 41, 21 ff.; 43, 9 ff.; 44, 6 ff.; 45, 11 ff.; 46, 1 ff.; 48, 3 ff.), sowie den Beweis für Jahve's Gottheit aus Weißagung und Erfüllung (Kap. 41, 21 ff.; 43, 9 ff.; 44, 7 f.; 45, 19. 21; 46, 10; 48, 3 ff.), den Knecht Jahve's (Kap. 52, 13 ff.) und die Vorstellung von einer stellvertretenden Straferduldung (Kap. 53, 4 ff.; 57, 1) für „Lieblingsgegenstände" des Verfassers erklärt, die bei Jesaja nicht vorkämen? Wir werden unten zeigen, daß die Dialektik, mit welcher der Prophet gegen die Götzen und für Jehova auftritt und die keimartig schon Kap. 2, 20; 30, 22; 31, 7 sich findet, keineswegs einem bloßen unwillkürlich sich vordrängenden Lieblingsgegenstande gilt, sondern daß dieselbe an jenen Stellen ganz der praktischen Tendenz entspricht, das am Ende des Exils hierfür reife Volk aus den Banden des Götzendienstes vollends zu befreien. Der „Knecht Jahve's" ist ebensowenig ein bloßer Lieblingsgegenstand. Einzigartig steht dieser Begriff unter allen Umständen da. Wenn Jesaja nicht Verfasser der Kapp. 40—66 ist, so ist der עֶבֶד ה׳ eben diesem Verfasser eigenthümlich, denn anderwärts kommt er nicht vor. Aber gerade in den anerkannt echten Kapiteln Jesaja's finden sich die Keime auch dieses Begriffes. Dahin gehört schon der צֶמַח ה׳ Kap. 4, 2; ganz besonders aber der חֹטֶר מִגֶּזַע יִשָׁי Kap. 11, 1, auf welche Stelle Kap. 53, 2 ganz offenbar Bezug genommen wird. Dazu kommt noch, daß das Wort גֶּזַע außer Kap. 11, 1 nur noch Kap. 40, 24 und Hiob 14, 8 vorkommt. Die Vorstellung von einer stellvertretenden Straferduldung liegt bereits dem gesammten Opferkultus zu Grunde (vergl. Kap. 53, 7), und daß die Idee auch in das Volksbewußtsein aufgenommen und weiter entwickelt war, beweisen Aussprüche wie der des Propheten Micha, des Zeitgenossen Jesaja's, der Kap. 6, 7 von der Dahingabe des erstgebornen Sohnes als Sühnopfer spricht. Sollte also diese Idee Jesaja fremd gewesen sein? Sollte sie auf exilisches Zeitalter hindeuten? Und mußte denn Jesaja nothwendig davon sprechen, bevor er daran ging, das Bild des עֶבֶד ה׳ prophetisch zu entwerfen? — Endlich soll ein Widerspruch darin bestehen, daß unser Verfasser eine Theokratie ohne

König erwartet, während Jesaja einen König nicht entbehren will (Kap. 9, 5; 11, 1; 32, 1; 33, 17). Es ist nun allerdings richtig, daß in unsern Kapiteln der verheißene Erlöser nie König genannt wird. Offenbar vermeidet der Prophet das Wort, aber die Sache hat er. Denn es werden doch diesem Erlöser königliche Werke und königliche Ehren im reichsten Maße beigelegt. Es heißt von ihm, daß er auf Erden Recht und Gesetz anrichten (Kap. 42, 4; 51, 4) und die Völker richten wird (Kap. 51, 5; 63, 1—6). Er wird auch Licht und Heil der Heiden sein (Kap. 49, 6), und alle Könige der Heiden werden ihm huldigen als dem Fürsten und Gebieter der Völker (Kap. 55, 4 ff.; 49, 7; 60, 2 f. 10 ff.; 52, 15; 53, 12. Vergl. Kap. 61, 2—5 u. d. Erkl.). Man kann sich nur wundern, daß dem, welcher über allen Königen sein wird, nicht selbst der Königstitel gegeben wird. Aber gerade hierin scheint auch die Lösung des Räthsels zu liegen. Dem Propheten schien der Titel מֶלֶךְ zu gering und zu mißverständlich. Man hätte meinen können, der Erlöser werde nur ein König sein von demselben Genus wie die andern, nur etwa eine höhere Spezies dieses Genus. Der Prophet weiß aber, daß dieser נָגִיד, wie er ihn Kap. 55, 4 nennt, von den übrigen Königen toto genere verschieden sein wird. Wird er doch einerseits als der verachtete Knecht (scheinbar) tief unter ihnen und andrerseits um der Ausdehnung, Macht und Herrlichkeit seines Reiches willen unendlich hoch über ihnen stehen. So daß man sagen kann: der Titel מֶלֶךְ schien dem Propheten weder zu der Niedrigkeit noch zu der Hoheit des Knechtes zu passen.

Ad 2. b. Was die Schreibart und den Sprachgebrauch betrifft, so wird zwar zugestanden, daß unser Verfasser auch in diesen Beziehungen große Aehnlichkeit mit Jesaja habe. Knobel sagt: „Der Verfasser schreibt zwar wie Jesaja sehr begeistert, feurig und lebhaft, aber viel fließender und glätter, zugleich auch breiter und weitschweifiger.“ — Fürst (Gesch. d. bibl. Lit. II, S. 643) sagt von dem Unbekannten, daß er „unter den späteren Propheten in Bezug auf Klassizität die hervorragendste Stelle einnimmt.“ Hierin liegt eigentlich ein Widerspruch, denn Klassizität findet sich überhaupt nur in der Glanzperiode einer Sprache, nicht bei den Epigonen. Fürst gibt mit diesem Ausdruck unwillkürlich zu verstehen, daß die Kapp. 40—66 noch zu den klassischen Erzeugnissen der hebräischen Literatur gehören. Auch Umbreit (in Herzogs R.-E. VI, S. 518) sagt: „wäre wirklich der Sohn des Amoz auch Verfasser des letzten Buches, so hätte er nicht blos in Bezug auf die Form, sondern auch in der Vollkommenheit des prophetischen Geistes . . . den höchsten Gipfel erreicht“. Und auf der folgenden Seite nennt er den Verfasser der Kapp. 40—66 „den wiedererstandenen Jesaja in einem neuen Leibe des Geistes.“ Also finden wir auch hier wieder das Zugeständniß, daß die Kapp. 40—66 auch in Bezug auf die „Form“ oder „den Leib“ zu den großartigsten Produkten des hebräischen Geistes gehören. Und diese Schrift, welcher man den Ruhm der Klassizität auch in der Form nicht versagen kann, soll doch nicht in der Periode der Klassizität sondern zu einer Zeit entstanden sein, wo das Hebräische bereits im Begriffe war, als lebende Sprache zu verschwinden? Die exilischen Psalmen, Haggai, Sacharja, Esra, Daniel, die Chronik wären die Bücher, welche der Zeit nach unseren Kapiteln zunächst stehen würden. Welch ein Unterschied ist aber zwischen jenen und diesen bezüglich des Sprachcharakters im allgemeinen! Dieser großen Hauptdifferenz gegenüber können die verhältnißmäßig wenigen Einzelheiten, welche man als Zeugnisse des exilischen Ursprungs geltend macht, nicht in Betracht kommen. Wenn man bedenkt, wie vielseitig der Geist Jesaja's ist und wie er die Form dem Inhalt zu akkommodiren versteht, so kann es nicht befremden, wenn er den ganzen ihm zu Gebote stehenden Wortvorrath ausnützt, demgemäß also auch zuweilen in die Volkssprache, in verwandte Dialekte, ja in fremdes Sprachgebiet hineingreift und hie und da mit rhetorischer Kunst, deren Feinheit wir nicht einmal immer zu verstehen und zu würdigen im Stande sind, sich Abweichungen von der normalen Ausdrucksweise erlaubt. Gewiß ist auch mancher Ausdruck, der nur noch bei Späteren vorkommt, auf Jesaja als seine Quelle zurückzuführen. Dazu kommt nun noch, daß Jesaja die Kapp. 40—66 jedenfalls in der letzten Zeit seines Lebens geschrieben hat, daß also vielleicht ein Zeitraum von 40 oder mehr Jahren seine letzten schriftstellerischen Erzeugnisse von den frühsten trennt, und daß der vielfach neue Inhalt naturgemäß auch eine entsprechend neue Form bedingte. „Wie der Gegenstand es fordert, steht ihm jede Art der Rede und jeder Wechsel der Darstellung leicht zu Gebote, und das gerade begründet hier seine Größe sowie überhaupt einen seiner hervorragendsten Vorzüge“, sagt Ewald von dem (echten) Jesaja (Proph. d. A. B. I, S. 173, vergl. Hengstenberg, Christol. II, S. 213). Und doch will man ohne alle Berücksichtigung dieser anerkannten Eigenthümlichkeit Jesaja's und trotz der anerkannt im allgemeinen vorhandenen Verwandtschaft in Bezug auf die Form die Kapp. 40—66 dem Jesaja absprechen! Ich füge noch hinzu, daß manches, was man als Beweis der Differenz geltend macht, auf die Rechnung der wenigen Interpolationen kommt, die ich glaube annehmen

zu müssen (s. d. Erkl.). So könnte ich eigentlich der Mühe überhoben sein, in Bezug auf Schreibart und Sprachgebrauch näher in die Beurtheilung der einzelnen geltend gemachten Punkte einzugehen. Doch will ich einige dieser Punkte beispielsweise erörtern, um zu zeigen, wie wenig zuverlässig die kritischen Resultate sind. So macht Knobel geltend, daß der Verfasser häufig des Nachdrucks halber die Worte verdopple d. h. die rhetorische Figur der Anadiplose oder Epanalepsis anwende. Er verweist dieserhalb auf die Stellen Kap. 40, 1; 41, 27; 43, 11. 25; 48, 11. 15; 51, 9. 12. 17; 52, 1. 11; 57, 6. 14. 19; 62, 10; 65, 1. Aber diese Redeform findet sich auch in den anerkannt echten Stücken nicht selten: Kap. 8, 9; 18, 2. 7; 21, 11; 28, 10. 13; 29, 1. Nehmen wir noch hinzu, daß dieselbe auch in den angefochtenen Stücken des ersten Theils (Kap. 15, 1; 21, 9; 24, 16; 25, 1; 26, 3. 5. 15; 27, 5; 38, 11. 17. 19) vorkommt, so werden wir nur sagen können, daß dieselbe überhaupt eine, der Lebhaftigkeit seines Geistes entsprechende Eigenthümlichkeit unseres Propheten ist. — In unsern Kapp. finden sich „eine Menge Ausdrücke, welche entweder blos bei ihm oder doch nur noch in den spätern Büchern sich finden und größtentheils aus dem Aramäischen erklärt werden müssen", sagt Knobel S. 335. Was die vielen ἅπαξ λεγόμενα betrifft, so haben dieselben an sich gar keine Beweiskraft. Denn auch in den nicht angefochtenen Stücken finden sich solche in großer Anzahl. Ihr Gebrauch erklärt sich daraus, daß der Prophet den gesammten Wortschatz seiner Sprache vollständig beherrscht und deshalb auch, um irgend eine Gedankenwendung passend zu bezeichnen, in uns sonst unbekannte Regionen des Sprachgebietes hineingreift. Wenn manche von diesen Ausdrücken bei Jesaja nur einmal und außerdem nur noch bei Späteren sich finden, so wäre erst zu beweisen, daß diese Späteren die Ausdrücke nicht aus Jesaja geschöpft haben. Was aber das betrifft, daß jene Ausdrücke größtentheils aus dem Aramäischen zu erklären seien, so ist in sehr vielen Fällen die Etymologie zweifelhaft. Es ist aber auch gar wohl möglich, daß die betreffende Wurzel im aramäischen Sprachzweige stärker, im hebräischen schwächer sich entwickelt hat. Jesaja aber gebraucht eben, wie bemerkt, je nach Bedürfniß auch seltnere Worte, Sprach- und Rede-Formen. Belege für dieses alles bietet die Erklärung dar. Das Wort סְגָנִים (Kap. 41, 25), welches Knobel für ein persisches erklärt, ist jetzt mit aller Bestimmtheit als ein assyrisches nachgewiesen (vgl. Schrader, die Keilinschriften und das A. T. S. 254, 32; 270, 15; 279, 6). Im übrigen wolle man die von mir mit großer Mühe gefertigte Zusammenstellung beachten, welche sich am Schlusse findet. Dieselbe gewährt eine bequeme Uebersicht über den Sprachgebrauch der Kapp. 40 bis 66. Man erkennt daraus, welche Worte und Wortformen (auch — bis auf einen gewissen Grad — Redeweisen) in beiden Theilen, welche nur im zweiten Theil vorkommen, und welche absolute oder relative ἅπαξ λεγόμενα sind. Ich nenne aber absolute ἅπ. λεγόμενα solche Worte, welche außer der einen jesajanischen Stelle nirgends mehr vorkommen, relative ἅπ. λεγόμενα aber sind mir solche, welche zwar bei Jesaja nur einmal, außerdem aber noch öfter sich finden. — In diese Zusammenstellung sind mit Ausnahme solcher Worte, welche überhaupt nicht geeignet sind, irgend einen charakteristischen Unterschied zu markiren, alle vorkommenden Wörter aufgenommen. Ich habe dabei als zum ersten Theile gehörig alle diejenigen Wörter gerechnet, welche in den anerkannt echten Stücken vorkommen. Zum zweiten Theile habe ich alle angefochtenen Stücke auch des I. Theils gerechnet, also Kap. 13, 1 bis 14, 25; 21, 1—10; Kapp. 24—27; Kapp. 34 und 35; Kap. 36, 1—37, 20; 37, 36—38; Kapp. 38 und 39. Ich habe dadurch ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale der Kritik gelegt. Aber einerseits erforderte dies die wissenschaftliche Kampfesregel, welche verbietet, ex dubiis zu argumentiren. Andrerseits aber wird dieser Nachtheil aufgewogen durch den Vortheil, daß das Resultat, welches, wie mir scheint, für die Authentie der Kapp. 40—66 spricht, als ein um so gesicherteres erkannt werden muß. Freilich erhellt aus dieser Einrichtung der Uebersicht auch, daß mehrere der angefochtenen Stücke des I. Theils, namentlich die Kapp. 34—35 mit den Kapp. 40—66 sehr nahe verwandt sind, wie sie denn unzweifelhaft derselben Lebensperiode des Propheten angehören. Noch bemerke ich, daß die Zusammenstellung insofern kein genügendes Bild gibt, als sie zwar anzeigt, an welchen Stellen des Buches Jesaja jedes Wort vorkommt, nicht aber, wo dasselbe sich außerdem noch findet, also insbesondere nicht, ob ein Wort der älteren oder jüngeren Sprachperiode angehört. Der Raum erlaubte es nicht, diese Erweiterung eintreten zu lassen, doch hilft die Erklärung soviel als möglich dem Mangel ab. — In Summa: es wird aus der Zusammenstellung erhellen, daß die Kapp. 40—66 zwar allerdings in Bezug auf den Sprachgebrauch von den anerkannt jesajanischen Stücken nicht unbedeutend differiren, daß aber des Gemeinsamen doch so viel ist, daß in dieser Differenz keine genügende Berechtigung dafür liegt, diese Reden dem Propheten Jesaja abzusprechen. Man könnte mich vielleicht der Inkonsequenz deswegen zeihen, weil ich bei der Frage nach der Authentie der Klagelieder den Einzelheiten des Sprachgebrauches ein so be-

deutendes Gewicht für die Unechterklärung eingeräumt habe, während ich dies nicht thue bei den Kapp. 40—66. Aber ich bin der Ansicht, daß, abgesehen von dem Mindergewichte, welches mir die Einzeldifferenzen der Kapp. 40—66 im Vergleich zu denen der Klagelieder zu haben scheinen, der Gesammtcharakter der Kapp. 40—66 ebenso entschieden jesajanisch ist, als der Gesammtcharakter der Klagelieder als nicht jeremianisch erkannt werden muß. — Wenn ich nun in Bezug auf den Sprachgebrauch eine nicht unbedeutende Differenz zwischen dem ersten und zweiten Theile im allgemeinen anerkenne, so muß ich hier mit Nachdruck hervorheben, daß von dieser Differenz gerade das erste Kapitel unseres Buches resp. der erste Eingang eine merkwürdige Ausnahme macht. Denn dieses Kapitel trägt so deutliche Spuren der Verwandtschaft mit den Kapp. 40—66, daß man sagen muß: entweder ist Kap. 1 nicht von Jesaja, dann sind es auch die Kapp. 40—66 nicht, oder Kap. 1 ist jesajanisch, dann sind es auch die Kapp. 40—66. Nun bezweifelt niemand die Echtheit von Kap. 1. Ist aber diese anerkannt, so wird man sich, jene Verwandtschaft vorausgesetzt, auch für die Echtheit der Kapp. 40—66 entscheiden müssen. Daß nun wirklich eine solche Verwandtschaft stattfindet, möge man aus folgender Zusammenstellung ersehen, in welcher diejenigen Ausdrücke aufgezählt werden, die sich nur in Kap. 1 und in den Kapp. 40—66 (oder in den gleichzeitigen, gleichfalls für unecht erklärten Kapp. des I. Theils) finden:

אָבִיר 1, 24 — 49, 26; 60, 16.
אֹהֵב 1, 23 — 41, 8; 56, 10; 61, 8; 66, 10.
אֵילִים Terebinthen 1, 29 — 57, 5; 61, 3.
אֵילִים Widder 1, 11 — 34, 6; 60, 7.
בַּעַל 1, 3 — (16, 8); 41, 15; 50, 8.
בִּקֵּשׁ Pi. 1, 12 — 40, 20; 41, 12. 17; 45, 19; 51, 1; 65, 1.
בַּת צִיּוֹן 1, 8 — (16, 1); 37, 22; 52, 2; 62, 11.
גַּנָּה 1, 29. 30 — 61, 11; 65, 3; 66, 17.
דָּם Sing. 1, 11 — (15, 9); 34, 3. 6. 7; 49, 26; 59, 3. 7; 66, 3.
הִתְבּוֹנֵן 1, 3 — 14, 16; 43, 18; 52, 15.
חָבֵר 1, 23 — 44, 11.
חֹדֶשׁ 1, 13. 14 — 47, 13; 66, 23.
חָטָא Kal 1, 4 — 42, 22; 43, 27; 64, 4; 65, 20.
חֵלֶב 1, 11 — 34, 6. 7; 43, 24; 60, 16.
חֳלִי 1, 5 — 38, 9; 53, 3. 4. 10.
חָמַד 1, 29 — 44, 9; 53, 2.
חָפֵץ 1, 11 — 13, 17; 42, 21.
חָפֵר 1, 29 — 24, 23.
טוּב 1, 19 — 63, 7; 65, 14.
כָּבָה 1, 31 — 34, 10; 42, 3; 43, 17; 66, 24.
כִּי פִּי ר׳ דִּבֵּר 1, 2. 20 — 40, 5; 58, 14.
לָאָה Niph. 1, 14 — (16, 12); 47, 13.
נִחַם Niph. 1, 24 — 57, 6.
נָכָה Hoph. 1, 5 — 53, 4.
סֹבֶא subst. 1, 22 — סָבָא verb. 56, 12.
עָזַב יהוה 1, 4. 28 — 65, 11.
עֹלָה 1, 11 — 40, 16; 43, 23; 56, 7; 61, 8.
עָלֶה 1, 30 — 27, 3; 34, 4; 64, 5.
עָלַם Hiph. 1, 15 — Hitp. 58, 7.
פָּרַשׂ Pi. 1, 15 — 25, 11; 65, 2.
פֶּשַׁע 1, 2. 28 — 43, 27; 46, 8; 48, 8; 53, 12; 59, 13; 66, 24.
צֶמֶר 1, 18 — 51, 8.
צָרַף 1, 25 — 40, 19; 41, 7; 46, 6; 48, 10.
רִאשֹׁנָה 1, 26 — 52, 4; 60, 9; 65, 7.
רֹב 1, 11 — 37, 24; 47, 9. 12. 13; 57, 10; 63, 1. 7.
רָבָה Imperf. Hiph. 1, 15 — 40, 29; 51, 2; 55, 7; 57, 9.
רִיב 1, 23 — 34, 8; 41, 11. 21; 58, 4.
שָׂנֵא 1, 14 — 60, 15; 61, 8; 66, 5.
שָׂרַף 1, 7 — 44, 16. 19; 47, 14.
שָׁבִים 1, 27 — 59, 20.
שַׁבָּת 1, 13 — 56, 2. 6; 58, 13; 66, 23.
שֶׁלֶג 1, 18 — 55, 10.
תּוֹלָע (תּוֹלַעַת, תּוֹלֵעָה) 1, 18 — 14, 11; 41, 14; 66, 24.
תּוֹעֵבָה 1, 13 — 41, 24; 44, 19.
תְּפִלָּה 1, 15 — 37, 4; 38, 5; 56, 7.

Es bietet dieses Verzeichniß zunächst freilich nur trockne Wörter und Zahlen dar. Aber wer genauer zusieht, wird finden, daß eben doch recht charakteristische Züge durch diese Wörter und Zahlen repräsentirt sind. So ist es sicher nicht zufällig, daß die Ausdrücke אֵילִים und גַּנּוֹת außer in den Strafreden gegen das noch im Exil götzendienerische Volk nur noch in Kap. 1 vorkommen. Die שָׁבִים werden Kap. 1, 27 in demselben Zusammenhang wie 59, 20, nämlich in Verbindung mit der Idee der Wiederherstellung des Rechtes und der Gerechtigkeit erwähnt. Welche Bedeutung das עֹזְבֵי ר׳ in den Kapp. 40—66 hat, wird sich unten ergeben. Sollte es zufällig sein, daß dieser Begriff nur Kap. 1, 4 28 und Kap. 65, 11 vorkommt? So wenig als daß פֶּשַׁע außer Kap. 1, 2. 28 nur an den namhaft gemachten Stellen der Kapp. 40—66 sich findet. Der Begriff רִאשֹׁנָה spielt in diesen Kapp. eine große Rolle. Wie kommt es, daß er nur noch Kap. 1, 26 erwähnt wird? Von שַׁבָּת und חֹדֶשׁ ist im ganzen Buche nirgends die Rede als am Anfang und am Schluß an den a. St. Dieselbe Bewandtniß hat es mit der Formel כִּי פִּי ר׳ דִּבֵּר, mit בַּת צִיּוֹן, mit בִּקֵּשׁ, טוֹב, חָטָא, נִלְאָה, רֹב, רִיב und all den andern vorhin aufgeführten Ausdrucksweisen. Es ist unstreitig, daß der Prophet in Kap. 1 mannichfach

gerade an die Gedankenkreise anklingt, in denen er sich in den Kapp. 40—66 bewegt hatte. Und das stimmt ja ganz vortrefflich zu der Ansicht, die wir nach dem Vorgange Drechslers u. a. als die unsrige begründen werden, daß Kap. 1 gerade das zuletzt geschriebene Stück ist. Denn da ist es ganz natürlich, daß in diesem Stücke zahlreiche Anklänge an die Schlußpartien des eben vollendeten Werkes vorkommen. Und wie ganz genau entsprechen die Worte Kap. 1, 7—9 der Situation des Landes unter Hiskia, wo der König vom Lande abgeschnitten und in seiner Hauptstadt eingeschlossen war „wie ein Vogel im Käfig"! Wie trefflich paßt es auch zu dem großartigen dreifachen Introitus, daß der Verf. desselben das ganze große Werk in der Hauptsache vor sich hatte!

Ich erkenne also in dieser merkwürdigen Verwandtschaft des Kap. 1 mit den Kapp. 40—66, daß Jesaja selbst noch das ganze Werk von Kap. 1 bis Kap. 66 zusammengestellt und in die Ordnung gebracht hat, in welcher es uns vorliegt. Aber allerdings hat Jesaja das letzte Drittheil der Kapp. 40 bis 66 nicht so vollständig wie die beiden ersten Enneaden seinem Plane gemäß ausgearbeitet. Auch hat er die zwei Hälften des historischen Abschnitts Kapp. 36—39 der Sachordnung gemäß aber im Widerspruch mit der Zeitfolge umgestellt und seinem Werke einverleibt, ohne auf diese Abweichung von der chronologischen Ordnung speziell aufmerksam zu machen. Infolge hiervon ist sein Werk nicht ganz intakt geblieben. Es haben einzelne Entstellungen des Textes (wie Kap. 36, 1; 38, 1; 39, 1), sowie Interpolationen (namentlich in den drei letzten Kapiteln) stattgefunden.

Ad 3. Zum Beweise dafür, daß diejenigen Propheten, welche nach Jesaja und vor dem Exil geweißagt haben, die Kapp. 40—66 nicht gekannt hätten, beruft man sich auf Jer. Kap. 26. Man sagt, Jeremia, der durch die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und der heiligen Stätte in Lebensgefahr kam, würde sich gewiß zu seinem Schutze auf unsere Kapitel berufen haben, wenn sie existirt hätten. Das ist ein sehr schwacher Einwand. Denn erstens ist das, was wir Jer. 26, 4—6 lesen, nur die Quintessenz dessen, was Jeremia damals anzukündigen hatte. Aber auch in dieser Quintessenz ist angedeutet, daß Jeremia auf vorhandene Weißagungen der Propheten sich berief. Denn es heißt dort: „wenn ihr mir nicht gehorchet, indem ihr einhergehet in meinem Gesetze, welches ich euch gegeben habe, und höret auf die Worte meiner Knechte, der Propheten, welche ich zu euch sende, so mache ich dies Haus wie Silo u. s. w." — Wer kann denn behaupten, daß Jeremia, wenn er der Propheten gedachte, die der Herr sendet, nicht auch einzelne Aussprüche dieser Propheten citirt habe? Die summarische Angabe Jer. 26, 5 schließt dies doch wahrhaftig nicht aus. Wenn er es aber that, mußte er denn dann gerade die Kapp. 40—66 anführen? Reden diese doch nicht von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, sondern von der Wiederherstellung derselben. Die einzige Stelle, welche von den zerstörten Heiligthümern handelt, ist Kap. 64, 10 u. 11. Gerade diese Stelle aber konnte Jeremia nicht anführen, weil sie nach unserer Ueberzeugung damals noch nicht existirte. Uebrigens beweist dieses Argumentum a silentio zu viel und darum nichts. Denn so gut man behauptet, Jeremia würde sich auf die Kapp. 40—66 berufen haben, wenn sie existirt hätten, kann man auch behaupten, er würde sich auf alle älteren Weißagungen dieses Inhalts, namentlich auf die, welche die Zerstörung direkt weißagen, berufen haben. Da nun aber eine solche wörtliche Bezugnahme auf einzelne Aussprüche Jer. 26 sich nicht findet, müßte man mit demselben Rechte schließen, alle angeblich älteren Aussprüche jenes drohenden Inhalts, also auch Stellen, wie Jes. 5, 5 ff.; 6, 11; Hos. 5, 14; Am. 2, 4 f.; 6, 1 ff. seien zu Jeremia's Zeit noch nicht vorhanden gewesen. — Hier also benützt die Kritik das Schweigen des Propheten Jeremia, um daraus ein Argument gegen die Echtheit der Kapp. 40—66 zu entnehmen. An andern Stellen, wo Jeremia und seine andern nachjesajanischen Kollegen die Kapp. 40—66 wirklich citiren, soll dieses Citiren nicht, wohl aber eine Benutzung der fraglichen Stellen von Seiten des Verf. jener Kapitel stattgefunden haben. Die Stellen, welche hier vorzugsweise in Betracht kommen, sind folgende:

Jes. 40, 24 vgl. mit Jer. 12, 2.
„ 47, 8 „ „ Zeph. 2, 15.
„ 51, 7 „ „ Jer. 31, 33.
„ 51, 15 „ „ „ 31, 35.
„ 51, 17 „ „ Ez. 23, 34.
„ 51, 19 „ „ Nah. 3, 7.
„ 51, 19 (59, 7; 60, 18) vgl. mit Jer. 48, 3.
„ 51, 20 vgl. mit Nah. 3, 10.
„ 52, 1 (51, 23), 7 vgl. mit Nah. 2, 1.
„ 57, 19. 21 vgl. mit Jer. 6, 14; 8, 11.
„ 57, 20 vgl. mit Jer. 49, 23.
„ 61, 8 „ „ „ 32, 40 f.
„ 65, 3 „ „ „ 32, 29. 30.
„ 65, 6. 7 „ „ „ 16, 18; 32, 18.
„ 65, 16 „ „ „ 4, 2.
„ 65, 17 „ „ „ 3, 16.
„ 66, 15 „ „ „ 4, 13.
„ 66, 16 „ „ „ 25, 31. 33.

Dieses Verzeichniß ist keineswegs vollständig. Es enthält nur eine Auswahl. Wir werden unten noch

eine weit größere Anzahl von Parallelstellen namhaft machen und prüfen. Man vgl. auch Kueper, Jer. librorum ss. interpr. atque vindex, 1837, pag. 132 ff. — Es genügt aber, an einigen Stellen das Prioritätsverhältniß unserer Kapitel nachgewiesen zu haben, um dasselbe überhaupt als das faktisch bestehende darzuthun. Solche eklatante Stellen finden sich vor allem bei dem Jesaja der Zeit nach zunächst folgenden Propheten, bei Nahum. Aus den assyrischen Monumenten ist jetzt mit Bestimmtheit erkannt worden, daß Asurbanipal, der Sohn und Nachfolger Asarhaddons, das egyptische Theben (No-Amon) in seinem zweiten großen Feldzuge zerstört hat (vgl. Schrader die Keilinschriften u. d. A. T. S. 287 ff.). Von einer andern Zerstörung Thebens ist nichts bekannt. Theben verfiel nach und nach, nachdem der Sitz der Pharaonen ins Delta verlegt worden war. Jener Feldzug Asurbanipals fällt nach den Monumenten in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Tirhâka's (664 v. Chr.). Also hat die Zerstörung Thebens ungefähr im J. 663 stattgefunden. Nahum aber, welchem dieses Ereigniß noch frisch vor der Seele steht, muß bald darauf, also ungefähr (wie Schrader a. a. O. vermuthet) um das J. 660, geschrieben haben. Ist nun dem also, so erhellt ganz unzweifelhaft, daß um diese Zeit die Kapp. 40—66 bereits geschrieben waren. Denn daß die Stelle Nah. 2, 1 ein abgeschwächtes Konglomerat aus Jes. 52, 7. 1 u. 51, 23 ist, kann gewiß kein wahrheitsliebender Mann bestreiten. Man beachte besonders die Konstruktion לֹא יוֹסִיף יָבֹא־בָךְ עוֹד Jes. 52, 1 vgl. mit לֹא יוֹסִיף עוֹד לַעֲבָר־בָּךְ bei Nahum, wo nicht nur der Inf. לעבר die normale und leichtere Konstruktion ist im Vergleich zu der härteren mit dem verb. fin., die bei Jesaja häufig (Kap. 1, 19; 6, 13; 29, 4; 45, 21; 47, 1. 5; 52, 1; 64, 4), bei Nahum nie vorkommt, sondern wo auch עֲבֹר offenbar aus Jes. 51, 23 geschöpft aber doch nicht mit dem zunächstliegenden עָלַיִךְ sondern mit dem bei Jesaja vorgefundenen בָּךְ verbunden ist. S. übrigens die Erkl. — Daß die Stellen Nah. 3, 7 u. 10 in Jes. 51, 19 und 20 ihr Vorbild und ihre Quelle haben, wird ebenso wenig bestritten werden können. Man sehe den genauen Nachweis unten in der Erkl. — Die Stelle Zeph. 2, 15 kündigt sich durch die Worte זאת העיר selbst als Citat an. עַלִּיז ist ein spezifisch jesajanischer Ausdruck und, was אַפְסִי עוֹד betrifft, so kommt אֶפֶס in keinem Buche des A. T. so häufig vor als bei Jesaja (vgl. die Erkl.). — Die Worte רגע הים ויהמו גליו יהוה צבאות שמו Kap. 51, 15 finden sich wieder Jer. 31, 35, wo sie angeführt werden als Beleg für die Unwandelbarkeit der von Gott gegebenen Naturordnung. In diesem Sinne sind aber die Worte nur verwendbar, wenn man sie auf Ebbe und Flut bezieht. An sich liegt in den Worten nur, daß Gott durch seine Allmacht das Meer zu gewaltigem Wogenschwall aufzuregen vermag. Dies geschieht zunächst und vorzugsweise durch Stürme. Denn das regelmäßige Steigen des Meeres zur Zeit der Flut geschieht nicht nothwendig mit mächtigem Wogenschwall. Die Beziehung auf Ebbe und Flut ist in die Worte hineingelegt. Also stehen die Worte Jes. 51, 15 in ihrem eigentlichen ursprünglichen Sinne und deshalb offenbar auch an ihrem ursprünglichen Orte (man s. d. Erkl. und die Bemm. zu Jer. 31, 35). — Die Worte הַשְׁקֵט לֹא יוּכָל, welche wir Jes. 57, 20 vom erregten Meere lesen, werden Jer. 49, 23 auf eine durch schlimme Nachricht in Aufregung versetzte Stadtbevölkerung angewendet. Auch hier sieht man, daß Jeremia die Worte nur übertragen, in einem ganz speziellen Sinne angewendet hat, der dem ursprünglichen Wortlaut nicht ganz entspricht. Denn bei Jesaja werden die Bösen mit dem nie ruhenden, unablässig Schaum und Unrath auswerfenden Meere verglichen. Da ist der Ausdruck השקט לא יוכל vollständig am Platze. Kann man aber sagen, daß eine Städtebevölkerung beständig in einer solchen Aufregung sich befindet, wie sie schlimme Nachrichten hervorzurufen pflegen? Bei Jeremia also wird ein vorübergehender Zustand mit Worten charakterisirt, die eigentlich und ursprünglich nur einen bleibenden Zustand bezeichnen können. — Hier sei auch noch erwähnt, daß wir bei dem Propheten Sacharja (Kap. 7, 7) ein sehr ausdrückliches Zeugniß dafür finden, daß unsere Kapitel, welche Sacharja mannichfach benutzt, von einem der „alten Propheten“ verfaßt seien zu der Zeit, „da Jerusalem noch bewohnt und ruhig war und ihre Städte rings umher und der Süden und die Ebene noch bewohnt war.“ Vergl. das Nähere hierüber unten bei der Erkl. von Kap. 58, 6 ff.

Ad 4. Daß im Talmud Jesaja erst nach Ezechiel gesetzt wird, soll darin seinen Grund haben, daß damals schon der zweite, am Schlusse des Exils geschriebene, Theil zum ersten geschlagen war und beide Theile zwar unter dem Namen Jesaja sich geltend machten, doch aber eine dunkle Andeutung über die Nichtautorschaft Jesaja's dadurch gegeben werden sollte, daß man das zweitheilige Buch hinter Ezechiel setzte (s. Fürst, der Kanon des A. T. S. 16). — Eichhorn ist der erste, der dieses Argument anwendet und seitdem wird es fortwährend (vgl. Gesen. I, 1, S. 22; Hitzig S. 475; Knobel herausg. v. Diestel S. XXVIII u. a.) wiederholt. Nach Eichhorn ist das Buch des Jesaja eine Anthologie von Weißagungen, deren Verfasser sämmtlich bis auf den einen Jesaja unbekannt waren. Auch das Buch der 12 kleinen Propheten soll eine Anthologie sein, aber

von lauter bekannten Verfassern. Weil nun in dieser letzten Anthologie mehrere Namen enthalten sind (Sacharja, Haggai, Maleachi), welche jünger waren als die jüngsten in der Anthologie Jesaja, so wurde letztere vor erstere, zwischen diese und Ezechiel hineingestellt. Das sagt Eichhorn im III. Theil §. 528 seiner Einleitung (und zwar schon in der ersten Aufl. von 1783). Aber im I. Theil §. 7 scheint er noch nicht gewußt zu haben, daß die Ordnung „Jeremia, Ezechiel, Jesaja“ schon im Talmud sich findet. Er schreibt sie „den neuern hebräischen Handschriften“ zu, womit jedenfalls die deutschen und gallischen gemeint sein sollen, denn die spanischen Manuskripte sowie die Masoreten setzen den Jesaja voran. Aber wenn nun Eichhorn die Nachsetzung des Jesaja als eine Aenderung betrachtet, welche die Juden „aus gewissen uns unbekannten Ursachen, oft aus wunderbaren Grillen“ gemacht hätten, kann denn das nicht auch auf jene alten Juden Anwendung finden, welche die im Talmud erwähnte Ordnung beliebt haben? Schon Vitringa (pag. 21 ed. Basil.) macht darauf aufmerksam, daß nach dem Talmud Jeremia die Bücher der Könige verfaßt haben soll (Baba Batra 15a; Fürst Kanon d. A. T. S. 14). Und das 52. Kap. des Jeremia ist ja mit dem, was wir am Schlusse des Königsbuches von 2 Kön. 24, 18 bis 25, 30 lesen, nahezu identisch. Also weil man den Jeremia für den Verf. des letzten Buches der prophetae priores hielt, machte man sein prophetisches Buch zum ersten der prophetae posteriores. Nun mußte man Jesaja entweder zwischen Jeremia und Ezechiel oder nach Ezechiel setzen. Man entschied sich für letzteres, indem man sich durch die Art, wie man glaubte, den Hauptinhalt dieser Bücher taxiren zu müssen, bestimmen ließ. Jeremia galt für nur strafend (כֻּלֵּהּ חוּרְבָּנָא, totus in vastatione), Ezechiel für halb strafend, halb tröstend (רֵישֵׁהּ חוּרְבָּנָא סוֹפֵהּ נֶחָמְתָּא), Jesaja für ganz tröstend (כֻּלֵּהּ נֶחָמְתָּא). So gewann man eine sehr passende Gradation. Freilich ist Jesaja nicht ganz trostreichen Inhalts. Aber er kann in demselben Maße dafür gelten, als man den Jeremia für ganz strafenden Inhalts halten kann. Für die Zusammenstellung Ezechiels mit Jeremia mag auch das maßgebend gewesen sein, daß beide Zeitgenossen waren, beide die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und das Exil weißagten und erlebten, beide also Zeugen der Strafgerichte waren, deren Ende als Anfang der glorreichen Heilszeit Jesaja verkündigt. Nach allem diesem ist es doch wohl als eine sehr kühne Behauptung zu betrachten, daß die Stellung, welche die talmudische Tradition dem Propheten anweist, als ein Beweis für die exilische Abfassung des zweiten Theils zu betrachten sei. Uebrigens können wir auf ein Zeugniß hinweisen, welches älter ist als das des Talmud und diesem leicht die Wage hält. Jesus Sirach nämlich in seinem catalogus virorum illustrium (Kapp. 44 bis 50) zählt die großen Propheten in der Ordnung: Jesaja, Jeremia, Ezechiel auf (Kap. 48, 17 bis 49, 9). Auf diese läßt er Kap. 49, 12 die 12 Propheten folgen. Von Jesaja insbesondere sagt er (Kap. 48, 22—25) Folgendes: Ἐζεκίας . . . ἐνίσχυσεν ἐν ὁδοῖς Δαυὶδ . . . . ἃς ἐνετείλατο Ἡσαΐας ὁ προφήτης ὁ μέγας καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ. Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος καὶ προσέθηκε ζωὴν βασιλεῖ. Πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών. Ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀπόκρυφα πριν ἢ παραγενέσθαι αὐτά. Mit diesen Worten charakterisirt der Siracide deutlich die verschiedenen Bestandtheile des jesajanischen Buches. Die Erwähnung der ὅρασις weist auf den Titel חָזוֹן (Kap. 1, 1) und vielleicht auch auf Kap. 6 hin. Jedenfalls setzt der Ausdruck ὅρασις den ersten Theil des jesajanischen Buches voraus. Durch die Erwähnung des Sonnenrückgangs und der Lebensverlängerung zeigt er, daß die historischen Abschnitte (Kapp. 36—39) zu dem Buche gehörten. Die Hervorhebung der prophetischen Fernsicht und des Tröstens charakterisirt offenbar die Kapp. 40—66. Man sieht also deutlich, daß damals schon diese Kapitel als zum Buche des Propheten Jesaja gehörig und als sein Werk betrachtet wurden. Von dem Vorhandensein einer Ueberlieferung, daß die Kapp. 40—66 nicht jesajanisch seien, welche in der talmudischen Nachstellung des Jesaja ihre Spur hinterlassen haben soll, nehmen wir in jenen Worten des Siraciden nicht das mindeste wahr.

§. 5.

Literatur.

Die Literatur über Jesaja ist außerordentlich reichhaltig. Wir werden uns auf die Angabe der bedeutendsten Werke beschränken, indem wir namentlich was die ältere Literatur bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts betrifft, auf Gesenius und Rosenmüller verweisen.

Von patristischen Kommentaren sind die wichtigsten der von Theodoret (in der von Schulze 1777 besorgten Sirmond'schen Ausg. Tom. II) und von Hieronymus (ed. Vallarsii Tom. IV). Außerdem sind noch vorhanden die ὑπομνήματα des Eusebius von Cäsarea (ed. Montfaucon Paris 1706, 2 Tomi fol.); ein Kommentar, welcher (wahrscheinlich mit Unrecht) Basilius dem Großen zugeschrieben wird (Opp. Basilii M. ed. Garnier Tom. I); der Kommentar des Cyrill von Alexan-

drien (Opp. ed. Aubert Tom. II); die ἑρμηνεία des Chrysostomus über die Kapp. 1—8 (Tom. VI ed. Montfaucon); der syrische Kommentar von Ephrem Syrus (Opp. ed. Assemani und Petr. Bened. Rom 1740, Tom. II). Die Reihe der Catenenschreiber unter den Griechen eröffnete der Sophist Procopius von Gaza, der im 6. Jahrh. in Konstantinopel lebte (Procopii variorum in Es. proph. commentariorum epitome gr. et lat. Joh. Curterio interprete, Paris 1580, Fol.).

Rabbinische Kommentare sind vorhanden von Raschi, Aben Esra, David Kimchi, Abrabanel.

Als Werke katholischer Ausleger sind vornehmlich zu erwähnen die Erklärungen von dem Abt Joachim † 1202 (ed. Cöln 1577), Nikolaus de Lyra (in den postillae perpetuae), Thomas von Aquino (Lyon 1531), Franz Vatable oder Vatablé (in den Ausgaben der Vulgata, die Rob. Stephanus 1545, 1547, 1557 herausgegeben hat), Franz Forerius (portugies. Dominikaner, 1553). Vgl. die Literaturangaben in Reinke's messian. Weiß. 1859, I, S. 26 ff.

Aus der Reformationszeit sind zu nennen die Erklärungen von Luther (in Es. proph. scholia ex D. M. Lutheri praelectionibus collecta, Viteb. 1534), Calvin (commentarii, Genev. 1562 u. ö.), Zwingli (complanationes Turic. 1529 u. ö.), Oecolampad (hypomnemata Basil. 1525 u. ö.), Brenz (comment. Francof. 1550), Musculus (comment. Basil. 1557 u. ö.).

Aus dem 17. und 18. Jahrh. erwähnen wir die Kommentare der Jesuiten Casp. Sanctius (Sanchez, Antw. 1621) und Corn. a Lapide (Paris 1621), dann von reformirter Seite die annotationes in V. T. von Hugo Grotius (Paris 1644), vor allen aber den trefflichen Kommentar von Campegius Vitringa, Prof. in Franeker, gest. 1722. Dieser Kommentar zeichnet sich ebensosehr durch staunenswerthe Gelehrsamkeit, Scharfsinn und nüchterne Besonnenheit, als durch Eleganz des Stils und praktische Wärme aus. Er erschien zuerst in Leuwarden 1714 und 1720 in 2 Bänden Fol. Späterhin wurde er öfter gedruckt (Basil. 1732) und nachgedruckt (Herborn 1713, Tübingen 1732). Eine verkürzte deutsche Ausgabe hat Büsching geliefert, Halle 1749 u. 1751, mit Vorrede von Mosheim. Auch Joh. Jak. Rambach, Prof. in Gießen, hat in seiner Erklärung des Proph. Jesaja (Züllichau 1741) „den Kern aus dem Werke des Camp. Vitringa ganz kurz herausgezogen.“ Ferner gehört hieher Robert Lowth, Bischof von London, Isaias, a new translation etc. London 1778. Deutsch erschien dieser Komm. mit Zusätzen und Anmm. versehen von Joh. Benj. Koppe, Prof in Göttingen, zu Leipzig im J. 1779. Gegen Lowths kritische Experimente erschien „Vindiciae textus hebr. Esajae adv. Lowthi criticam“ von Dav. Kocher, Prof. in Bern, 1786 (über letztern vgl. Studer zur Textkritik des Jesaja in den Jahrbb. f. prot. Theol. von Hase u. a. 1877, IV, S. 706 ff.).

Von lutherischer Seite sind namhaft zu machen die Auslegungen von Seb. Schmidt, Prof. in Straßburg (Hamburg 1702), Jos. Dav. Michaelis (deutsche Uebers. d. A. T. mit Anmm. f. Ungelehrte, Theil VIII Jesaja, Göttingen 1779), Moldenhauer, Pastor in Hamburg (1780), Hezel, Prof. in Gießen und Dorpat (Lemgo 1784, fünfter Theil des Hezelschen Bibelwerks), Hensler, Prof. in Kiel (Hamburg 1788). — Den Uebergang zum 19. Jahrh. bilden die Scholien von Rosenmüller, deren dritter Theil die Weißagungen Jesaja's enthält und in erster Ausgabe zu Leipzig 1791—1795 erschienen ist. Die zweite Auflage erschien 1811—1820; die dritte 1829—1834. Die kritische Richtung, welche schon im 18. Jahrh. mit Koppe, Eichhorn (Einleitung in das A. T. I Ausg. 1783), Joh. Chr. Doederlein (Esaias etc. Latine vertit notasque subjecit, Altorf 1775 u. ö.), G. Eberh. Gottl. Paulus (philologische Clavis über das A. T. Jena 1793), G. L. Bauer (scholia in V. T. vol. VIII und IX, 1794, 1795), J. Chr. W. Augusti (exeget. Handb. d. A. T. v. Höpfner, 5. und 6. Stück, 1799) u. a. begonnen hatte, wurde im 19. fortgesetzt von Gesenius (d. Pr. Jes. neu übersetzt, 1820. Philolog. kritischer und hist. Komm. 1821), Hitzig (d. Proph. Jes. übers. u. ausg. 1833), Maurer (comm. gramm. crit. in V. T. Vol. I, 1835), Hendewerk (des Pr. Jes. Weiß., chronolog. geordnet, übersetzt u. erkl. 1838 u. 1843), Ewald (die Proph. d. A. B. I. Ausg. 1840), Beck (die cyro-jesajan. Weiß. oder die Kapp. 40—66 ꝛc. 1844), Ernst Meier (d. Pr. Jes. erkl. 1850 [umfaßt nur Kapp. 1—23] und die proph. BB. d. A. T. übers. u. erl. 1863), Knobel (d. Pr. Jes. erkl. 1 Ausgabe 1843, 4. herausg. von Diestel 1872). In gewisser Beziehung gehört hieher auch der prakt. Komm. von Umbreit (I. Ausg. 1841, II. Aufl. 1846). — Vom positiven Standpunkte wurde unser Prophet ausgelegt von Drechsler (der Pr. Jes. übers. u. erkl. Kapp. 1—12, 1845; II. Th. 1. Hälfte Kapp. 13—27, 1849; 2. Hälfte Kapp. 28 bis 39 aus Drechslers Nachlasse herausg. v. Delitzsch und Hahn, 1854; III. Theil, Kapp. 40—66 bearbeitet von Hahn mit Nachwort von Delitzsch, 1857), sodann von Delitzsch (bibl. Kommentar über den Pr. Jes. 2. Ausg. 1869). — Die Kapp. 40—66 allein sind bearbeitet im positiven Sinne von Stier (Jesajas nicht Pseudo-Jesajas, 1850), im Sinne der modernen Kritik von Seinecke (der Evangelist des A. T. 1870). — Die messianischen Weißagungen

sind erklärt worden protestantischerseits von Hengstenberg in der Christologie des A. T. (I. Ausg. 1829–35, I. Bd. 2. Hälfte; II. Ausg. 1854—1856, II. Bd.), katholischerseits von Lor. Reinke, Prof. in Münster. Und zwar hat derselbe in einzelnen Abhandlungen die Stellen Kapp. 52, 13—53, 12 im J. 1836, Kap. 2, 2—4 im Jahr 1838, Kap. 7, 14—16 im J. 1848 bearbeitet, die übrigen Stellen aber in der Schrift „die messian. Weiß. bei den großen und kleinen Propheten", Gießen 1859—62, 5 Bände (Band 1 u. 2 enthalten den Jesaja). Abgesehen von der römischen Unfreiheit ist es ein sehr gelehrtes, und mit großer Sorgfalt und Gründlichkeit gearbeitetes Werk. — Die übrigen Auslegungen von katholischen Theologen finden sich aufgezeichnet bei Reinke a. a. O. Bd. I, S. 39 f. 43 f. — Als neu erschienene füge ich hinzu: Rohling, der Proph. Jes. übers. und erklärt 1872 (4. Abth. I Bd. von „die heil. Schriften des A. T. nach kathol. Prinzipien übers. und erkl. von einem Verein befreundeter Fachgenossen). Neteler, das B. Jesajas übers. u. erkl. 1876. Von demselben ist schon 1870 erschienen: die Gliederung des Buchs Jesajas als Grundlage seiner Erklärung.

Neuere englische Bearbeitungen findet man verzeichnet in dem Vorwort Diestels zum Knobel'schen Kommentar S. VI, f. — Andere Werke, welche sich nur einzelne kleinere Theile des Propheten zum Gegenstande gewählt haben, sind: L'Empereur D. Is. Abrabanielis et Mos. Alschechi comm. in Esajae prophetiam tricesimam (cap. 52, 13 bis 53, 12) etc. subjuncta refutatione etc. Lugd. Bat. 1631. Dav. Millii miscellanea sacra, enthaltend u. a. einen comm. philolog. crit. in Jesajae cap. 54. Amstelod. 1754. Sponsel, Abhandlungen über den Propheten Jesajas (Kap. 1—17), Nürnberg 1779. — J. Dan. Kruiger de verisimillima oraculi Jes. 52, 13—53, 12 interpretandi ratione (Leipziger Univ. Programm) 1809. — C. Fr. Ludw. Arndt de loco Jes. capp. 24—27 vindicando et explicando, Hamburg 1826. — A. M'Caul, die Lehre u. Erkl. des 53. Kap. Jes. Frankfurt a. M., 1854 (6. Aufl.). — Lud. de Geer de oraculo in Moabitas Jes. 15 u. 16 (Doktor-Dissert.), Utrecht 1855. — Böhl, vat. Jes. capp. 24—27, Leipzig 1861. — Vikt. Friedr. Oehler, der Knecht Jehova's im Deuterojesaja, 1865. — S. J. Jakobssohn, Immanuel, die Erscheinung des Messias in Knechtsgestalt, Berlin 1868. — Bernh. Stade de Isaiae vaticiniis aethiopicis, Leipz. 1873. Noch weitere Schriften dieser Art s. bei Reinke a. a. O.

Zur Einleitung und Kritik: Piper, integritas Jesaiae a recentiorum conatibus vindicata, Greifsw. 1792. — Beckhaus, über die Integrität der proph. Schriften des A. B. Halle 1798. — Möller, de authentia orac. Jes. capp. 40—66. Havniae 1825. — Kleinert über die Echtheit sämmtlicher in dem Buch Jes. enthaltenen Weißagungen, Berlin 1829. — Caspari Beiträge zur Einleitung in das B. Jesaja und zur Gesch. der jesajan. Zeit, Berlin 1848. — Derselbe: Jeremia, ein Zeuge f. d. Echth. von Jes. 34 u. s. f. (in d. Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1843).

Von praktischen Bearbeitungen Jesaja's erwähne ich hier nur solche, die das ganze Buch umfassen. Veit Dietrich, der ganze Proph. Jesaias ausgelegt, allen Christen nütz- und tröstlich zu lesen, Nürnberg MDXLXIII. — Nik. Selneccer Ausleg. des Pr. Jes. Leipzig 1569. — Abr. Sculteti concionum in Jes. habitarum idea confecta opera Balth. Tilesii, Hanau 1609 (die Disposition der Predigten bis ins Einzelne durchgeführt in latein. Sprache). — Heinrich Bullinger 190 homiliae in Esaiam, Tiguri 1565 und 1576. — Rud. Gualtherus archetypi homiliarum in Esaiam, Tiguri 1590 (327 Homilien). — Des Evangelisten A. T. Jesaiä Sonn- u. Festtagsevangelien &c. gründlich erkärt von Joh. Bened. Carpzov, Leipzig 1719 (Predigten über alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, deren jeder ein Text aus Jes., entsprechend dem evangel. Texte, zu Grunde gelegt ist). — Leigh Joh. Georg (Pastor zu Kindelbrücken) comment. analytico-exegetico-porismaticus oder exegetisch-moralische Betrachtungen über die Weiß. des Proph. Jes. 6 Tom. 4. Braunschweig, vollendet 1734 (weitläufig, aber voll Geist, eine reiche Schatzkammer der mannichfaltigsten Belehrung).

Aus neuerer Zeit erwähne ich: J. Diedrich, der Pr. Jes. kurz erklärt für aufmerks. Bibelleser, Leipzig 1859. Von demselben: der Pr. Jes. zu Hausandachten kurz bearbeitet, Hannover 1874. — Renner, der Pr. Jes. ausgelegt mit Berücksicht. der würtemb. Summarien, Stuttg. 1865. Das Evangelium des Pr. Jes. Acht Reden von C. H. Spurgeon, aus dem Engl. von Balmer-Rink. Ludwigsburg u. Basel, 2. Aufl. 1867. Arenfeld, Pastor in Köln a. Rh., der Proph. Jesaja, ein Vortrag, Barmen 1870. Weber, Pfarrer in Neuendettelsau (jetzt Polsingen), der Pr. Jes. in Bibelstunden ausgelegt, 2 Bände, Nördlingen, 1875 und 1876.

In Betreff derjenigen theologia prophetica, welche die sämmtlichen loci der Dogmatik als in den Aussprüchen der Propheten enthalten nachzuweisen sich bemüht, und welche von der theologica prophetica als der Kunde alles dessen, was auf die Propheten und die Prophetie sich bezieht (vgl. Buddeus isagoge in theol. universam, Lipsiae 1727, Pag. 1738 b seqq.), wohl zu unterscheiden

ist, vgl. meine Bemerkungen in der Einleitung zu Jerem. S. XXII.

Zum Schlusse werde noch hingewiesen auf eine eigenthümliche poetische Bearbeitung einer Auswahl der jesajanischen Weißagungen, welche unter dem Titel „Les visions d'Esaïe et la nouvelle terre par Eliakim, Rotterdam et Leipsic 1854“ erschienen ist. Der Verf. ist Katholik, aber er betrachtet den römischen Katholizismus als Apostasie vom évangile primitif, welches er aus den Weißagungen Jesajas nachweist, indem er zugleich die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben als diesem Evangelium zuwider darzuthun versucht. Er lehrt eine Art Seelenwanderung und Rückkehr zu Gott durch successive Reinigung.

Der Prophet Jesaja.

I. Der dreifache Introitus.

Kap. 1—6.

Der Umfang und der großartige Inhalt der Jesajanischen Weißagungen rechtfertigt die kunstreich komplizirte Form des Eingangs. Es ist nicht blos ein Thor, es sind drei Thore, die wir zu durchschreiten haben, um zu dem majestätischen Hauptgebäude der Jesajanischen Prophetie zu gelangen. Daß die sämmtlichen sechs ersten Kapitel den Eingang des ganzen Buches bilden, so zwar, daß dieser Eingang selbst wieder als ein dreigetheilter erscheint (Kap. 1; Kap. 2—5; Kap. 6), erweist sich uns sowohl aus dem Inhalt als aus der Form dieser Kapitel. Daß Kap. 1 Eingang sei, bedarf keines Beweises. Sowohl der Inhalt, welcher in großen Zügen die gesammte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, als auch, in formaler Beziehung, die Ueberschrift bürgen dafür. Nun haben aber die Kapitel 2—5, deren Zusammengehörigkeit wir unten erweisen werden, wesentlich denselben Inhalt und dieselbe Ueberschrift. Denselben Inhalt, denn diese Kapitel umfassen die Gegenwart und Zukunft im Großen und Ganzen. Caspari hat ausführlich nachgewiesen, wie in den Kapp. 1.2—4.5 Drohung und Verheißung im Unterschied von den späteren Weißagungen noch ganz den Charakter der Allgemeinheit tragen. Vergl. in Bezug auf Kap. 1 Beitr., S. 227 ff., in Bezug auf Kap. 2—4 S. 283 ff., in Bezug auf Kap. 5 S. 325 f. 334. — Auch Drechsler sagt (I, S. 225): „Es kommt allen diesen Kapiteln (1—5) ein gewisser Charakter der Allgemeinheit zu". Vergl. Delitzsch, S. 114 f. — Hengstenberg, Christol. I, S. 484. — Hendewerk, I, S. 64. — Was die Form betrifft, so ist von größter Wichtigkeit, daß Kap. 2 wesentlich dieselbe Ueberschrift an der Spitze trägt wie Kap. 1. Und diese Ueberschrift findet sich später nicht mehr. Den Auslegern hat diese Wiederholung der Ueberschrift von Kap. 1 an der Spitze von Kap. 2 große Mühe gemacht. Man war aber einmal von dem seltsamen Vorurtheile befangen, daß nur das erste Kapitel Introitus sein könne. Sobald man dieses Vorurtheil aufgibt, erkennen wir sofort die Bedeutung der Ueberschrift von Kap. 2. Es soll dadurch dem Leser auch äußerlich sofort gezeigt werden, daß alles, was von dieser Ueberschrift befaßt wird, denselben Charakter trage wie Kap. 1, d. h. daß es auch Introitus sei. Auch Jeremia hat, was mir bei meiner Erklärung dieses Propheten noch entgangen war, einen doppelten Eingang. Denn auch Jer. 2 ist Introitus, weil dieses Kapitel einer Ouverture gleich alle Hauptgedanken der jeremianischen Weißagung (auch die Warnung vor dem Zug nach Egypten V. 16. 18. 36. 37) im voraus darstellt. — Daß auch Kap. 6 den Charakter eines Eingangs trage, ist zweifellos und von allen Erklärern anerkannt. Hendewerk stellt dieses Kapitel geradezu an die Spitze seiner Erklärung. Es enthält ja die Berufung des Jesaja zum Prophetenamte. Aber warum steht diese Geschichte nicht am Anfang, wie die Berufungsgeschichte Jeremia's und Ezechiels? Auch diese Frage hat den Erklärern große Mühe gemacht. Manche haben sich dadurch zu helfen gesucht (vgl. Caspari S. 332), daß sie sagen, Kap. 6 enthalte die Darstellung einer zweiten Berufung, nachdem Jesaja schon einmal berufen gewesen, aber infolge seines Schweigens zu dem bekannten Willkürakte Ussia's (2 Chr. 26; 16 ff.) des Amtes wieder verlustig gegangen sei. Andere nehmen an, daß Kap. 6 nur die Berufung zu einer Spezialmission und zu einer höheren Stufe der Prophetie enthalte. Aber das sind lauter Nothbehelfe, die man anwenden mußte, weil man unter dem Banne der Vorstellung sich befand, daß nur das erste Kapitel Eingang sein könne. Alle diese und andere Künsteleien sind unnöthig, sobald man erkennt, daß Kap. 6 allerdings Introitus, aber der dritte Introitus sei. Warum aber steht dieser nicht im Anfange? Wir werden unten bei der Erklärung darthun, daß Jesaja, dadurch verschieden von Mose, Jeremia und Ezechiel, sich nicht weigert, den göttlichen Auftrag anzunehmen, vielmehr sofort auf die Frage des Herrn: „Wen soll ich senden?" (Kap. 6, 8) kühn antwortet: „Hier bin ich, sende mich". Daß Jesaja also nicht blos die Berufung annimmt, son-

dern sich selbst anbietet, ist etwas so Außerordentliches, daß man sich wohl vorstellen kann, warum er diese Erzählung nicht an die Spitze seines Buches stellen wollte. Er wollte den Leser vielmehr darauf vorbereiten; er wollte vorher Proben seiner prophetischen Befähigung mittheilen, um daraus jenes kühne Wort zu erklären und zu rechtfertigen. Zugleich erscheint so jene herrliche Vision als das dritte, innerste und höchste Portal. Sie steht nicht außen an der Pforte, jedem profanen Auge sofort sich darbietend, sondern man muß erst durch zwei andere Portale hindurchschreiten, durch welche das Gemüth vorbereitet und in die Stimmung versetzt wird, welche nöthig ist, um jenes erhabene Gesicht und die Rolle, die Jesaja dabei spielt, verstehen und würdigen zu können. Jeremia und Ezechiel empfanden dies Bedürfniß, in solcher Weise auf die Darstellung ihrer Berufung vorzubereiten, nicht, weil sie ganz normal, d. h. ablehnend gegen die göttliche Berufung sich verhalten haben. Der eine, Jeremia, hat diese Ablehnung mit ausdrücklichen Worten (Kap. 1, 6), der andere wenigstens stillschweigend zu erkennen gegeben (Ezech. 2, 8). Warum aber hat Jesaja dem geschichtlichen Introitus zwei, wenn ich so sagen darf, doktrinäre vorangehen lassen, da doch Jeremia auf seinen geschichtlichen Eingang nur *einen* doktrinären (Kap. 2) folgen läßt? Ich glaube, dies hat einen doppelten Grund. Für's erste bilden Drohung und Verheißung den Hauptinhalt der Jesajanischen wie aller Weißagung. In jeder einzelnen Weißagungsrede wiegt nun stets das eine oder das andere vor. Entweder bildet Drohung den Zeddel und Verheißung den Einschlag oder umgekehrt. So wollte nun Jesaja auch mit zwei Reden präludiren, von denen die erste Drohung zum Grundton hat, mit dem sie beginnt und schließt, während das Element der Verheißung nur durch Zwischenakkorde repräsentirt ist, — die zweite aber die Verheißung zum Grundtone hat, denn diese ist durch die zwei fundamentalen prophetischen Leuchten (Kap. 2, 2—4 und Kap. 4, 2—6) in dem zweiten Introitus vertreten. — Zum zweiten scheint mir aber auch, daß die drei Portale durch die architektonische Symmetrie erfordert sind. Es liegt hierin unter der Voraussetzung, daß die drei Eingänge Jesaja selbst zum Verfasser haben, was meines Wissens noch nie bestritten worden ist, ein starkes Präjudiz für die Abfassung des ganzen Buches (also auch des zweiten Theils Kap. 40—66) durch Jesaja. Für ein kleines Gebäude genügt *ein* Eingang. Ein großer, umfangreicher Baukomplex aber, der auf künstlerische Vollendung Anspruch macht, mag wohl mehrfach abgestufte Zugänge, damit der Eingang zum Hauptgebäude in richtigem Verhältniß stehe, postuliren. So hat denn das Buch des Jeremia einen zweifachen Introitus, das Buch des Jesaja aber, welches noch großartiger und umfangreicher und überhaupt bis ins Kleinste hinein viel kunstreicher konstruirt ist, einen dreifachen.

a. Der erste Eingang.

Kap. 1.

Was die Zeit der Abfassung dieses Stückes betrifft, so scheint mir alles auf die Frage anzukommen: ist Jesaja durch eine bestimmte geschichtliche Thatsache, die seine prophetische Pädagogik herausforderte, zu dieser Weißagung veranlaßt worden? Eine solche Thatsache läßt sich nicht nachweisen. Die Ausleger erkennen vielmehr die *Allgemeinheit* dieses Kapitels an. Man vergl. den ausführlichen Nachweis bei Drechsler I, S. 93 f. Wenn also diese Rede nicht für einen bestimmten geschichtlichen Moment verfaßt ist, aus dem heraus allein sie verstanden werden könnte, wenn sie vielmehr nur die Bestimmung hat, Eingang zu sein für das ganze Buch, so ist doch wahrlich die Zeit ihrer Entstehung an sich gleichgültig. Es ist aber freilich wahrscheinlich, daß Jesaja die Rede zu der Zeit geschrieben hat, als er an die Zusammenstellung seines Buches ging, oder als er dieselbe vollendet hatte. Dadurch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß einzelne wichtige Erlebnisse in der Rede sich reflektiren. Dies ist nun auch wirklich der Fall. Die Verse 7—9 und insbesondere V. 8 sind so spezifischen Inhalts, daß man sagen muß: der Prophet schildert hier Selbsterlebtes und zwar Gegenwärtiges (vergl. die Erklärung). Nun ist während der Lebenszeit Jesaja's Jerusalem nur zweimal von Feinden in unmittelbarer Nähe bedrängt worden: einmal im syrisch-ephraimitischen Kriege (2 Kön. 16, 5), das anderemal von Sanherib (2 Kön. 18 und 19). Wenn nun Kap. 1 geschrieben ist, um als Vorwort zu dienen, so ist ohne Vergleich wahrscheinlicher, daß es unter Hiskia, als daß es unter Ahas geschrieben sei. Denn Jesaja hat die Zusammenstellung seines Buches gewiß nicht in der Mitte, sondern am Schlusse seiner Wirksamkeit unternommen. Auch paßt das, was 2 Kön. 18, 13 und 19, 32 gesagt ist, vortrefflich zu der Schilderung Kap. 1, 7 und 8. Denn an der erstgenannten Stelle heißt es, daß Sanherib alle befestigten Städte von Juda eingenommen habe, was ganz dem עָרֵיכֶם שְׂרֻפוֹת אֵשׁ (Kap. 1, 7) entspricht. An der zweitgenannten Stelle aber lesen wir: „der König von Assur soll nicht in diese Stadt kommen und soll keinen Pfeil hineinschießen und sie nicht berennen mit dem Schilde, noch einen Wall wider sie aufschütten". Dies entspricht ganz der spezifischen Situation, in welcher sich Jerusalem nach Kap. 1, 7 und 8 damals befunden haben muß. Wir sagen also: Kap. 1 ist zur Zeit der sanherib'schen Bedrängniß geschrieben. Wir erkennen dies aus V. 7 und 8, behaupten aber nicht, daß Kap. 1 *für* diese Zeit geschrieben sei, sondern betrachten den histo-

rischen Zug, welcher uns auf diese Zeit hinweist, nur als den Beweis für eine Anklage, welche der Prophet wider das Israel aller Zeiten erhebt. Diesen Beweis entnimmt der Prophet der Gegenwart, weil das Verhalten des Volkes in und nach der Bedrängniß durch Sanherib als charakteristisches Sympton einer durch keine Schläge zu brechenden Hartnäckigkeit betrachtet werden konnte. Auch der eitle Ceremoniendienst, von dem V. 10 ff. die Rede ist, würde der Zeit des Hiskia entsprechen. Aber ich lege darauf kein Gewicht, weil dies nichts Spezifisches ist. Wenn der Prophet vor solchem Ceremoniendienst warnt und zu aufrichtiger Buße ermahnt, wenn er ferner dem geläuterten Israel eine herrliche, dem im Abfall von Jehova beharrenden aber eine schreckliche Zukunft in Aussicht stellt, so ist das auch nicht nur für eine bestimmte Zeit geredet, sondern es gilt wie das ganze Buch für alle Zeiten, mag auch die Zeit des Ursprungs sich einigermaßen in der Rede abspiegeln. Ueber den Unterschied zwischen diesem ersten und dem zweiten Eingang siehe oben die gemeinsame Einleitung zu dem dreifachen Introitus. Die Gliederung der Rede ist folgende:

1. Die Ueberschrift. Kap. 1, 1.
2. Die traurige Gegenwart. Kap. 1, 2—9.
3. Die Mittel zur Erlangung einer besseren Zukunft. Kap. 1, 10—20.
4. Zusammenfassender Ueberblick über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Kap. 1, 21—31.

1. Die Ueberschrift.

Kap. 1, 1.

Gesicht Jesaja's, des Sohnes Amoz', welches er sah über Juda und Jerusalem in den 1
Tagen Ussia's, Jotam's, Ahas', Hiskia's, der Könige Juda's.

Exegetische Erläuterungen.

Wir haben diese Ueberschrift in dreifacher Beziehung zu betrachten, nämlich in ihrem Verhältniß zu Kap. 1, zu Kap. 2, 1, wo eine im wesentlichen gleiche Ueberschrift wiederkehrt, und zur ganzen Sammlung. Daß die Ueberschrift zur ganzen Sammlung gehört, ist ohne weiteres klar aus dem Zusatze „in den Tagen Ussia's, Jotam's, Ahas', Hiskia's, der Könige Juda's". Daß die Ueberschrift nicht zu enge gefaßt ist, um für das ganze Buch zu gelten, ist einleuchtend, wenn man nur bedenkt, einmal, daß חָזוֹן kollektive Bedeutung hat (vgl. Hos. 12, 18; Ezech. 7, 26; Klagel. 2, 9 u. a. St.), und daß Juda und Jerusalem den Centralpunkt des prophetischen Schauens repräsentiren, um den auch die auf Ephraim und die Weltmächte bezüglichen Weißagungen als radii servi sich gruppiren. Sehr passend sagt Caspari in dieser Beziehung: „Jerusalem, Juda, Israel sind von Jes. 7 an in der Weise Centrum der Weißagung, daß sie drei konzentrische Kreise bilden, von denen der engste Jerusalem, der weitere Jerusalem und Juda, der weiteste Jerusalem, Juda und Israel umfaßt. An diese drei Kreise schließt sich dann die Heidenwelt als vierter an" (Beitr. z. Einl. in d. B. Jes. S. 231 f.) Es ist also sowohl חָזוֹן, als „über Juda und Jerusalem" eine denominatio a potiori. Ersteres, weil prophetisches Schauen in dem doppelten Sinne der mehr oder weniger leiblichen Vision (vgl. Kap. 6) und des rein geistigen Erkennens dem Kern des Buches den Ursprung gegeben hat, so zwar, daß neben diesem Kern auch Lehre, Mahnung, Trost und Geschichtserzählung ihren Platz finden. Letzteres, weil, wie schon bemerkt, Juda und Jerusalem als diejenigen zu betrachten sind, zu denen der Prophet vor allen und um deren willen er auch von anderen spricht. Aber es hat namentlich Vitringa befremdet, daß Kap. 2, 1 eine fast gleichlautende Ueberschrift wiederkehrt, und er hat daraus den Schluß ziehen wollen, daß ursprünglich in unserer Ueberschrift die Zeitangabe (בִּימֵי וגו׳) gefehlt habe und die übrig bleibenden Worte nur Aufschrift des ersten Kapitels gewesen seien. Dagegen ist Folgendes zu erinnern: 1) Die beiden Ueberschriften sind nicht ganz gleich. In der unsrigen steht חָזוֹן, Kap. 2, 1 הַדָּבָר. — חזון ist offenbar ein mehr feierliches Wort. Dasselbe eignet sich deshalb mehr für den Anfang und gewissermaßen zum Titel des Buches, weshalb wir denn auch aus 2 Chr. 32, 32 sehen, daß das Buch damals bereits unter diesem Titel bekannt war. 2) Daß zweimal eine fast gleiche Ueberschrift folgt, hat seinen Grund darin, daß Kap. 2, 1 die Aufschrift des zweiten Eingangs ist. Denn das Buch des Jesaja hat ein dreifaches Portal, wie oben gezeigt, und daß die Ueberschrift „Gesicht oder Wort, welches Jesaja sah über Juda und Jerusalem", nur Kap. 1, 1 und Kap. 2, 1 sich findet, später nie mehr, ist eben Beweis dafür, daß wir mit Kap. 2 das zweite Portal, welches die Kapp. 2—5 umfaßt, betreten. Was endlich das Verhältniß unserer Ueberschrift zu Kap. 1 betrifft, so kann man füglich sagen daß der ganze V. 1 mit der Zeitbestimmung zugleich Ueberschrift von Kap. 1 ist. Denn Kap. 1 ist eben die ganze Weißagung des Jesaja, wie er sie unter den vier Königen vorgetragen hat, in nuce, eine Behauptung, deren Richtigkeit freilich erst als Resultat der Erklärung sich ergeben kann. — Im Anfang prophetischer Bücher, wie hier, steht חָזוֹן Ob. 1; Nah. 1, 1. — ישעיהו בן־אמוץ. Ueber die Bedeutung des Namens und über die Abstammung des Propheten vergl. die Einleitung. — אשר חזה. חזה ist das eigentliche Wort vom prophetischen Schauen in dem vorhin genannten doppelten Sinne, weshalb חָזָה synonym mit רָאָה, נָבָא gebraucht

wird (1 Sam. 9, 9; 2 Kön. 17, 13). Daher denn auch die Ausdrücke הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזָה Jes. 2, 1. דְּבַר ה׳ אֲשֶׁר חָזָה Amos 1, 1. דִּבְרֵי אֲשֶׁר חָזָה Micha 1, 1. מַשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה Jes. 13, 1; Hab. 1, 1. Nur an diesen Stellen kommt der Ausdruck חָזָה als Bestandtheil einer Ueberschrift vor. — על יהודה וירושלם. Jerusalem, als die heilige Stadt und Mittelpunkt der Theokratie, wird dem Gesammtgebiete von Juda gleich- und gegenübergestellt, wie dies auch anderwärts geschieht: Jer. 11, 2; 17, 20 u. ö.; 2 Kön. 18, 22 u. ö.; 2 Chron. 34, 3. 5 u. ö., und in umgekehrter Ordnung Jer. 36, 31; 2 Kön. 24, 20; Esr. 2, 1. Daß die Nennung von Juda und Jerusalem nichts für die Inkongruenz der Ueberschrift im Verhältniß zum ganzen Buche beweist, haben wir schon bemerkt. Sehr beachtenswerth ist, daß nur noch Kap. 2, 1 der Ausdruck als Bestandtheil der Ueberschrift und daß derselbe überhaupt in den Kapp. 2—5 verhältnißmäßig am häufigsten vorkommt. Denn er findet sich außer Kap. 2, 1 auch Kap. 3, 1. 8; 5, 3. Außerdem nur noch Kap. 22, 21; 36, 7; 44, 26. Vgl. hierüber die Bemerkungen zu Kap. 2, 1. — בימי וגו׳. Daß Jesaja unter diesen 4 Königen gelebt und gewirkt hat, unterliegt keinem Zweifel. Vgl. die Einleitung. Die Zeitangabe ist mit der bei Hosea (Kap. 1, 1) vollständig und mit der bei Micha (Kap. 1, 1) bis auf den dort fehlenden Namen des Ussia identisch. Auch das Asyndeton und die Form יְחִזְקִיָּהוּ statt חִזְקִיָּהוּ (worüber man Drechsler zu u. St. vergleiche) findet sich in den beiden genannten Stellen.

2. Die traurige Gegenwart.

Kap. 1, 2—9.

2 Höret Himmel und horche Erde, denn Jehova redet! Kinder habe ich groß gezogen und
3 hoch gemacht, aber sie haben sich empört wider mich. *Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein
4 Esel die Krippe seines Meisters. Israel kennt das nicht, mein Volk beachtet es nicht. *Wehe
Welt sündige! Volk beschwert mit Schuld! Same von Uebelthätern, Kinder verderbliche! Haben
5 verlassen Jehovah, verachtet den Heiligen Israels, weichen zurück! *Zu was schlägt man euch
6 noch? Ihr mehret den Abfall. Jegliches Haupt ist krank, jegliches Herz ist siech. *Von der
Sohle des Fußes bis zum Haupte ist nichts Heiles daran: Wunde und Striemen und frischer
Hieb! Nicht ausgedrückt sind sie und nicht verbunden, und nicht gelindert ist es mit Oel.
7 *Euer Land wüste, eure Städte mit Feuer verbrannt; euer Feld — vor euren Augen fressen
8 es Fremde und Verödung ist gleich einem Sodom der Fremden. *Und übrig ist die Tochter
Zion wie eine Hütte im Weinberg, wie eine Hängematte im Gurkenfeld, wie eine belagerte
9 Stadt. *Hätte nicht Jehova Zebaot uns einen Rest gelassen so klein, wie Sodom wären wir,
Gomorrha glichen wir.

Exegetische Erläuternugen.

1. Der Prophet führt zuerst V. 2 und 3 Jehova selbst redend ein. Derselbe ruft Himmel und Erde zu Zeugen an, um seine Klage über das Volk Israel zu vermehren. Für seine Wohlthat hat der Herr nur Ungehorsam geerntet (V. 2). Der Ochse und der Esel sind ihrem Herrn anhäuglich. Israel nicht (V. 3). Deshalb ruft der Prophet Wehe über das Volk, welches den besten und größten Herrn, den Heiligen Israels verlassen hat (V. 4). Hat es etwa der Herr an Zucht fehlen lassen? Nein. Er hat das Volk so viel gezüchtigt, daß er für die Zukunft vom Züchtigen nichts mehr hofft. Israel ist (innerlich, moralisch) unheilbar krank (V. 5. 6). Aeußerlich aber ist es (infolge der Züchtigung) auf ein Minimum reducirt (V. 7 und 8). Soweit die (unmittelbare und mittelbare) Rede Jehova's. Im letzten Verse (V. 5) konstatirt der Prophet selbst, daß noch ein kleiner Rest als Anknüpfungspunkt für die Hoffnung einer besseren Zukunft vorhanden sei.

2. **Höret Himmel — beachtet's nicht.** V. 2 u. 3. Wenn der Herr der Welt spricht, muß die Welt schweigend zuhören. Vgl. 5 Mos. 32, 1; Ps. 50, 1. 4; Mich. 1, 2; 6, 1. 2. Die Welt ist aber hier wie anderwärts (5 Mos. 4, 26; 30, 19; 31, 28; Ps. 50, 4) nicht blos als Publikum, sondern auch als Zeuge geladen, vor dem der Herr seinen Rechtsanspruch geltend macht. Denn es handelt sich um eine Sache von universalem Interesse. Die Welt muß mit Jehova gegen Israels Rechtsverletzung reagiren, damit die מוֹסְדֵי אֶרֶץ (Ps. 82, 5) nicht wanken. Zugleich wird man aber auch dem beistimmen müssen, was Delitzsch bemerkt: „Himmel und Erde sind zugegen und mitbetheiligt gewesen, als Jehova seinem Volke die Tora gab (vgl. 5 Mos. 4, 36 und die vorhin genannten Stellen) — so sollen sie denn jetzt vernehmen und mitbezeugen, was Jehova, ihr Schöpfer und Israels Gott, zu sagen und zu klagen hat." Indem Jesaja fast mit den Worten von 5 Mos. 32, 1 sein Weißagungsbuch beginnt, deutet er an, daß er jenes prophetische Lied, welches man mit Delitzsch „den kompendiarischen Vorentwurf und die gemeinsame Losung aller Prophetie" nennen kann, vor Augen hatte. Zwar citirt er nicht wörtlich, denn die Prädikate הַאֲזִין und שְׁמַע sind umgestellt (vgl. auch Kap. 28, 23; 32, 9). Aber der Gedanke

ist gleich. Dasselbe findet statt in Bezug auf den Kausalsatz כִּי ר' דִּבֵּר. Im Deuteronomium heißt es: הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי. Was Jesaja als Grund angibt, ist im Deuteronomium als Zweck und Wirkung bezeichnet. Die Differenz ist lediglich eine formelle. Die Formel כִּי ר' דִּבֵּר findet sich Joel 4, 8; Obadja 18; Micha 4, 4; Jer. 13, 15. Außerdem bei Jesaja theils in der einfachen Form wie hier (Kap. 22, 25; 25, 8), theils etwas erweitert (Kap. 21, 17; 24, 3). Die Erweiterung כִּי פִּי ר' דִּבֵּר findet sich bei Jesaja nur Kap. 1, 20 und 40, 5; 58, 14. — Jehova ist zwar aller Menschen, ja aller Kreaturen Vater. Wird er doch „Gott der Geister alles Fleisches“ (4 Mos. 16, 22; 27, 16) genannt, u. Ps. 145, 15 f. vgl. 104, 27 ff. lesen wir, daß aller Augen auf den Herrn warten und daß er alles, was lebet, mit Wohlgefallen erfüllet (vgl. Röm. 3, 29; 9, 24 ff.; 10, 12 ff.). Aber unter den vielen Kindern, die er hat, hat er ein Geschlecht nicht nur groß gezogen, sondern auch zu hoher Ehre emporgehoben. גִּדֵּל steht vom Großziehen der Kinder gerade bei Jesaja häufig: Kap. 23, 4; 49, 21; 51, 18 coll. 44, 14; Hos. 9, 12. Nicht alle Völker hat der Herr die Stufe des Groß-, Erwachsen-Seins erreichen lassen, oder vielmehr: nicht alle Söhne der Urväter sind Stammväter von Völkern geworden. Abraham aber wurde dies gerade als erste Verheißung gegeben: „ich will dich zum großen Volke machen“ (1 Mos. 12, 2) und: „deinem Samen habe ich dies Land gegeben von dem Strome Egyptens an bis zu dem großen Strome, dem Strome Phrat“ (1 Mos. 15, 18). Und diese Verheißung hat sich erfüllt. Abrahams Same ist zum großen, zahlreichen Volke geworden. Diesem Volke ist aber auch vor allen anderen **hohe Ehre** zu Theil geworden. Denn es ist das heilige Volk (5 Mos. 7, 6), dem sich der Herr auf ganz besondere Weise genaht und geoffenbart hat (5 Mos. 4, 6 ff.; 32 ff.; Ps. 147, 19 f.). Es ist deshalb das Volk des Eigenthums (עַם סְגֻלָּה 5 Mos. 7, 6; 14, 2), durch welches der Segen Jehova's über alle Völker kommen soll (1 Mos. 12, 2 f.; 22, 18; Jer. 4, 2). Und infolge von alle dem wird es das „höchste über allen Völkern“ genannt (5 Mos. 26, 19; 28, 1 coll. 2 Sam. 7, 23). Als eine vorläufige und vorbildliche Verwirklichung dieser Verheißungen ist die David-Salomonische und das Nachspiel derselben die Ussia-Jotamische Zeit zu betrachten. Man sieht daraus, daß wir רוֹמַמְתִּי im emphatischen Sinne nehmen. Obwohl es anderwärts (Kap. 23, 4; Ezech. 31, 4) ganz gleichbedeutend mit גִּדֵּל steht, ist doch unsere Auffassung (die sich schon bei Luther, Knobel u. a. findet) hier berechtigt, weil רוֹמֵם dem גִּדֵּל hier nicht im parallelen Satzgliede gleichgestellt, sondern als epexegetische Steigerung nachgestellt wird. Denn wollte man רוֹמַמְתִּי ganz gleichbedeutend mit גִּדַּלְתִּי nehmen, so wäre es leere Wiederholung. Vitringa verweist übrigens sehr passend auf 5 Mos. 32, 6. — והם פשׁעו בי. Nach bekanntem hebr. Sprachgebrauch wird, was der Sache nach als Gegensatz sich verhält, der Form nach als gleichstehend bezeichnet. פָּשַׁע ist ein dem Sprachgebrauch des Jesaja geläufiges Wort: Kap. 1, 28; 43, 27; 46, 8; 59, 13 u. ö. Die Ausleger fragen, ob nur der Götzendienst, oder ob jede Uebertretung gemeint sei. Man sieht aber nicht ein, warum nicht alles gemeint sein soll, was als Auflehnung wider den Herrn bezeichnet werden kann, oder vielmehr, warum nicht jede Uebertretung als Götzendienst betrachtet werden soll. — ידע שׁור קֹנֵהוּ וגו'. Die Worte erläutern das פשׁעו בי V. 2, indem sie es rhetorisch durch einen Kontrast in helleres Licht setzen und logisch näher bestimmen. Die unvernünftigen Thiere, selbst die am tiefsten stehenden unter ihnen wie Ochs und Esel, kennen doch ihren Herren, der sie ernährt, und die Krippe, aus der sie fressen, und gewinnen an diesen Herrn und diese Krippe eine gewisse Anhänglichkeit, so daß sie dieselbe freiwillig nicht verlassen. קֹנֶה eigentlich der Käufer (vgl. Jes. 24, 2), dann der Eigner, Besitzer, (3 Mos. 25, 50; Sach. 11, 5). אֵבוּס findet sich außer hier nur noch Hiob 39, 9; Sprüche 14, 4. Aus diesen Stellen ist nicht ersichtlich, ob die Bedeutung „Stall“ oder „Krippe“ die richtige sei. Ebensowenig entscheidet die Grundbedeutung des Stammwortes „mästen“ (1 Kön. 5, 3; Sprüche 15, 17). Doch scheint im späteren Hebräisch, welches das Wort auch von der Schüssel der Arbeiter gebraucht (vgl. Buxtorf lex. p. 16, Gesenius und Delitzsch z. u. St.), die Bedeutung „Krippe“ vorzuwalten. Auch die alten Uebersetzungen geben sämmtlich diesen Begriff wieder. — Der Zusammenhang erfordert, das Objekt von יָדַע und הִתְבּוֹנָן aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Denn wollte man die beiden Verba absolut nehmen (Rosenmüller, Fürst), so würden die beiden Glieder der Vergleichung nicht zusammen stimmen. Eben das, was Ochs und Esel wohl merken, merkt Israel nicht. התבונן findet sich als verb. trans. bei Jes. auch Kap. 43, 18; 52, 15. — Als sachliche Parallele ist Jer. 8, 7 zu vergleichen.

3. **Wehe Welt — belagerte Stadt.** V. 4—8. Jehova's Wohlthaten haben in Israel nicht das Gefühl der dankbaren Anhänglichkeit zu erwecken vermocht. Vielmehr **verläßt** dies Volk seinen Gott, **verwirft** ihn und **sinkt zurück** in die Finsternisse des Heidenthums, aus welchen er es errettet hatte. Man sieht, daß die drei Verba in V. 4b die positive Folge von dem negativen לא ידע וגו' V. 3 aussagen, und daß V. 3 und 4 zusammen die nähere Bestimmung von פשׁעו בי V. 2 enthalten. Es findet somit eine Steigerung in V. 2—4 statt. Dem entspricht auch der äußere Satzbau. Die Verse 2 und 3 bestehen aus vier, V. 4 besteht aus sieben Gliedern, von denen das erste mit einer wirkungsvollen Assonanz anhebt. Es wird aber in den vier ersten Gliedern von V. 4 der Grund angegeben, warum Israel seinem Gott untreu geworden ist. Der Grund ist ein subjektiver: Israel selbst taugt nichts, es ist ein arger Baum mit argen Früchten.

הוֹי (bei Jesaja häufig, auch im 2. Theile: Kap. 45, 9. 10; 55, 1; er braucht es 21 mal, während es bei den übrigen Propheten — denn nur in prophetischen Büchern, mit Ausnahme von 1 Kön. 13, 30, findet sich's — 28 mal vorkommt) unterscheidet sich von אוֹי so, daß letzteres mehr Substantivum, ersteres mehr Adverbium ist. Daher kommt es, daß אוֹי mit wenigen Ausnahmen (4 Mos. 24, 23; Ezech. 24, 6. 9) לְ nach sich hat, während הוֹי nur Ezech. 13, 18 mit לְ, Ezech. 13, 3; Jer. 50, 27 mit עַל, Jer. 48, 1 mit אֶל, sonst aber überall (z. B. 1 Kön. 13, 30; Jes. 5, 8. 11 u. s. w.) ohne verbindende Präposition gebraucht wird. הוֹי trägt also mehr den Charakter eines absolut vorangestellten Ausrufes, während in Bezug auf den Sinn ein wesentlicher Unterschied nicht bemerkbar ist. Daß auf die Wahl des Wortes גּוֹי die beabsichtigte Paranomasie Einfluß hatte, ist selbstverständlich. Andererseits ist klar, daß es sich um ein Synonymon von עַם handelte, wie nachher זֶרַע und בָּנִים sich entsprechen. Es braucht also nicht gerade die Bedeutung „Heidenvolk" urgirt zu werden, um so weniger, als der Singular öfter von Israel ohne schlimmen Nebenbegriff (2 Mos. 19, 6; Jos. 3, 17 u. a.) und auch parallel mit עַם gebraucht wird (Ps. 33, 12). Wenn wir „wehe Welt" übersetzten, so geschah es, um den Gleichklang möglichst wiederzugeben. Man hat übrigens mit Recht darauf hingewiesen, daß Israel hier גּוֹי חֹטֵא genannt werde im Gegensatz zu גּוֹי קָדוֹשׁ, das es nach 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6; 14, 2. 21 sein sollte, und עַם כֶּבֶד עָוֹן im Gegensatz zu עַם נְשֻׂא עָוֹן, als welches es Kap. 33, 24 bezeichnet wird. כֶּבֶד עָוֹן ist „schuldbeschwert", wobei man die Bedeutung betreffend 1 Mos. 13, 2; 2 Mos. 4, 10; Ezech. 3, 5. 6, die Form betreff. (die Konstruktiv-Form כֶּבֶד neben כְּבַד, wie עֶרֶל neben עֲרַל, nur hier) Olsh., §. 167c. vergleichen wolle. — זרע מרעים wird Israel ferner genannt, da es doch זֶרַע קֹדֶשׁ (vgl. Jes. 6, 13; Esr. 9, 2) sein sollte. Manche Erklärer (wie Drechsler) tragen Bedenken, die Worte als im Genitiv-Verhältniß stehend aufzufassen, weil ja dann die Stammväter selber als Bösewichter bezeichnet würden. Sie nehmen deshalb מרעים als Apposition zu זרע. Aber abgesehen davon, daß es dann wohl זֶרַע מֵרֵעַ heißen würde, wie Kap. 57, 3 זֶרַע מְנָאֵף, ist jenes Bedenken ganz unbegründet. Denn זֶרַע מְרֵעִים ist nicht blos die Nachkommenschaft von Bösewichtern, sondern auch eine Nachkommenschaft, die aus Bösewichtern besteht, wie Kap. 65, 23 זֶרַע בְּרוּכֵי יי nicht die Nachkommen von Gesegneten, sondern selbst Gesegnete bedeutet, und wie die Ausdrücke בְּנֵי צֹאן, בְּנֵי חַנְּבִיאִים, בְּנֵי בְלִיַּעַל, בְּנֵי נָבָל u. a. nicht die Söhne von Narren, Nichtswürdigen, Propheten, Schafen, sondern Söhne, die selbst Narren, Nichtswürdige, Propheten, Schafe sind, bezeichnet. Da aber allerdings der Begriff זֶרַע auf die Wesens-Identität von Frucht und Samen und auf das Bedingtsein jener durch diesen hindeutet, so wird man zwar nicht an die Urväter des Volkes, höchstens an die zunächst vorhergehenden Generationen, zumeist aber an eine ideale Stammvaterschaft denken müssen, ein Begriff, welcher ja auch dem Ausdrucke γεννήματα ἐχιδνῶν (Matth. 3, 7) zu Grunde liegt. זרע מרעים ist also ein Genitiv-Verhältniß, in welchem die Begriffe der Kausalität und des Attributes (vgl. m. Gr. §. 64, 2) vereinigt sind. Der Ausdruck findet sich noch Kap. 14, 20. — Endlich werden die Israeliten בָּנִים מַשְׁחִיתִים genannt, obgleich sie nach V. 2 Kinder sind, die der Herr groß gezogen und hoch gemacht hat, denn man wird, obgleich ein בֵּן מַשְׁחִית jeder genannt werden kann, der als Mensch (nicht als Sohn) מַשְׁחִית ist, nicht alle Beziehung auf V. 2 und alle die das Kindesverhältniß Israels zu Jehova aussagenden Stellen (z. B. 5 Mos. 14, 1) abweisen dürfen. Ein בֵּן מַשְׁחִית ist aber nicht einer, der einen Dritten verdirbt, sondern der Verderbliches thut (direkt kausatives Hiphil, vgl. m. Gr. §. 18, 3; 2 Chron. 27, 2). Der Ausdruck ist theils stärker, theils allgemeiner als die verwandten: בָּנִים סוֹרְרִים Kap. 30, 1; בָּנִים כֶּחָשִׁים לֹא אָבוּ שְׁמוֹעַ Kap. 30, 9; בָּנִים שׁוֹבָבִים Jer. 3, 14. 22; 4, 22. Vgl. בָּנִים לֹא יְשַׁקֵּרוּ Jes. 63, 8. Man sieht, daß die Ausdrucksweise dem Jesaja vorzugsweise geläufig ist, denn sie findet sich mit Ausnahme des jeremianischen בָּנִים שׁוֹבָבִים bei keinem anderen Propheten. — In drei Sätzen werden nun die Früchte bezeichnet, welche der arge Baum getragen hat: sie haben (negativ) Jehova verlassen, (positiv) den Heiligen Israels (ein ganz jesaianischer Ausdruck, der 14 mal im ersten, 15 mal im zweiten Theile des Jesaja, in anderen alttestamentlichen Büchern nur 6 mal vorkommt, vgl. zu Kap. 6, 3) mit Hohn verworfen (Kap. 5, 24; 52, 5; 60, 14), und sich rückwärts gewendet. Dieses Rückwärtswenden kann nur die Hinwendung zu den Götzen bedeuten. Denn der Herr hat Israel von den Götzen zu sich hingewendet (vgl. Jos. 24, 2. 14). Wenn ihm nun das Volk den Rücken kehrt, so geschieht das eben, um zu den Götzen zurückzukehren. Dies wird auch durch Ezech. 14, 5 bestätigt, die einzige Stelle, wo außer hier der Ausdruck noch vorkommt. — Die Verse 5 und 6 scheinen einem Einwurf zu begegnen. Nachdem nämlich V. 3 u. 4 die tiefe Verderbtheit des Volkes ausgesagt worden war, geht der Prophet zur Schilderung der zur Strafe hierfür verhängten Züchtigung über (V. 7). Bevor er aber dies thut, beseitigt er den Einwurf, der vom Standpunkt der langmüthigen Liebe aus erhoben werden könnte, ob denn wohl an Israel genugsam Zucht geübt worden sei, und ob nicht, falls dies nicht geschehen wäre, durch wiederholte Anwendung dieses Mittels das Gericht abgewendet werden könne. Diese Frage wird verneint. Denn die Erfolglosigkeit des Schlagens ist längst durch den stets wiederkehrenden Abfall des Volkes konstatirt. Man sieht, daß wir den Anfangssatz von V. 5 übersetzen: zu welchem Zwecke soll man euch noch mehr schlagen? Es gibt nämlich

eine dreifache Erklärung dieser Worte. Die erste ist: „Auf welchen Theil des Körpers soll man euch noch schlagen?" Diese Erklärung findet sich bei Hieronymus, Saadia, Gesenius, Rosenmüller, Umbreit, Knobel u. a. Dieselbe stützt sich vornehmlich darauf, daß im Folgenden ausdrücklich gesagt werde, der Leib sei schon ganz zerschlagen. Aber es spricht gegen diese Erklärung ein Vierfaches: a) es dürfte nicht heißen עַל־מֶה, sondern אֵי זֶה תֻכּוּ עוֹד oder ähnlich. Denn מָה ist durchaus das allgemeine, abstrakte „was?", nie das partitive, einen Theil vom anderen unterscheidende „welcher?" Man kann sich nicht auf Hiob 38, 6 berufen. Denn der Sinn dieser Stelle ist nicht: auf welchem Fundamente ruhen die Grundsäulen der Erde? Sondern: ruhen sie überhaupt auf *irgend etwas*? b) Wäre die Uebersetzung „*wohin* soll man schlagen" richtig, so wäre der Zwischensatz תּוֹסִיפוּ סָרָה nicht am Platze. Denn dann erwartete man sofort die Antwort: nirgends hin, denn alles ist schon zerschlagen. Die Einschiebung jener Worte in *dieser* Form (denn etwas anderes wäre es, wenn die Worte als Apposition zu dem Subjekte von תֻכּוּ bezeichnet wären) deutet offenbar darauf hin, daß *sie selbst schon* die Antwort auf die Frage עַל־מֶה וגו׳ enthalten und daß das Folgende nur als nähere Erläuterung dieser Antwort zu betrachten ist. c) Wie schon Luzzatto (s. bei Delitzsch) bemerkt hat, ist der Umstand, daß schon der ganze Körper zerschlagen ist, kein Hinderniß des Weiterschlagens. d) Der Satz V. 6b לֹא זֹרוּ וגו׳ beweist, daß nicht das Wundsein überhaupt, sondern das Wundsein *ohne Anwendung von Heilmitteln* das Hauptmoment bildet. Letzteres aber hindert eben so wenig das Schlagen, als das Verbunden- und Geheiltsein dasselbe befördern würde. Wäre עַל־מֶה = wohin?, so wäre der ganze Satz V. 6b überflüssig. — Eine zweite Erklärung (Delitzsch) nimmt עַל־מֶה = לָמָּה und תֻכּוּ = ihr *wollt* geschlagen werden. Dabei soll der Gedanke zu Grunde liegen: „Das *wäre* doch wahnsinnige Lust am eigenen Verderben." Aber als unterliegenden Gedanken müßte man nicht „das *wäre*", sondern „das *ist* ja Lust am eigenen Verderben" annehmen. Denn „das *wäre*" würde den Gedanken involviren, daß diese Lust nicht vorausgesetzt werde, folglich von einem Geschlagenwerden-*wollen* nicht die Rede sein kann. Aber supponirt man auch „das *ist* ꝛc.", so wird doch dem einfachen Imperfekt zuviel zugemuthet. Der Begriff des *Wollens* müßte dann stärker markirt sein, etwa durch חָפֵץ o. ä. — Nach der dritten Erklärung, welche mir die richtige scheint, bedeutet עַל־מֶה zu welchem Zwecke? Vgl. 4 Mos. 22, 32; Ps. 10, 13; Jer. 16, 10. Das Imperfekt Passivi ist dann einfach ein kürzerer Ausdruck für das aktive: warum soll ich oder soll man euch noch mehr schlagen?, wobei wenigstens noch ein Suffix nöthig gewesen wäre. תּוֹסִיפוּ סָרָה braucht man dann auch nicht als adverbialen Untersatz zu nehmen („indem ihr Abfall hinzufügt", was immer eine gewisse grammatikalische Härte involvirt, die durch eine Partizipialkonstruktion leicht vermieden worden wäre). Sondern תוֹ׳ סרה (סָרָה declinatio, defectus nur 5 Mos. 13, 6; 19, 16; Jer. 28, 16; 29, 32 und Jes. 14, 6; 31, 6; 59, 13) ist Hauptsatz und Antwort auf die Frage: was soll man euch weiter schlagen? Die folgenden Worte aber begründen diese Aussage. Deswegen nämlich häuft Israel Abfall auf Abfall, weil es durch und durch krank ist und gegen seine Krankheit nicht einmal Heilmittel gebraucht. Wir fassen also die Worte כָּל־רֹאשׁ bis בַשָּׁמֶן nicht als Schilderung des infolge der bisherigen Schläge eingetretenen Zustandes, so sehr dies auch der Frage עַל־מֶה וגו׳ zu entsprechen scheint, sondern als bildlichen Ausdruck für den moralischen Habitus des Volkes. Dafür spricht vor allem schon כָּל־לֵבָב, כָּל־רֹאשׁ. Dies ist nicht „das *ganze* Haupt, das *ganze* Herz", sondern: „*jedes* Haupt, *jedes* Herz". Hieße es כָּל־הָרֹאשׁ וגו׳, so läge allerdings die Vorstellung nahe, daß Haupt und Herz bereits so wund und krank seien, daß man gar keinen Fleck zum Zuschlagen mehr finde. Aber „*jedes* Haupt, *jedes* Herz" sagt nur, daß kein Haupt, kein Herz mehr intakt sei. Nun ist es zwar richtig, daß כֹּל ohne Artikel einigemale auch die Bedeutung von „ganz" hat (Jes. 9, 11; Ezech. 29, 7; 36, 5; 2 Kön. 23, 3; vgl. Delitzsch z. u. St.; Ewald, §. 290 c.). Aber wenn man diese Stellen vergleicht, so sieht man, daß die fraglichen Ausdrücke theils proverbialer Natur sind (vgl. Drechsler z. u. St.), theils die Bedeutung „alle" gar nicht zulassen. An unserer Stelle aber sind beide Bedeutungen an sich möglich. Wollte nun der Prophet den Begriff „ganz" ausdrücken, so *mußte* er den Artikel setzen. לָחֳלִי ist jedenfalls von einem zu supplirenden הָיָה abhängig zu denken. Ob aber dasselbe in dem Sinne von „gehören, verfallen sein", oder in dem Sinne von „geworden sein" zu nehmen sei, ist zweifelhaft. Letzteres ist aber wahrscheinlicher, weil הָיָה לָחֳלִי an Ausdrücken wie הָיָה לָמַס, לָבַז u. a. Analogien hat. Es ist ein starker Ausdruck, stärker als das einfache חָלָה. חֳלִי ist dann als abstractum pro concreto zu nehmen. Vgl. m. Gr. §. 59, 1. Abgesehen von dieser konkreten Fassung des Wortes können, was die Konstruktion von הָיָה mit לְ חֳלִי betrifft, auch Stellen wie 1 Sam. 4, 9 (וִהְיוּ לַאֲנָשִׁים) und 18, 17 (הֱיֵה־לִי לְבֶן־חָיִל) verglichen werden. — וכל־לבב דוי. לֵב דַּוָּי findet sich auch Jer. 8, 18 und Klagel. 1, 22. — דַּוָּי kommt bei Jesaja außer hier nicht vor. Unter Haupt und Herz „alle in geistlichen und weltlichen Aemtern unentbehrliche Funktionen Uebenden" zu verstehen (Drechsler), verbietet bei genauer Betrachtung der Zusammenhang. Denn wie man aus V. 6 deutlich sieht, sollen nicht blos die Häupter, sondern alle Individuen des Volkes als schwer krank bezeichnet werden. Haupt und Herz sind vielmehr die centralen und dominirenden Organe im Leben *jedes Einzelnen*, während V. 6 von der Beschaffenheit auch der

äußeren Lebenserscheinung redet. Aus der Vergleichung von לֵבָב דַּוָּי und V. 6 scheint sich mir deshalb auch zu ergeben, daß unter חֳלִי nicht eine äußere Verletzung des Hauptes, sondern eine innere Krankheit (vgl. 2 Kön. 4, 19) gemeint sei. — מִכַּף־רֶגֶל וגו׳ V. 6. Wie bereits bemerkt, schildern diese Worte den moralischen Zustand ebenso nach seiner äußeren Erscheinung, wie derselbe nach seiner inneren Beschaffenheit V. 5 b beschrieben wurde. Fragt man nach dem Gedanken, den der Prophet durch dieses Doppelbild von innerer und äußerer Krankheit ausdrücken will, so wird man sagen müssen, daß die einzelnen Züge nicht zu pressen und daß namentlich die Wunden V. 6 nicht als von andern zugefügte zu urgiren sind. Israel soll eben als durchaus krank und elend, als ein Mensch, an dem weder äußerlich noch innerlich etwas Gesundes mehr ist, dargestellt werden. Der Ausdruck מִכַּף־רֶגֶל וְעַד־רֹאשׁ findet sich nur hier. Sonst überall heißt es וְעַד קָדְקֹד (5 Mos. 28, 35; 2 Sam. 14, 25; Hiob 2, 7). — אֵין בּוֹ. Nach V. 5 a erwartete man בָּכֶם. Aber ein solcher Wechsel der Person und des Numerus ist bekanntlich im Hebräischen sehr häufig. Vgl. Kap. 17, 13; Ps. 5, 10; m. Gr. §. 61, 2; §. 101, 2 Anm. — מְתֹם integrum, sanum, findet sich außer hier nur noch Richt. 20, 48; Ps. 38, 4. 8. — פֶּצַע (von פָּצַע fidit) ist fissura, die durch Riß oder Ritzen entstandene Wunde. Das Wort findet sich bei Jesaja nur hier. חַבּוּרָה (mit פֶּצַע verbunden auch Sprüche 20, 30) ist die „unterlaufene Strieme oder Beule“ (vgl. Delitzsch z. u. St.). Auch dies Wort bei Jesaja nur a. u. St. מַכָּה טְרִיָּה (von טָרָה = טָלָה recens fuit, außer hier nur noch Richt. 15, 15) ist die frische Hiebwunde. — לֹא־זֹרוּ וגו׳. זֹרוּ mit Accent auf penult. kann nicht von זָרָה dispersit abgeleitet werden. Es kann auch nicht identisch sein mit זֹרוּ Ps. 58, 4. Es ist entweder eine Intensiv-Form nach der Analogie von בֹּשׁוּ, אֹרוּ 1 Sam. 14, 29; טֹבוּ 4 Mos. 24, 5; Hohelied 4, 10, oder eine archaistische Passiv-Form von זוּר (vgl. רֹמּוּ Hiob 24, 24; Olshausen §. 233, c. d.; 245, l.). Letzteres ist mir wahrscheinlicher, denn הַזּוּרֶה (Jes. 59, 5) das zusammengedrückte, zertretene (Ei), תְּזוּרֶהָ (der Fuß wird es zertreten Hiob 39, 15), וַיָּזַר (er drückte das Fell aus Richt. 6, 38 vgl. Olshausen, S. 524), sowie das Substantiv מָזוֹר compressio, compressum, vulnus (Jer. 30, 13; Hos. 5, 13) beweisen, daß es einen Stamm זוּר mit der Bedeutung „zusammendrücken“ (vgl. צָרַר) gibt, zu welchem dann unser זֹרוּ als Passivum sich verhalten würde wie רֹמּוּ zu רוּם. Vgl. auch Gesenius, Thesaurus pag. 412. — Den drei Substantiven פֶּצַע, חַבּוּרָה und מַכָּה ט׳ entsprechen drei Verba, und es liegt nahe, die der Stellung nach sich entsprechenden als auch dem Sinne nach korrespondirend zu fassen. Aber diese strenge Parallelisirung läßt sich nicht durchführen. Vielmehr wird man sagen müssen, daß jede von den drei Wundenspezies jedes der drei Heilmittel bedarf. Jede Wunde muß zusammengedrückt und mit heilenden Stoffen behandelt werden. Jenes aber ist ein doppeltes: es geschieht erstens mit der Hand, um die Wunde von Blut und Eiter zu reinigen, sodann durch den Verband (חָבַשׁ bei Jesaja noch Kap. 3, 7; 30, 26; 61, 1), welcher die fernere Blutung verhindern und das Zusammenwachsen der getrennten Theile befördern soll. Das lindernde, heilende Oel (vgl. Luk. 10, 34; Herzog's R.-E. X, S. 548) muß drittens als organisches Heilmittel hinzukommen. — Die beiden ersten Verba stehen im Plural, woraus man sieht, daß die Substantive kollektivisch gedacht sind; das dritte Verbum steht im Sing. Femin. Eine grammatische Nothwendigkeit hierfür ist nicht vorhanden. Es scheint, daß der Prophet Abwechslung in die Redeformen bringen wollte, wozu die Fähigkeit des Sing. Femin., neutrisch gefaßt zu werden (vgl. m. Gr. §. 105, 4, b.), die Handhabe bot. Pual רֻכְּכָה nur hier; Kal bei Jesaja noch Kap. 7, 4. Uebrigens scheinen mir die Worte V. 6 b einen weiteren Beweis für die Behauptung zu enthalten, daß von כָּל־רֹאשׁ an nur der sittliche Habitus des Volkes geschildert werde. Denn der Mangel aller leiblichen Therapie, ist er nicht ein Bild für den Mangel der geistlichen d. h. der Buße? Israel ist nicht blos innerlich krank, sondern auch in seinem äußeren Leben bietet es das Bild eines zerrissenen und zerrütteten Daseins ohne jede Spur von Zucht und Streben nach Besserung. Wäre der Hauptgedanke von V. 5 und 6 der, daß Israel nicht mehr geschlagen werden könne, weil es schon ganz zerschlagen sei, so wäre der Satz לֹא־זֹרוּ וגו׳, wie schon vorhin bemerkt, ganz bedeutungslos. Denn soll denn ein Verbundener leichter geschlagen werden können als ein Unverbundener? Nimmt man aber die Worte von כָּל־רֹאשׁ an als Schilderung des moralischen Zustandes, so ist der Satz לֹא־זֹרוּ וגו׳ von größter Bedeutung. Denn für den sittlichen Zustand eines Menschen ist es von höchster Wichtigkeit, ob gegen die sittlichen Schäden die rechten Heilmittel gebraucht worden sind oder nicht. — אַרְצְכֶם. Dem sittlichen Zustande des Volkes entspricht der äußere. Das Volk hat bereits angefangen, die Früchte seines Abfalls zu ernten. Das Land ist verwüstet; nur die Hauptstadt steht noch intakt aber isolirt inmitten des verödeten Landes. Also kann man wohl sagen, daß durch V. 8 der mit V. 5 begonnene Gedankengang seinen Abschluß findet. Der Herr erklärt V. 5, daß er Israel vor der Hand nicht weiter schlagen wolle. Denn es helfe nichts. Dies gehe daraus hervor, daß Israel innerlich und äußerlich noch immer krank sei, trotzdem es beinahe bis zur Vernichtung gehende Züchtigung erlitten habe. Mir scheint also, daß die Verse 7 und 8 zu den beiden vorausgehenden im Verhältniß des Gegensatzes stehen, obgleich dieser Gegensatz durch keine Partikel angedeutet ist. Israel ist sittlich krank, das Land ist verwüstet. Wäre es normal zugegangen, so wäre das Land verwüstet, aber Israel gesund. Dann hätte Israel die Zucht

angenommen (Sprüche 8, 10; 19, 20). Nun aber das Land wüste und Israel doch krank ist, sieht man, daß das Schlagen nichts hilft. Vgl. Jer. 2, 30; 5, 3; Jes. 9, 13; 42, 25. Ich fasse also V. 7 und 8 nicht als bloße Umsetzung der bildlichen Redeweise (V. 5 und 6) in die eigentliche, da, wie gezeigt, sowohl V. 5b als V. 6b Gedanken enthalten, welche rein äußerlichen Zuständen nicht entsprechen. Auch ist nach unserer Deutung klar, daß V. 7 ff. nicht von zukünftigen, sondern von gegenwärtigen Dingen die Rede ist. Diese Verse enthalten nicht Gerichtsandrohung, sondern Schilderung des bereits vollzogenen Gerichtes. Wäre ersteres der Fall, so würde die Gerichtsandrohung gewiß nicht vor den Thoren der Hauptstadt, die doch alles Abfalls Herd und Quelle ist, stehen bleiben. Das jeremianische וְכָלָה לֹא אֶעֱשֶׂה (Kap. 4, 27; 5, 10. 18), welches man hiergegen geltend machen könnte, widerspricht nicht. Denn eine Gerichtsandrohung blos für das Land mit Verschonung der Hauptstadt findet sich bei keinem Propheten. Jerusalems Zerstörung ist überall der Gipfel des Gerichts und doch bleibt jenes וְכָלָה לֹא אֶעֱשֶׂה bestehen. Was V. 8 und 9 von einer Verschonung Jerusalems gesagt ist, entspricht durchaus nur bestimmten geschichtlichen Verhältnissen in der Gegenwart des Propheten. — Die Worte אַרְצְכֶם שְׁמָמָה ו' sind Citat aus 3 Mos. 26, 33, wo es heißt: וְהָיְתָה אַרְצְכֶם שְׁמָמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ חָרְבָּה. Das Wort שְׁמָמָה bei Jesaja noch Kap. 6, 11; 17, 9; 62, 4; 64, 9. Der Ausdruck שְׂרֻפוֹת אֵשׁ (vgl. m. Gr §. 64, 5c und Ps. 80, 17) kommt nur hier vor. — אדמתכם לנגדכם וגו'. Auch hier schweben dem Propheten Fluchworte der Tora vor und zwar vor allem die Stelle 5 Mos. 28, 33: „Die Frucht deines Bodens (אַדְמָתְךָ) soll fressen ein Volk, das du nicht kennst“ vgl. ibid. V. 51; 3 Mos. 21, 16. 32. Man sieht zugleich aus 5 Mos. 28, 33 und 51, wer ein זָר ist. Es ist ein solcher, den Israel nicht kennt und dessen Sprache es nicht versteht. Daß aber der Begriff „Fremder“ zugleich den Begriff „Feind“ einschließen konnte (wie nach Herodot 9, 11 die Lacedämonier die Barbaren ξείνους nannten, das lateinische hostis aber ursprünglich den Fremden und den Feind bezeichnete), sieht man daraus, daß in den Parallelstellen des Leviticus (Kap. 26, 16 und 32) אֹיְבִים für זָרִים steht. זָר bei Jes. 17, 10; 25, 2. 5; 28, 21; 29, 5; 43, 12; 61, 5. Das Partiz. אֹכְלִים bestätigt unsere Ansicht, daß der Prophet von gegenwärtigen, noch dauernden Zuständen rede. Die Metonymie (die Feinde essen das Land) wie Kap. 36, 16; 1 Mos. 3, 17 u. ö. — לְנֶגְדְּכֶם ist nach den Accenten und dem Sinne nach auf das Folgende zu beziehen: vor euren Augen, ohne daß ihr es hindern könnt, fressen die Feinde das Land. — Das folgende וּשְׁמָמָה gehört nicht als zweites Prädikat zu אַדְמַתְכֶם, denn הִיא dürfte dann wohl nicht fehlen. Sondern ושממה ist selbst Subjekt, zu welchem הָיְתָה als Prädikatsbezeichnung zu ergänzen ist. Letztere hat dann die Worte כְּמ' ז' als Attribut bei sich. Diese letztgenannten Worte sind sehr verschieden erklärt worden. Da es aber konstatirt ist, daß der Ausdruck מַהְפֵּכָה nur von der Zerstörung Sodoms und Gomorrha's gebraucht wird, so kann der Sinn nicht zweifelhaft sein. Aus der Grundstelle 5 Mos. 29, 22 (כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם וַעֲמֹרָה) finden wir die Worte citirt bei Amos (Kap. 4, 11 'כְּמַהְפֵּכַת א' אֶת־ס' וְאֶת־ע), bei Jes. (Kap. 13, 19 wörtlich wie bei Amos), bei Jer. (49, 18 wie im Deuter., Kap. 50, 40 wie bei Amos). Wenn es nun an unserer Stelle heißt כְּמַהְפֵּכַת זָרִים, so ist offenbar, daß der Prophet die Zerstörung des jüdischen Landes, von welcher er hier spricht, mit der Zerstörung von Sodom und Gomorrha vergleichen will. Er bezeichnet das jüdische Land als ein zweites zerstörtes Sodom, nur mit dem Unterschiede, daß jenes מהפכת אלהים, dieses מהפכת זרים heißt. Die Frage, ob der Genitiv als Subjekts- oder als Objekts-Genitiv zu fassen sei, erledigt sich demnach von selbst. Es ist der Subjekts-Genitiv. Denn jenesmal war Gott der Zerstörer, hier sind es die Fremden. Faßt man זָרִים als Objekt, so paßt dies auch gar nicht in den Zusammenhang. Denn unmittelbar vorher waren die Fremden als Zerstörer genannt. Wie sollten sie nun auf einmal als die Zerstörten bezeichnet werden? — ונותרה בת־צ'. Daß ו hier nicht conversivum, sondern einfach copulativum ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang, welcher ja nur Schilderung von Gegenwärtigem enthält. Aus dem Zusammenhang ergibt sich auch, daß die „Tochter Zion“ hier die Stadt Jerusalem ist. Zion ist zunächst der Berg, dann die Burg, dann der um dieselbe her gebaute Stadttheil (2 Sam. 5, 6—9; 1 Kön. 8, 1); dann im weiteren Sinne die Stadt ohne die Einwohner (z. B. Klagelieder 2, 8), oder die Einwohner ohne die Stadt (Micha 4, 10), oder beide zusammen wie an u. St. u. ö. Ueber בַּת צ' vgl. m. Gr. §. 60, 7; 64, 4. — Das mit seinen Einwohnern innerhalb des verwüsteten Landes isolirt daliegende Jerusalem wird nun verglichen a. mit einer Hütte im Weinberg (סֻכָּה von סָכַךְ flechten, sowohl das Lager des Löwen als die Laube des Laubhüttenfestes [3 Mos. 23, 34 ff.] oder die Hütte des Wächters [Hiob 27, 18]; bei Jesaja noch Kap. 4, 6); b. mit einer Hängematte (מְלוּנָה synonym mit מָלוֹן locus pernoctandi, Nachtherberge Kap. 10, 29, wird Kap. 24, 20 von der hinundherschwankenden, also wohl in der Höhe ausgespannten Schlafmatte des Wächters gebraucht) im Gurkenfelde (מִקְשָׁה, von קִשֻּׁא cucumis, das Gurkenfeld; außer hier nur noch Jer. 10, 5), welche wie die Hütte des Weinberghüters eine einsame und nothdürftige Stätte menschlichen Wohnens ist; c. mit einer belagerten Stadt. Aber warum wird Jerusalem mit einer belagerten Stadt nur verglichen? Ist es denn nach allem, was in V. 7 und 8 vorhergeht, nicht selbst eine solche? Wir müssen vor allem die Bedeutung des Wortes נְצוּרָה untersuchen. Das Verbum נָצַר bedeutet zunächst observare, was nun ebensowohl von Geboten

(Ps. 78, 7) und Bündnissen (5 Mos. 33, 9), als von der Aufsicht des Beschützers oder Hüters (Kap. 27, 3; 2 Kön. 17, 9), und von der Aufmerksamkeit des Belagerers (Jer. 4, 16; vgl. 2 Sam. 11, 16; Jer. 5, 6) gesagt werden kann. Eine עִיר נְצוּרָה ist also entweder eine behütete oder eine belagerte Stadt. Ersteres paßt nun nicht in den Zusammenhang. Letzteres ebenfalls nicht, wenn Jerusalem damals bereits wirklich belagert war. Aber V. 7 spricht ja blos von der Verwüstung des Landes. Daß Jerusalem selbst belagert oder auch cernirt gewesen sei, ist direkt nicht gesagt. In dem Moment, als der Prophet dies sagte, scheint also die Lage Jerusalems die gewesen zu sein, daß der Feind die Stadt zwar noch nicht unmittelbar einschloß, aber dennoch allen Verkehr mit ihr derart hemmte, daß so wie eine cernirte Stadt isolirt dalag. Niemand wagte sich heraus, niemand hinein, denn der Feind war in der Nähe, wenngleich man seine Schaaren nicht um die Mauern der Stadt her gelagert sah. So schon Caspari, Drechsler und Delitzsch. Die andern Erklärungen „wie eine gerettete Stadt“ (Gesenius im Komm., Maurer), „wie eine verheerte Stadt“ (Rabbinen, Vulg., Luther), „wie ein Wachtthurm“ (Hitzig, Tingstad, Gesenius im Thesaurus pag. 908) u. a., die man bei Rosenmüller verzeichnet findet, widerstreiten entweder den sprachlichen Anforderungen oder dem Zusammenhange.

4. **Hätte nicht — gleichen wir.** V. 9. Nicht als etwas Zufälliges, sondern als einen Beweis von der kunstvollen Absichtlichkeit dieser Rede werden wir es zu betrachten haben, daß in V. 2 und 3 Jehova selbst redet, in V. 4—8 der Prophet im Namen Jehova's, in V. 9 aber der Prophet in seinem eigenen und des Volkes Namen. Es ist also eine Climax descendens — Jehova, dem Herrn, gebührt das erste Wort. Darnach spricht der Diener Jehova's in dessen Namen zum Volke. Zuletzt spricht der Prophet, der zugleich in gewissem Sinne des Volkes Mittler ist, in dessen Namen zu Jehova. Es ist in diesem Schematismus gewissermaßen die Richtung aller prophetischen Rede präfigurirt. Denn dieselbe ist entweder Rede Jehova's, sei es unmittelbare, sei es mittelbare, oder Rede an Jehova. Es ist aber V. 9 durch ein doppeltes Band mit dem Vorhergehenden verknüpft: durch הוֹתִיר und durch die Vergleichung mit Sodom und Gomorrha. Fürs erste wird anerkannt, daß noch etwas übrig ist in Israel (ונותרה וגו׳ V. 8), und daß dieser Rest der Gnade Jehova's zu verdanken ist. Sodann aber wird das klare Bewußtsein ausgesprochen, daß ohne diese Gnade Gottes die Aehnlichkeit mit Sodom und Gomorrha, welche V. 7 nur leise angedeutet war, eine ganz offenkundige sein würde. Es ist dies einerseits ein demüthiges Bekenntniß, denn diese Vergleichung ist für Israel nicht ehrenvoll; andererseits aber liegt in dem, der hypothetischen Rede zu Grunde liegenden, gegensätzlichen Gedanken: „er hat aber etwas übrig gelassen, also sind wir doch nicht wie Sodom und Gomorrha“ — ein trostreicher Hoffnungskeim für die Zukunft. — Der Ausdruck יהוה צבאות findet sich nicht im Pentateuch, noch in den Büchern Josua und der Richter, auch nicht bei Ezechiel, Joel, Obadja und Jona. 2 Mos. 12, 41 ist כָּל־צִבְאוֹת י׳ von den Israeliten gesagt. Darf man die vollständigste Form als die ursprüngliche ansehen, so wird man wohl Hosea als den Urheber des Ausdrucks bezeichnen müssen. Denn bei ihm findet sich וַיהוָֹה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת יְהוָֹה זִכְרוֹ (Kap. 12, 6). Aehnlich bei Amos 3, 13; 6, 14; 9, 5. Hier sieht man deutlich, daß צְבָאוֹת noch als Appellativum gefaßt ist. Es sind aber nicht die צִבְאוֹת י׳ 2 Mos. 12, 41, sondern כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם (Jes. 34, 4), über deren Verhältniß zu den Sternen man streiten mag. Vgl. Delitzsch, der Gottesname Jahve Zebaot, in der Zeitschrift f. d. ges. luth. Theologie und Kirche, 1874, Heft 2, S. 217 ff. — Aber צְבָאוֹת wird allmählich nomen proprium. So unzweifelhaft in אֱלֹהִים צבאות (Ps. 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20; 84, 9) und אֲדֹנָי צְבָאוֹת (Jes. 10, 16). Wahrscheinlich ist es auch in יְהוָֹה צְבָאוֹת so zu fassen, welcher Ausdruck Jesaja im ersten und zweiten Theile sehr geläufig ist. Auch Jeremia, Sacharja und Maleachi gebrauchen ihn sehr oft. — Der Ausdruck הוֹתִיר שָׂרִיד ist dem Sinne nach dem Sprachgebrauche des Pentateuchs und des Buches Josua entnommen. Nur heißt es dort immer הִשְׁאִיר שָׂרִיד: 4 Mos. 21, 35; 5 Mos. 2, 34; 3, 3; Jos. 8, 22; 10, 28 ff. — Jer. 44, 7 umgekehrt הוֹתִיר שְׁאֵרִית; כִּמְעַט ist hier nicht als adverbiale Bestimmung in der Bedeutung „beinahe“ dem Verbum beigefügt, sondern substantivisch mit demselben verbunden und zwar wie 2 Chr. 12, 7 als Objekt (resp. als Apposition zum Objekt). In Spr. 10, 20; Ps. 105, 12 steht es ähnlich als Prädikat. Dem Sinne nach ist es ein vermindertes מְעַט, d. h. nicht paulum sondern quasi paulum. Daß man es im Hinblick auf Ps. 81, 14 f.; Hiob 32, 22 zum Folgenden ziehen könne, wie Delitzsch meint, glaube ich nicht. Denn unter der Voraussetzung, welche Hemist. a ausspricht, wären sie nicht beinahe, sondern ganz ein Sodom und Gomorrha geworden. Uebrigens ist es rührend zu sehen, wie beim Propheten der Mensch durchbricht. Als Mund Gottes, der von Gott selbst sich nicht unterscheidet, hat er angefangen, als Knecht Gottes, der von Gott deutlich sich unterscheidet, hat er fortgefahren, als Bürger Jerusalems, der mit den Menschen, an welche seine Drohworte gerichtet sind, sich zusammenfaßt, schließt er.

3. Die Mittel zur Erlangung einer besseren Zukunft.

Kap. 1, 10—20.

Höret Jehova's Wort ihr Sodoms-Richter! Vernehmet das Gesetz unseres Gottes ihr 10
Volk von Gomorrha! *Wozu soll mir die Menge eurer Opfer? spricht Jehova. Ich bin satt 11
der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Gemästeten, und das Blut der Farren,
Schafe und Böcke mag ich nicht. *Wenn ihr kommt zu erscheinen vor mir, wer fordert solches 12
von euch, nämlich meine Vorhöfe zu stampfen? *Bringet nicht mehr Speisopfer dar, das Frevel 13
— Rauchwerk, das mir ein Greuel ist. Neumond und Sabbat, Festberufung — nicht ver-
trage ich Frevel und Festversammlung. *Eure Neumonde und Festzeiten haßt meine Seele; 14
sie sind mir zur Last geworden, nicht länger ertrag ich sie. *Und wenn ihr eure Hände aus- 15
breitet, so verberge ich meine Augen vor euch. Auch wenn ihr des Betens viel machet, höre ich
doch nicht. Eure Hände sind des Blutes voll. *Waschet, reiniget euch, thut weg die Bosheit 16
eurer Werke vor meinen Augen, höret auf bös zu thun! *Lernet Gutes thun, suchet Recht, 17
weiset zurecht den Gewaltthätigen, schaffet Recht den Waisen, schlichtet der Wittwen Sache.
*Geht doch, laßt uns mit einander rechten, spricht Jehova. Wenn eure Sünden wären wie 18
Scharlachzeuge, weiß wie Schnee sollen sie werden. Wenn sie roth wären wie Karmesin, wie
de Wolle sollen sie werden. *Wenn ihr willig seid und höret, sollt ihr das Gute des Landes 19
essen. *Aber wenn ihr euch weigert und widerspenstig seid, sollt ihr vom Schwert gefressen 20
werden, denn der Mund Jehova's hat es geredet.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie V. 2—9 auf die Vergangenheit und Gegenwart, so weist dieser Abschnitt auf die Zukunft hin. Denn es ist von den Mitteln die Rede, wie aus dem Elend der Gegenwart zu einer besseren Zukunft zu gelangen sei. Das Volk hat bisher falsche Mittel gebraucht: äußerliche Ceremonien, die dem Herrn ein Greuel sind (V. 10—15). Anstatt deren soll das Volk rechtschaffene Früchte der Buße bringen (V. 16 und 17). Dann wird sich mit dem Volke reden lassen, dann wird des Herrn Gnade größer sein als alle Schuld (V. 18). Dies ist der rechte Weg. Wird das Volk ihn gehen, wird es das Heil, wird es ihn nicht gehen, wird es das Verderben finden (V. 19 und 20). Man sieht, daß in diesem Abschnitt ein ganz einfacher und klarer Gedankenfortschritt stattfindet. Die Verse 18—20 dürfen nicht abgetrennt und zum Folgenden gezogen werden. Denn sie enthalten gerade den unentbehrlichen Abschluß, nämlich die Verheißung der Gnade für den Fall des Gehorsams, Drohung des Zornes aber für den Fall des Ungehorsams.

2. **Höret — Gomorrha.** V. 10. Dieser Anfang ist in Bezug auf die Verba (שִׁמְעוּ — הַאֲזִינוּ) dem Anfang des vorigen Abschnittes (V. 2) gleich. Aber die Subjekte sind andere. Dort Himmel und Erde, hier die Sodoms-Richter und das Gomorrha-Volk. Die Theilung in Richter und Volk ist theils durch den Doppelbegriff Sodom und Gomorrha, durch den unser Abschnitt mit dem vorhergehenden verbunden wird, veranlaßt, theils durch den Inhalt der positiven Forderung V. 17. Denn dieselbe richtet sich ihrem allgemeinen Inhalte nach an das ganze Volk, im Besonderen aber auch an die Obersten und Richter des Volkes. Mit Recht weisen die Ausleger darauf hin, daß der Prophet nach V. 9 eine Erwiderung des Volkes voraussetzt des Inhaltes, wie sie denn ein so hartes Schicksal verdient hätten, da sie doch eifrig beflissen gewesen seien, alle Ceremonien des Jehovakultus zu verrichten. Darauf wird ihnen erwidert, daß sie nicht mit Unrecht äußerlich wie Sodom und Gomorrha geworden seien, weil sie es innerlich schon längst seien. Was übrigens Sodoms-Richter und ein Gomorrha-Volk seien, kann man aus Ez. 16, 48 ff. erkennen, wo es heißt: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, Jehova, Sodom, deine Schwester, sie und ihre Töchter hat nicht gethan, wie du gethan hast und deine Töchter. Siehe das war die Sünde Sodoms, deiner Schwester: Hochmuth, Sattheit und sorglose Sicherheit war bei ihr und ihren Töchtern, und die Hand des Bedrängten und Armen faßte sie nicht. Und sie wurden hoffährtig und thaten Greuel vor mir. Da schaffte ich sie hinweg, wie ich es sah." (Vgl. 1 Mos. 13, 13; 18, 20.) Also roher, gewaltthätiger Eigennutz verbunden mit sinnlichen Greueln war die Sünde Sodoms und ist die Sünde Juda's. Deshalb wird auch mit Beziehung auf unsere Stelle Offenb. 18, 8 das irdische Jerusalem *πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος* genannt. קָצִין findet sich bei Jesaja noch Kap. 3, 6. 7; 22, 3. — Unter תורת אלהינו versteht der Prophet nicht blos parallel mit דבר י׳ institutio oder תּוֹכֵחָה im Allgemeinen, sondern dem Zusammenhang entsprechend, in welchem es sich ja um den Unterschied zwischen rechter und falscher Gesetzeserfüllung handelt, die mosaische Tora insbesondere. Es enthält also das zweite Glied im Verhältniß zum ersten eine Steigerung und תּוֹרָה ist synekdochisch zu fassen. Docebo vos, sagt Vitringa, quae sit Mosaicae legis summa: non hoc sane, quod vos per simulationem praefertis, sed puro corde Deum colere et juris, aequi, honesti, virtutumque omnium studium prae se ferre.

3. **Wozu soll mir — Blutes voll.** V. 11—15. Vitringa macht darauf aufmerksam, daß in diesen Versen eine Gradation stattfindet. Blutige Opfer, Tempelbesuch, unblutige Opfer, Feste, Gebete bilden eine Reihe von Kultusformen, welche von Stufe zu Stufe einer wahrhaft geistigen Anbetung sich mehr nähern. Aber doch können sie so, wie Israel sie ausübt, insgesammt dem Herrn nicht genügen. Denn das Volk bleibt eben doch damit auf der Stufe des blos äußerlichen Ceremoniendienstes. Die זְבָחִים sind hier offenbar wie im nachpentateuchischen Sprachgebrauch häufig (vgl. 1 Sam. 2, 29; 3, 14; Jes. 19, 21; Herzog, R.-E. X, S. 621. 637 f.) zusammenfassender Ausdruck für die blutigen Opfer. Man sieht dies aus der Voranstellung des Wortes V. 11 und aus der Parallelstellung zu מִנְחָה V. 13. Daß die Rede Jehova's nicht als das erste und einzige in diesem Betreff gesprochene Wort, sondern als Glied einer kontinuirlichen Kette von Worten dieses Inhalts zu betrachten sei, wird durch das Imperfekt angedeutet. Vgl. m. Gr. §. 87, d. Ohne gerade Vollständigkeit oder eine besonders bedeutsame Ordnung der Thier- und Opferklassen zu beabsichtigen, zählt der Prophet doch die Hauptarten der von צֹאן und בָּקָר genommenen Opfer auf. Die עֹלוֹת als das vornehmste Opfer (es ist קֹדֶשׁ קָדָשִׁים vgl. Oehler in Herzog's R.-E. X, S. 634) werden zuerst genannt. Daß nur עֹלוֹת אֵילִים genannt werden, ist zufällig. Denn weder wurden die Brandopfer nur von אֵילִים (Schafböcken) dargebracht (vgl. 3 Mos. 1), noch waren die Widderopfer besonders heilig. In allen Aufzählungen der Opferthiere (2 Mos. 29; 3 Mos. 8; 4 Mos. 7, 15 ff.; 29, 2 ff.; 23, 2 ff. u. s. w.) nehmen die Widder die zweite Stelle nach den Farren ein. — Da abgesehen von dem Ganzopfer nur die Fettstücke (vgl. Oehler in Herzog's R.-E. X, S. 632) und das Blut geopfert wurden (כָּל־חֵלֶב וְכָל־דָּם לֹא תֹאכֵלוּ; כָּל־חֵלֶב לַיהוָֹה 3 Mos. 3, 16 f.; 7, 23 ff.; Ezech. 44, 15), so ist es ganz natürlich, daß dieselben hier besonders hervorgehoben werden. Unter מְרִיאִים ist gewiß nicht eine bestimmte Thiergattung zu verstehen, wie manche gewollt haben. Das Wort kommt außer hier nur noch 2 Sam. 6, 13; 1 Kön. 1, 9. 19. 25; Jes. 11, 6; Ez. 39, 18; Am. 5, 22 vor. Die Bedeutung ist nicht ganz sicher ermittelt. An unserer Stelle jedoch scheint es das gemästete Vieh überhaupt zu bezeichnen. War das Fett das einzige, was von den festen Substanzen des Thieres geopfert wurde, so mußte ein Thier, je mehr es Fett hatte, desto besser zum Opfer sich eignen. Deshalb wird auch das Fettsein als eine wünschenswerthe Eigenschaft des Opferthieres bezeichnet (Ps. 20; vergl. 1 Mos. 4, 4). Daß der Prophet eine genaue Klassifikation nicht beabsichtigt, sieht man auch daraus, daß er nur von dem Blute der Farren, der Schafe (כֶּבֶשׂ das männliche Schaf, 3 Mos. 14, 10) und der Ziegenböcke (עַתּוּד der jüngere, שָׂעִיר der ältere Bock) redet, da doch so wenig das Blut nur dieser Thiere als von diesen Thieren nur das Blut geopfert wurde. כִּי תָבֹאוּ וגו׳ V. 12. Eine Stufe höher als das rohe blutige Opfer steht auf der Skala der Geistigkeit das persönliche Erscheinen am Kultusorte. Ist es doch immer auch eine Huldigung, die der Gottheit dargebracht wird. Aber es genügt nicht. Deshalb kann auch von der blos leiblichen Präsenz gesagt werden, daß der Herr sie nicht verlange. Was die Konstruktion der Worte כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנַי betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß wir hier eine alte, solenne Redensart vor uns haben. Dieselbe findet sich zuerst 2 Mos. 23, 17, wo es heißt: יֵרָאֶה כָּל־זְכוּרְךָ אֶל־פְּנֵי הָאָדֹן. Und ebenso Ps. 84, 8. Dies ist die gewöhnliche, außerdem sehr häufige Konstruktion des Niphal נִרְאָה (1 Mos. 12, 7; 35, 1; 2 Mos. 3, 16 u. s. f.). An fünf Stellen findet sich dann aber die Ausdrucksweise נִרְאָה אֶת־פְּנֵי ר׳: 2 Mos. 34, 23 f.; 5 Mos. 16, 16; 31, 11; 1 Sam. 1, 22. Hier fragt sich's nun, ob אֶת als nota accusativi, oder als Präposition in der Bedeutung „cum, coram", oder endlich, ob der Akkusativ wie in חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ V. 20 im instrumentalen Sinne zu nehmen sei, so daß zu übersetzen wäre „gesehen werden von Gottes Angesichte" (so Ewald Gr. §. 279, c.). Diese letzte Erklärungsweise empfiehlt sich am wenigsten. Denn in חרב תאכלו ist חֶרֶב adverbial gedacht. Es ist, wie wenn man lateinisch sagen würde: gladiatim devorabimini, ihr werdet schwertmäßig gefressen werden. Dabei ist es wesentlich, daß das so gebrauchte Substantiv ohne Suffix oder beigesetzten Genitiv steht. In לֵרָאוֹת פָּנַי oder נִרְאָה אֶת־פְּנֵי ר׳ kann also von diesem adverbialen Gebrauch keine Rede sein. Was die erste Erklärungsweise betrifft, so ist dagegen einzuwenden, daß אֶת immer den Objekts-Akkusativ scharf markirt und niemals auf die Frage wo? steht. Dagegen ist es konstatirt, daß אֶת־פְּנֵי coram facie bedeutet. So 1 Mos. 27, 30 יָצָא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק. Vgl. 2 Kön. 16, 14; 1 Mos. 19, 13 groß ist ihr Geschrei אֶת־פְּנֵי ר׳. Vgl. 1 Sam. 22, 4; 1 Mos. 33, 18. — Demnach werden wir auch die fragliche Redensart zu übersetzen haben „erscheinen vor dem Angesichte Jehova's". Beiläufig sei hier bemerkt, daß 5 Mos. 16, 16 לֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי ר׳ רֵיקָם zu übersetzen ist: „nicht werde das Angesicht Jehova's leer, d. h. ohne Darbringung eines Geschenkes, gesehen", wobei das Passivum nach bekannter Redeweise die Konstruktion des Aktivs behält (vgl. m. Gr. § 100, 2). Es ist also diese Ausdrucksweise dem Sinne nach gleich mit der anderen לֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם, die sich 2 Mos. 23, 15 und 34, 20 findet. — An zwei Stellen endlich, nämlich Ps. 42, 3 und an unserer Stelle findet sich נִרְאָה mit פְּנֵי ר׳ ohne אֶת verbunden. An beiden Stellen steht בּוֹא vor dem Niphal von רָאָה. Hier ist nun פְּנֵי ר׳ unzweifelhaft der Accusativus localis. An sich könnte dieser Akkusativ von בּוֹא ebenso gut als von dem Niphal נִרְאָה abhängen. Aber der ursprüngliche Sinn der Formel fällt entscheidend ins Gewicht zu Gunsten der letzteren Annahme. Der Ausdruck, wie er sich a. u. St. und Ps. 42, 3 findet, ist demnach als abgeschliffen aus der

älteren Formel und in gleichem Sinne wie dieselbe zu nehmen. מִיַּד steht also hier als Accusativus localis in demselben Sinne wie אֶת־פְּנֵי ד׳ an den vorhin angeführten Stellen. — מִי־בִקֵּשׁ וגו׳. Jehova verlangt die bloße Gegenwart des Leibes nicht (בִּקֵּשׁ מִיַּד 1 Mos. 31, 39; 43, 9; 1 Sam. 20, 16), sofern dieselbe nichts ist als eine unnütze Abnutzung der Vorhöfe durch die Füße der darauf Stehenden. רְמֹס ח׳ ist also restringirende Apposition zu זֹאת. רָמַס braucht Jesaja ziemlich häufig: Kap. 16, 4; 26, 6; 28, 3; 41, 25; 63, 3. Auch das Substantiv מִרְמָס findet sich bei ihm verhältnißmäßig am häufigsten: Kap. 5, 5; 7, 25; 10, 6; 28, 18. — Eine weitere höhere Kultusstufe repräsentiren die unblutigen Opfer und die Festversammlungen. Nicht mehr lügenhaftes Speisopfer (vgl. Kap. 5, 18; 30, 28) sollen sie darbringen, d. h. solches, bei welchem die Gesinnung der Darbringenden nicht dem äußeren Ritus entspricht. Ob im Folgenden קְטֹרֶת als st. absol. und im Sinne des von der מִנְחָה unterschiedenen Räucheropfers, oder als st. constr. und als Bezeichnung dessen, was die מִנְחַת־שָׁוְא für Jehova ist (Greuel-Rauchwerk ist es mir), zu nehmen sei, darüber wird gestritten. Sprachlich sind beide Erklärungen möglich. Daß die Masoreten קְטֹרֶת mit dem Conjunctivus Darga bezeichnet haben, entscheidet nicht für die letztgenannte Erklärung. Mir scheint wichtig, daß mit Ausnahme von Ps. 66, 15 (welcher Psalm anerkannt nachexilisch ist) weder Brand- noch Speisopfer je קְטֹרֶת genannt werden, wiewohl הִקְטִיר das solenne Wort für das Verbrennen beider ist. Vielmehr heißt es immer, daß das Opfer רֵיחַ נִיחֹחַ (2 Mos. 29, 18; 3 Mos. 1, 9. 13 u. ö.) für den Herrn sein soll. Ich glaube also, daß der Prophet רֵיחַ תּוֹעֵבָה hätte schreiben müssen, wenn er das ausdrücken wollte, was die Vertheidiger der zweiten Erklärung für den Sinn der Worte halten. Daß hier blos von den Leistungen des λαός die Rede sei, wie Delitzsch meint, glaube ich nicht. Denn der Prophet verwirft den gesammten äußerlichen Ceremoniendienst, den ja überdies die Priester nur an der Stelle des in der Idee selbst priesterlichen Volkes (2 Mos. 19, 6) verrichteten. Auch wäre in der Aufzählung der Kultusmomente eine Lücke, wenn das so wichtige und hochheilige Räucheropfer (2 Mos. 30, besonders V. 36) ausgelassen wäre. Der Herr sagt also, daß ihm auch Rauchwerk, sonst gleichsam die duftige Blüte des Opferkultus, ein Greuel sei, wenn es in der falschen Weise wie bisher ihm dargebracht werde. — חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת וגו׳. Die Beobachtung der vom Herrn selbst (vergl. 2 Mos. 23, 10—17; 3 Mos. 23; 4 Mos. 28 und 29; 5 Mos. 16) angeordneten heiligen Tage und Zeiten war ein wesentliches Stück des vom Volke geforderten Gehorsams. Dennoch ist auch diese Leistung dem Herrn nicht nur unwerth, sondern zuwider und lästig, wenn sie nicht aus der von ihm gewollten Gesinnung hervorgeht. Auf den Neumonden, „gleichsam den Erstgebornen unter den Monatstagen“, beruhte die Bestimmung der übrigen in den Monat fallenden Festtage (Ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς Sir. 43, 6 ff.; vgl. Saalschütz, Mos. R., S. 402 ff.). Ueber ihre Feier vgl. 4 Mos. 10, 10; 28, 11—16; 1 Sam. 20, 5. 18 ff. — Daß unter שַׁבָּת hier der Wochensabbat zu verstehen sei, sieht man daraus, daß die Feste, also auch die Festsabbate (vgl. Herzog, R.-E. IV, S. 385) im Folgenden noch besonders erwähnt werden. Die Zusammenstellung von חֹדֶשׁ und שַׁבָּת findet sich außer hier noch 2 Kön. 4, 23; Hos. 2, 13. — Der Ausdruck קְרֹא מִקְרָא kommt nur hier vor. Sonst überall heißt es מִקְרָא קֹדֶשׁ (2 Mos. 12, 16; 3 Mos. 23, 3 ff.; 4 Mos. 28, 18 ff.; 29, 1 ff.). Was den Sinn des Ausdrucks betrifft, so ist derselbe nicht indictio sancti, d. h. Fest-Ankündigung, sondern convocatio, Versammlung des Volkes zum Feste. Denn nur an den Hauptfesttagen war das Volk zum Erscheinen an heiliger Stätte verpflichtet. Vgl. die soeben angeführten Stellen und Oehler in Herzog's R.-E. IV, S. 385. Die drei Substantive stehen als casus absoluti voran und repräsentiren einen Vordersatz, zu dem לֹא אוּכַל וגו׳ den Nachsatz bildet: was Neumond, Sabbat, Festversammlung betrifft, so vermag ich nicht ꝛc. — אוּכַל steht hier in dem prägnanten Sinn von „überwinden, aushalten, ertragen können“, wie wir auch sagen könnten: „nicht vermag ich Frevel und Festversammlung“, d. h. die Vereinigung von beiden, beides zugleich geht über mein Vermögen. In ähnlichem Sinne findet sich יָכֹל noch: Hos. 8, 5; Ps. 101, 5 f.; Ps. 13, 5; Sprüche 30, 21. Das Wort עֲצָרָה kommt außer hier nur noch 2 Kön. 10, 20 und Joel 1, 14 vor. Im Pentateuch wird nur die Form עֲצֶרֶת (st. absol. und constr.) gebraucht: 3 Mos. 23, 36; 4 Mos. 29, 35; 5 Mos. 16, 8. Dieselbe steht durchweg parallel mit מִקְרָא קֹדֶשׁ. Vergl. auch 2 Chr. 7, 5; Neh. 8, 18; Am. 5, 21. Die Grundbedeutung von עָצַר ist cogere, conciere, continere. Das Nomen bedeutet also coactio, concio. Die Grundbedeutung von אָוֶן (און spirare) ist halitus. Es ist also synonym mit הֶבֶל. Gott verträgt nicht diese Vereinigung von Konzentration und Dezentralisation, von centripetaler und centrifugaler Potenz. Ihr setzt er ein göttliches „Non possumus“ entgegen. — Im folgenden Verse wiederholt der Prophet denselben Gedanken mit noch stärkeren Ausdrücken. Denn er nennt noch einmal die Neumonde. Was er aber in V. 13 mit den Worten שַׁבָּת, קְרֹא מִקְרָא und עֲצָרָה bezeichnet hatte, das faßt er hier in den einen Begriff מוֹעֲדִים zusammen (מוֹעֵד „die allgemeinste Bezeichnung für die nach fester Ordnung eintretenden heiligen Zeiten“, Oehler in Herzog's R.-E. IV, S. 383. Vgl. 3 Mos. 23, 2). Was er dagegen V. 13 mit dem einen Worte לֹא־אוּכַל ausgesagt hatte, das drückt er jetzt mit drei Verbis aus. Er erklärt sein non possumus, indem er sagt, daß er jene Ceremonien hasse, daß sie ihm eine Last und ein Gegenstand des Ekels seien. — Vom Zeitwort

שְׂנֵא (vgl. Pf. 11, 5) kommen in unserem Buche nur noch die Partizipia des Kal vor: Kap. 60, 15; 61, 8; 66, 5. טֹרַח Last (von טָרַח fatigari, Hiob 37, 11) findet sich nur noch 5 Mos. 1, 12. Niphal נִלְאָה bei Jesaja noch Kap. 16, 12; 47, 13. Der Infinitiv נְשׂא findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 18, 3. Außerdem vgl. 1 Mos. 4, 13; Pf. 89, 10. — Aber auch das Gebet, obgleich es die duftende Blüte des Seelenlebens ist (vgl. Offenb. 5, 8; 8, 3 f.) und also in Bezug auf Immaterialität und Geistigkeit hoch über den vorher genannten Kultusmomenten steht, ist dem Herrn aus dem Munde dieses Volkes nicht willkommen. Denn es ist eben doch auch nur leeres Lippen- und Hände-Werk. Das Ausbreiten der Hände zum Behufe des Gebets (vergl. Hoelemann, Bibelstudien I, die bibl. Gestaltung der Anbetung, S. 137; Aeneid. 1, 93 duplices tendens ad sidera palmas) wird mit dem Piel von פָּרַשׂ außer hier nur noch Jer. 4, 31; Klagel. 1, 17; Pf. 143, 6 bezeichnet. In der Regel wird Kal gebraucht: 2 Mos. 9, 29. 33; 1 Kön. 8, 22 u. ö. Ueber die Form des Infinitiv vgl. Olshausen, §. 182 d. Vor der Karrikatur des Gebetes schließt Jehova seine Augen (vgl. 1 Sam. 12, 3; Sprüche 28, 27 — von עָלַם wird in unserem Buche nur noch das Hitpael gebraucht, Kap. 58, 7), und auch Vielbeten hilft nicht, denn Jehova hört konstant nicht (dies der Sinn von לֹא אֶשְׁמָע im Unterschiede von אֵינֶנִּי שֹׁ׳, vgl. m. Gr. §. 106, 3; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 12). — Zu der ganzen Stelle V. 11—15 vgl. die ganz ähnliche Am. 5, 21 ff. — ידיכם דמים מלאו. Mit diesem kurzen Satze, der nachdrucksvoll ohne verbindende Partikel hingestellt ist, wird der Grund angegeben, warum Jehova allen Ceremoniendienst des Volkes nicht leiden mag. Er wird von blutbefleckten Händen dargebracht. Er ist also eine abscheuliche Lüge (Kap. 29, 13). Ueber den Plural דָּמִים vgl. m. Gr. §. 61, 2 e.

4. **Waschet — Witwen Sache.** V. 16 und 17. Herzensreinigung, Abkehr vom Bösen, rechtschaffene Früchte der Buße — dies ist der Gottesdienst, den der Herr verlangt. Neun Forderungen sind es, die an das Volk gestellt werden: vier negative (V. 16) und fünf positive (V. 17). Von den vier negativen Ausdrücken sind die zwei ersten bildlich. רָחַץ wird zwar sehr oft von leiblicher Reinigung gebraucht (auch im medialen Sinne wie hier: 2 Mos. 2, 5; 3 Mos. 14, 8; 15, 5 ff. u. ö.). זָכָה (wegen des Accentes kann הִזַּכּוּ nur Hitpael von זָכָה, nicht Niphal von זָכַךְ sein, vergl. Gesenius, Thesaurus, pag. 413; Olshausen, §. 68 h. 71. 268) steht nur von sittlicher Reinheit, ist aber doch seiner Grundbedeutung nach als bildlicher Ausdruck zu betrachten. Das Wort kommt bei Jesaja nie mehr und Hitp. überhaupt nur an dieser Stelle vor. Im Folgenden sagt der Prophet dasselbe ohne Bild: sie sollen den Herrn keine bösen Werke mehr sehen lassen, d. h. sie sollen aufhören zu sündigen. Der Ausdruck רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם, welcher zuerst 5 Mos. 28, 20 und danach besonders häufig bei Jeremia sich findet (Kap. 4, 4; 21, 12; 23, 2; 26, 3; 44, 22) erinnert an den lateinischen Sprachgebrauch, einen Begriff dadurch hervorzuheben, daß man ihn durch das gleichsam über den einzelnen konkreten Erscheinungen schwebende Abstraktum bezeichnet: agricolae non dolent, praeterita verni temporis suavitate aestatem auctumnumque venisse (vergl. Naegelsbach, Stilistik §. 74). — Die fünf positiven Forderungen (V. 17) schreiten vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Denn voran steht das ganz Allgemeine לִמְדוּ הֵיטֵב (inf. nominascens wie הָרֵעַ V. 16, weil im Akkusativ stehend). Sodann folgt die Ermahnung, das Recht zu suchen (דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט nur noch Kap. 16, 5). Die alttestamentliche צְדָקָה besteht wesentlich in der Konformität mit dem מִשְׁפָּט. Wer unter allen Umständen das thut, was Recht ist, auch wenn er die Macht hätte, es nicht zu thun, ist ein צַדִּיק. Wenn nun der Mächtige trotz seiner Macht dem Armen und Elenden, der Wittwe und dem Waisen ihr Recht widerfahren läßt, so erscheint diese Gerechtigkeit subjektiv als Milde und Güte, objektiv als Heil, weshalb צַדִּיק so oft den Nebenbegriff der Güte (vergl. Pf. 37, 21; Sprüche 12, 10; 21, 26), und צֶדֶק oder צְדָקָה den des Heiles hat (Pf. 24, 5; 132, 9. 16; Jes. 41, 10; 45, 8 u. ö.). Die alttestamentliche צְדָקָה steht also im Gegensatze einerseits zu der Gnade, welche mehr gibt als rechtlich gefordert werden kann, andrerseits zu der gewaltthätigen Ungerechtigkeit (vgl. עָרִיץ, חָמוֹץ, מִרְצָה u. a.), welche weniger gibt. Vgl. m. Bemerk. zu Jer. 7, 5. — Wer das Recht strenge handhabt, wird ebenso den Gewaltthätigen vom Unrechtthun abhalten, als dem Rechtsuchenden zu seinem Rechte verhelfen. Das erste sagt der Prophet aus mit den Worten אַשְּׁרוּ חָמוֹץ. Da die Nomina der Form קָטוֹל alle aktive Bedeutung haben (vergl. בָּחוֹן = בֹּחֵן, גָּדוֹל, אָדוֹם, גָּבוֹהַּ u. s. w.), so wird man חָמוֹץ, das nur hier vorkommt, gleichbedeutend mit חוֹמֵץ Pf. 71, 4, d. h. = violentus, gewaltthätig (vergl. חָמַס) nehmen müssen. Piel אִשֵּׁר ist dann wie Kap. 3, 12; 9, 15; Sprüche 23, 19 gerade aus, recht gehen machen, richtig leiten. Die Verba שָׁפַט und רִיב bezeichnen hier wie so oft (vergl. V. 23; Pf. 10, 18; 82, 3; Jer. 5, 28 u. ö.) nicht blos das formelle Richten, sondern auch das materielle, nämlich ein solches Richten, welches auch wirklich das, was Rechtens ist, zur Geltung bringt. רִיב steht übrigens hier für das gewöhnlichere דִּין. Denn רִיב ist eigentlich nicht „richten", sondern „streiten", und erst in der Verbindung רִיב רִיב פ׳ „den Streit jemandes führen" gewinnt es die Bedeutung des zum Rechte Verhelfens. Es ist also eine abgeleitete Bedeutung, wenn רִיב in dem Sinne von „richten" und zwar bald in malam partem wie 5 Mos. 33, 8; Jer. 27, 8; Hiob 10, 2, bald in bonam partem wie hier und Kap. 51, 22 genommen und in beiderlei Sinn mit dem Akkusativ verbunden wird.

5. **Gehet doch — geredet.** V. 18—20. Wie V. 15 der Satz ידיכם דמים מלאו ohne Verbindungspartikel lose angereiht ist, so auch der Gedankenkomplex in V. 18 und 19, welcher dem Sinn nach auf V. 15b sich zurückbezieht. Denn der Prophet will offenbar sagen: eure Hände sind zwar voll Blut, aber wenn ihr euch rechtschaffen bekehrt, so soll alle Schuld euch vergeben werden u. s. w. Es enthält also V. 18 die nothwendige Konsequenz der im Vorherg. gegebenen Prämissen. Indem die einzelnen Glieder der Gedankenreihe ohne Konjunktionen aneinandergereiht werden, gewinnt die Rede den Charakter der Kürze und Lebendigkeit. — לכו־נא וגו׳. Vgl. Kap. 2, 3. 5. Von Niphal נוֹכַח kommt außer u. St. nur das Partizipium vor: 1 Mos. 20, 16; 2 Sam. 15, 3; Sprüche 24, 26; Hiob 23, 7. Die Bedeutung ist „disceptare, διαλέγεσθαι". Das Wort ist offenbar im freundlichen Sinne gemeint. Der Prophet will sagen: wenn ihr aufrichtige Buße gethan haben werdet, dann kommt und dann werden wir uns leicht verständigen. Gesenius u. a., gestützt darauf, daß die Ausdrücke דִּבֵּר מִשְׁפָּטִים אֵת oder נִשְׁפַּט immer Gott als den strafenden Richter bezeichnen (vergl. Kap. 66, 16; Joel 4, 2; Jer. 25, 31; Ezech. 20, 35 u. a.), wollen hier den Sinn finden, daß Jehova nicht als vergebend geschildert werde, sondern daß das Wegschaffen der blutrothen Schuld in einer Vertilgung der Sünder bestehe. Aber eben deswegen braucht Jesaja nicht die gewöhnlichen Ausdrücke für „rechten", sondern das sonst nirgends vorkommende Wort נוֹכַח, um anzudeuten, daß er ein ganz anderes Rechten als das gewöhnliche im Sinne habe. Dazu kommt noch, daß es dem Sinn und Zusammenhang unserer Stelle nicht nur, sondern dem Geiste der Heiligen Schrift überhaupt widerspricht, anzunehmen, daß auf die Erfüllung der V. 16 f. gestellten Bedingung nicht Vergebung folgen oder daß diese Vergebung in der Vertilgung der Frevler und der dadurch bewirkten „Reinigung und Aufräumung" bestehen soll. Nein, eben die, deren Hände voll Blut sind, sollen, wenn sie sich reinigen, rein und weiß werden. Vgl. Kap. 43, 24 ff.; 44, 22; Ps. 32 und 51. — שָׁנִי und תּוֹלַעַת ist ein und dieselbe Farbe, nämlich hellroth, Karmesin. Hier soll es offenbar die Farbe des Blutes bezeichnen. An vielen Stellen wie 2 Mos. 28, 5. 6; 36, 8 u. s. w.; Jer. 4, 30 findet sich תּוֹלַעַת שָׁנִי oder הַשָּׁנִי, 3 Mos. 14, 4. 6. 49. 51. 52; 4 Mos. 19, 6 שְׁנִי תוֹלַעַת, Klagel. 4, 5 nur תּוֹלָע. Letzteres Wort bedeutet „Wurm" (vergl. 2 Mos. 16, 20 und תּוֹלֵעָה Jes. 14, 11; 66, 24; Hiob 25, 6). Wer die תּוֹלַעַת שָׁנִי ist, wissen wir sicher. Es ist die weibliche Schildlaus (coccus ilicis, *Linné*), welche auf den Aesten der Stecheiche ihre Eier absetzt und darauf dieselben sterbend mit ihrem Körper bedeckt. Die so gebildeten Eiernester wurden pulverisirt und daraus die Farbe bereitet. Weniger gewiß ist, warum die Farbe שָׁנִי genannt wird. Vgl. Leyrer, Art. Rosinfarbe in Herzog's R.-E. XXI, S. 606. Der Plural שָׁנִים findet sich nur hier und Sprüche 31, 21. Daß derselbe an beiden Stellen „Scharlachzeuge" bedeute, ist auch mir wahrscheinlicher. Daß die Sünde hier als roth bezeichnet wird, hat seinen Grund in der offenbaren Beziehung auf die blutigen Hände V. 15b. Daß aber der Zustand der Gerechtigkeit mit der weißen Farbe verglichen wird, geschieht kraft natürlicher und allgemein anerkannter Farbensymbolik (vgl. Ps. 37, 6; Mal. 3, 20; 1 Joh. 1, 5. 7; Offb. 1, 14; 3, 4; 19, 14 u. ö.). Ueber das Hiphil in הִלְבִּין (vergl. Ps. 51, 9, bei Jesaja findet sich das Wort nicht mehr) und הֶאְדִּים (ἅπ. λεγ.) resp. dessen direkt kausative Bedeutung (Weiße, Röthe produziren, d. h. weiß, roth werden) vgl. m. Gr. §. 18, 3. — אם־תאבו וגו׳. Auf die Ermahnung V. 16 und 17 folgt zuerst V. 18 eine gleichgeartete, d. h. gleichfalls auf das innere, geistliche Gebiet sich beschränkende Verheißung. An diese schließt sich nun V. 19 und 20 ein Doppelwort an: a. eine Verheißung auch äußeren Glückes, V. 19; b. eine Drohung auch leiblicher Vernichtung, V. 20. — Die Grundbedeutung von אָבָה welches merkwürdigerweise außer hier und Hiob 39, 9, wo es in negativer Frage steht, stets לֹא vor sich hat, ist „bereit, willig sein" (Ps. 81, 12; 1 Kön. 20, 8). Daraus erklärt sich die Konstruktion mit Wav und Perfectum consecutivum: wenn ihr willig seid, so daß ihr gehorcht (vgl. m. Gr. §. 95g, Anm., und die außerdem gebräuchliche Konstruktion mit bloßem Infinitiv oder לְ: Kap. 28, 12; 30, 9; Ezech. 3, 7; 20, 8; 3 Mos. 26, 21), welcher die Konstruktion von מֵאֵן V. 20 offenbar nachgebildet ist. — Der Ausdruck טוּב הָאָרֶץ findet sich zuerst 1 Mos. 45, 18. 20, wo חֵלֶב־הָאָרֶץ damit parallel steht (vgl. 5 Mos. 6, 11; 2 Kön. 8, 9; Esr. 9, 12). Der Nachsatz in V. 20 חרב תאכלו soll dem טוב הארץ תאכלו als Gegensatz nicht nur dem Sinne, sondern auch den Worten nach möglichst entsprechen. Ueber den Accusativ. instrum. vergl. m. Gr. §. 70i. Ueber die Formel כי פי י׳ ד׳ vgl. zu V. 2.

4. Zusammenfassender Ueberblick über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Kap. 1, 21—31.

Wie ist zur Hure worden die treue Stadt, die voll Rechts war! Gerechtigkeit wohnte 21
darin, nun aber Mörder! *Dein Silber ist zu Schlacken worden, dein Trank mit Wasser 22
verfälscht. *Deine Vorsteher sind Widersteher und Diebsgesellen. Sie alle haben den Lohn 23
gern und jagen Geschenken nach; dem Waisen schaffen sie nicht Recht und der Witwen Sache

24 kommt nicht vor sie. *Deshalb spricht der Herr, Jehova Zebaot, der Mächtige Israels: Ha,
25 ich will mich letzen an meinen Drängern und Rache nehmen an meinen Feinden! *Und will
meine Hand kehren wider dich und ausschmelzen deine Schlacken wie mit Lauge, und will hin=
26 wegschaffen all dein Blei! *Und will herstellen deine Richter wie in der Urzeit, und deine
Rathsherren wie im Anfang. Darnach so wird man dich nennen »Stadt des Rechtes, getreue
27 Stadt«. *Zion soll durch Recht erlöst werden und ihre Zurückgekehrten durch Gerechtigkeit.
28 *Aber Zertrümmerung der Abtrünnigen und Sünder zumal, und die Jehova verlassen, werden
29 untergehen! *Denn zu Schanden sollen sie werden an den Terebinthen, die ihr begehret, und
30 erröthen sollt ihr ob den Gärten, die ihr erwählet. *Denn ihr sollt sein der Terebinthe gleich,
31 deren Blätter fallen, und gleich dem Garten, der kein Wasser hat. *Und soll der Mächtige
zum Werge werden und sein Werk zum Funken, und sollen die beiden verbrennen miteinander,
und sei niemand, der da lösche.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet blickt zuerst zurück in die Vergangenheit. Was war das Volk ehemals? Es war ein Volk, in dem Treue und Gerechtigkeit blühte. Dann aber fragt er weiter: was ist es jetzt? Ein verderbtes Volk, in welchem Ungerechtigkeit und Gewaltthat das Scepter führt (V. 21 bis 23). Dieses Volk will der Herr einem strengen Läuterungsprozeß unterwerfen (V. 24 und 25). Dessen Erfolg wird eine zweifach gestaltete Zukunft bedingen: a. die guten Elemente werden wieder zu ihrer ursprünglichen Macht gelangen, Jerusalem wird wieder eine Stadt des Rechtes und durch Recht des Heiles theilhaftig werden (V. 26 und 27); b. die schlechten Elemente aber, die Abtrünnigen, die Jehova verlassen und den Götzen gedient haben, sollen durch ihre eigenen Werke schmählich zu Grunde gehen (V. 28—31).

2. **Wie ist zur Hure — nicht vor sie.** V. 21—23. Delitzsch macht mit Recht darauf aufmerksam, daß V. 21 an den Ton der קִינָה, der Elegie, erinnert. Auch ich habe in den Bemerkungen zu Klagel. 1, 1 auf die Abhängigkeit dieser Stelle von der unsrigen hingewiesen. Der klagende Ton, das אֵיכָה (in den Klageliedern viermal), die archaistische Form מְלֵאֲתִי ließ unsere Stelle dem Dichter der Klagelieder als geeignet zum Prototyp und Anlehnungspunkt erscheinen. — Auf Grund mehrfacher Aussprüche des Pentateuch, welche den Götzendienst als Hurerei bezeichnen (2 Mos. 34, 15 f.; 3 Mos. 17, 7; 20, 5 ff.; 4 Mos. 15, 39; 5 Mos. 31, 16), nennt Jesaja hier Jerusalem wegen ihres Abfalles von Jehova durch gröberen und feineren Götzendienst זוֹנָה (vgl. Hos. 1, 2; 2, 6 ff.; 4, 10 ff.; Jer. 2, 23 ff.; 3, 1 ff.; Ezech. 16, 15 ff. u. ö.). Sie sei eine solche aber erst im Laufe der Zeit geworden. Denn ursprünglich, gleichsam in ihrem paradiesischen oder goldenen Zeitalter war sie נֶאֱמָנָה. Man könnte fragen, ob der Prophet unter dieser goldenen Zeit die Zeit der Wüstenwanderung wie Hos. 11, 1; Jer. 2, 2, oder die Davidisch=Salomonische Zeit verstehe. Da aber der Prophet hier von der Stadt (קִרְיָה) spricht, unter der er nur Jerusalem verstehen kann, so wird man wohl zunächst an die Anfangszeit des Königthums denken müssen. Ganz besonders scheint der Prophet die erste Zeit Salomo's im Auge gehabt zu haben. Denn dies war in Bezug auf Rechtsverwaltung ohne Zweifel das goldene Zeitalter Israels. Hatte doch der Herr dem Salomo auf seine Bitte „um ein gehorsames Herz, zu richten das Volk und zu unterscheiden zwischen Bös und Gut“ (1 Kön. 3, 9) ein weises und verständiges Herz verliehen, „so daß seines Gleichen nicht gewesen war vorher, noch sein sollte nachher“ (ibid. V. 12). Und aus dem berühmten Urtheilsspruche Salomo's (ibid. V. 16 ff.) erkannte das Volk, daß „die Weisheit Gottes in ihm war, Gericht zu halten“ (ibid. V. 28). Und da Salomo überhaupt „Jehova lieb hatte“ (1 Kön. 3, 3), so durfte er auch dem Herrn „ein Haus“ bauen und dadurch ein wichtiges äußeres Band zwischen dem Herrn und dem Volke Israel knüpfen. Mit Recht konnte deshalb Jerusalem in Bezug auf die damalige Zeit eine „gefestigte Stadt“ (vgl. מָקוֹם נֶאֱמָן Kap. 22. 23. 25. בַּיִת נ׳ 1 Sam. 2, 35; 25, 28), die „voll Rechtes war“, und in der die Gerechtigkeit nicht etwa nur vorübergehenden, sondern bleibenden Aufenthalt hatte (über das Imperfektum vergl. m. Gr. §. 87, d), genannt werden. Zweifelhaft ist deshalb auch, ob neben diesem durch Salomo repräsentirten Höhepunkte die um ein Jahrhundert spätere Regierung Josaphats mit ihrer nur 2 Chr. 19, 5 ff. erwähnten Justizreform noch in Betracht kommen kann, da diese doch nur als ein momentanes Einhalten auf der seit Rehabeam betretenen abschüssigen Bahn zu betrachten ist. Mit mehr Recht kann man fragen, ob Jesaja hier nicht zugleich an eine frühere Zeit als die Salomonische gedacht habe. Das könnte, wenn nicht das Volk, sondern nur die Stadt in Frage kommt, nur die Zeit Melchisedeks sein. Schon Vitringa hat daran gedacht, hat aber die Sache mit einem „non ausim“ in suspenso gelassen. Ich glaube, daß die Beziehung auf die Melchisedek'sche Zeit nicht abzuweisen ist und werde dies unten zu V. 26 näher begründen. — Ueber den Unterschied von צְדָקָה, צֶדֶק und מִשְׁפָּט vgl. Drechsler zu u. St. Ich bemerke dazu nur, daß die grammatische Wortform von צֶדֶק als primitive Grundbedeutung „das Gerechtsein, die Rechtbeschaffenheit“, also den Begriff des Zeitworts צָדַק in seiner abstraktesten Allgemeinheit erfordert (vergl. אַבְנֵי צֶדֶק, מֹאזְנֵי צֶדֶק),

während צְדָקָה zwar auch Abstraktum ist, aber doch die Rechtbeschaffenheit vorzugsweise als sittliche Qualität einer Person und als Voraussetzung des Rechtthuns bezeichnet. Vgl. auch Ewald, §. 143, a; 150, b. — מִשְׁפָּט dagegen involvirt die Idee des Rechtes sowohl an sich als nach allen Seiten ihrer konkreten Verwirklichung. Es ist deshalb ebensosehr Rechtsnorm als Rechtsanspruch, Rechtsverhandlung, Rechtsspruch und Gerichtsakt. Daß in der Anwendung die drei Begriffe häufig in einander übergehen, liegt in der Natur der Sache. — לִין, mit לַיִל stammverwandt, ist eigentlich „pernoctare“, dann „verweilen, wohnen“ überhaupt. Vgl. Ps. 25, 13; Sprüche 15, 31; Hiob 19, 4. — Das Zeitwort רצח findet sich außer hier bei Jesaja nicht mehr. Das Partizip Piel nur noch 2 Kön. 6, 32. — Was die Konstruktion des Verses 21 betrifft, so ist מלאתי מ' nicht etwa Apposition zu נאמנה, wie man der grammatisch leichteren Verbindung zu Liebe anzunehmen versucht sein könnte, denn der Sinn ist entschieden dagegen. Ist doch der Satz צדק ילין בה nur eine andere Wendung und zugleich Begründung des Gedankens מל' מ'. Denn wenn Jerusalem voll der konkreten Erscheinungen eines wahrhaften Rechtslebens ist, so kann dies nur daher kommen, daß die Rechtsidee in Jerusalem gleichsam permanent ihren Sitz genommen hat. מל' מ' gehört also zum Folgenden. Die Worte sind absolut vorangestellt (vgl. V. 13): die rechtesvolle — Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder. Freilich ist die Antithese nicht vollständig. Es müßte entweder מלאה fehlen oder ein entsprechendes Moment auch im Gegensatze sich finden. Es müßte entweder heißen: was das Recht betrifft, so wohnte ehemals Gerechtigkeit in ihr, jetzt aber Mörder — oder: des Rechtes voll, wohnte Gerechtigkeit in ihr; des Rechtes leer, hausen in ihr Mörder. Der Prophet war aber offenbar von dem Bestreben nach Kürze geleitet und hat deshalb in dem zweiten Gliede des Gegensatzes nur das dem letzten Momente des ersten Gliedes entsprechende und an dasselbe grammatisch sich leicht anschließende Moment zum Ausdruck gebracht. Daß man nicht übersetzen darf „sie war des Rechtes voll“, ergibt sich aus dem Fehlen des Pronomen separatum. Denn nur wo die Ergänzung desselben sich von selbst ergibt, kann es entbehrt werden. Vergl. m. Gr. §. 97, 1, Anm. — כספך היה וגו'. Mit diesen Worten geht der Prophet vom Gebiet des Innern und Allgemeinen zu dem der konkreten äußeren Erscheinung über. Das Silber Jerusalems sei zu Schlacken, der edle Wein sei verwässert worden. Das edle Metall, der edle Wein kann nur die edlen Menschen bedeuten. Und zwar sieht man aus V. 23, der die bildliche Rede deutet, daß der Prophet die Obersten des Volkes im Sinne hat. „Dicitur argentum verti in scoriam et meracum misceri aqua, quando judices et senatores a puritate et gravitate morum, integritate, sinceritate et candore deflectunt et suam ipsi dignitatem prostituunt“ (Vitringa). Wie sich zum Silber, dem Bilde der sittlichen Reinheit (vgl. Lehrer in Herzog's R.-E. XV, S. 111. 114), die Schlacken (סִיגִים wegen der Abstammung von סוג richtiger als סִגִים, vergl. Ezech. 22, 18 f.; Ps. 119, 119; Sprüche 25, 11; 26, 23; bei Jesaja nur noch V. 25) verhalten, so zum starken Weine (סֹבֶא, nur noch Hos. 4, 18 vgl. Jes. 56, 12, das, womit man zecht, sich berauscht, französisch ce qui soule) dessen Verdünnung durch Wasser (מָהוּל ἅπ. λεγ., verwandt mit מוּל, beschnitten, verschnitten, vergl. jugulare Falernum, Martial. ep. 1, 18; castrare vinum, Plin. hist. nat.). — Zur Sache vergl. Jer. 6, 28; Ez. 22, 18 ff. — שָׂרַיִךְ וגו'. Mit diesen Worten (V. 23) deutet der Prophet selbst, wie er häufig thut, seine bildliche Rede. שריך und סוררים (vgl. Kap. 30, 1; 65, 2; Jer. 6, 28; Hos. 9, 15) ist Wortspiel und bezeichnet das Verhältniß jener Menschen zu Gott (1. Tafel), wie das Folgende (חברי ג') ihr Verhältniß zu den Menschen (2. Tafel, vgl. Sprüche 29, 24). — Der Singular כֻּלּוֹ faßt die שָׂרִים als Einheit, als Stand. Ueber den Wechsel des Numerus vergl. m. Gr. §. 61, 2; Ps. 5, 10. „Nicht שָׁלוֹם ist es, wonach sie jagen, sondern שַׁלְמֹנִים, nicht Friede, sondern Befriedigungen ihrer Habsucht“ (Delitzsch). Das Wort שלמנים ist ἅπ. λεγ. — שֹׁחַד bei Jesaja noch Kap. 5, 23; 33, 15; 45, 13. — Zu V. 23b vergl. V. 17b und das dort Bemerkte. —

3. **Deshalb — all dein Blei.** V. 24 und 25. Von der Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart wendet sich der Prophet nun zur Betrachtung der Zukunft. Den Uebergang zu derselben soll ein großartiger Gerichts- und Läuterungsakt bilden. Mit feierlichen Worten, insbesondere mit vollständiger Aufzählung aller Titel des Herrn leitet der Prophet seine Rede ein. Er braucht das feierliche, bei Jesaja viel seltener als bei Jeremia und Ezechiel sich findende נְאֻם. Auch הָאָדוֹן ist bei Jesaja verhältnißmäßig nicht häufig. Es findet sich nur noch Kap. 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4. Ueber ה' צְבָאוֹת vgl. zu V. 9. אֲבִיר יִשְׂרָאֵל „der Mächtige, der Hort Israels“ findet sich zuerst 1 Mos. 49, 24, wo es aber א' יַעֲקֹב heißt. Letztere Form findet sich an allen den übrigen Stellen, wo der Ausdruck vorkommt Jes. 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5. — הוי אנחם וגו'. Mit Ausdrücken, die den Entschluß, sich vollständig Genüge zu thun, kund geben, kündigt der Herr sein Einschreiten an. Ueber הוי vgl. zu V. 4. Das Niphal נִחַם ist hier in der Bedeutung „erquickt aufathmen“, d. h. „sich erquicken“ genommen wie Kap. 57, 6; Jer. 31, 15; Ezech. 31, 16 u. ö. Diese Bedeutung geht aber über in die des verwandten נָקַם rächen, Niph. sich rächen. Denn die Rache ist eine Erquickung. Daher ist auch נִחַם hier mit מִן verbunden, welche Konstruktion die für נָקַם ultionem capere gebräuchliche ist: Richt. 16, 28; 1 Sam. 14, 24; Jer. 15, 15; 46, 10 u. ö. — ואשיבה וגו'. Während הֵשִׁיב יָד entweder „die Hand zurückziehen“ (1 Mos. 38, 29; Jos. 8, 26; 1 Sam. 14, 27; 1 Kön. 13, 4; Jes. 14, 27), oder „die Hand noch einmal an einen

Ort bringen" (2 Mos. 4, 7), oder „die Hand wiederholt wohin bringen" (Jer. 6, 9) bedeutet, ist הָשִׁיב יָד עַל an den meisten Stellen seines Vorkommens (Ezech. 38, 12; Am. 1, 8; Sach. 13, 7; Ps. 81, 15 vgl. 2 Sam. 8, 3) = die Hand kehren wider einen im bildlichen Sinne, d. h. sich feindlich wider einen wenden. So wenig an den zuletzt genannten Stellen ausgedrückt ist, daß die Hand des treffenden Subjektes schon vorher auf den genannten Objekten gelegen habe, so wenig ist das hier der Fall. Man wird also nicht mit Umbreit „von neuem kommen lassen" übersetzen dürfen. Und aus demselben Grunde wird man auch nicht mit Vitringa, der auf Kap. 11, 11 verweist, das השיב יד auf die „sanans et benefica manus" Gottes beziehen dürfen. — Die Gesammtheit des Volkes soll einem Läuterungsprozesse unterworfen werden, welchen der Prophet mit dem Verfahren vergleicht, wodurch die Silberstufe von den beigemischten unedlen Metallen gereinigt und zu reinem, gediegenem Silber (כֶּסֶף צָרוּף oder מְזֻקָּק Ps. 12, 7) gemacht wird. Um die Ausscheidung des Bleierzes (בְּדִיל stannum oder plumbum nigrum, bei Jesaja nur hier) zu befördern, wird Laugensalz (בֹּר = בֹּרִית, vegetabilisches Alkali, bei Jesaja nur hier, vergl. Hiob 9, 30) angewendet (vergl. Winer, R.-W.-B., s. v. Metalle). Da also die Lauge den Schmelzprozeß nicht bewirkt, sondern nur befördert, so wird man כַּבֹּר nicht als Nominativ, sondern als einen die nach כְּ fehlende Präposition ersetzenden Akkusativ (laugenartig, vgl. zu חֶרֶב V. 20) fassen müssen. Vergl. Gesenius, §. 118, 3, Anm.; meine Gr. §. 112, 8. Der Plural בְּדִילִים (Bleistücke) nur hier, wie überhaupt das Wort nur hier bei Jesaja vorkommt. Vgl. Ezech. 22, 18. 20; 27, 12. — Verwandte Stellen, deren Verfassern vielleicht die unsrige vorschwebte, sind Jer. 6, 29 f.; Sach. 13, 7 ff. —

4. **Und will herstellen — durch Gerechtigkeit.** V. 26 u. 27. Mit diesen Worten bezeichnet der Prophet das positiv Gute, das aus dem Läuterungsprozesse hervorgehen soll: solche Richter und Rathsherren, die denen der Urzeit (V. 21) gleichen und durch deren Wirksamkeit Jerusalem wieder eine gerechte und treue Stadt werden soll. Man sieht, daß der Prophet dem Einflusse der Staatshäupter eine entscheidende Wirkung zuschreibt. Er muß wohl durch das, was er zu seiner Zeit beobachtete, erkannt haben, wie groß dieser Einfluß im Schlimmen sei. Der Anfang mit וְאָשִׁיבָה nimmt sich fast wie ein Reim aus im Verhältniß zu וְאָשִׁיבָה V. 25. Offenbar beabsichtigt der Prophet, die Verschiedenheit des Sinnes durch den Gleichklang der Worte hervorzuheben. Die Konstruktion ist eine adverbiale Prolepsis. Denn während sonst bei der Prolepsis das, was Wirkung der Handlung ist, in Form eines Adjektivs dem Objekt beigeordnet wird, geschieht diese Beiordnung hier in adverbialer Form (vergl. Jer. 33, 7. 11 coll. 1 Kön. 13, 6). Es erinnert übrigens unsere Stelle sehr an Jer. 23, 3—6; 33, 15. 16. Denn wie Jesaja an u. St., verheißt Jeremia dort die Herstellung eines guten Regimentes, das Gerechtigkeit üben und dem Gemeinwesen einen auf die Gerechtigkeit bezüglichen Namen verschaffen wird. Dieser Name wird hier wie dort ein idealer (nicht zu wirklichem Gebrauche dienender, vergl. m. Bem. zu Jer. 23, 6) sein. Das herrliche Ende soll dem herrlichen Anfang entsprechen (vgl. צדק ילין בה u. קריה נאמנה V. 21). Es ist mir übrigens sehr wahrscheinlich, daß Jesaja hier unter der Ur- und Anfangszeit nicht blos die Salomonische, sondern wenigstens zugleich auch die Melchisedekische versteht. Denn עִיר צֶדֶק u. מַלְכִּי־צֶדֶק (vgl. Hebr. 7, 2) sehen sich doch gar zu ähnlich. Auch beweist der Name Adoni-Zedek (Jos. 10; vgl. אֲדֹנִי בֶזֶק Richt. 1, 5; 1 Sam. 11, 8), daß nicht nur eines Königs von Salem Name ein Kompositum von צֶדֶק war. Man könnte dagegen nur einwenden, daß Melchisedek nicht den Anfängen des *israelitischen* Jerusalems angehört. Aber er gehört doch zu den Anfängen des heilsgeschichtlichen Jerusalems. Diese Stadt wäre nicht die Hauptstadt Israels geworden, wenn sie nicht vorher schon die Stadt Melchisedeks gewesen wäre, und alle Herrlichkeit und Bedeutung des israelitischen Jerusalems ist nur ein Durchgangsmoment, um die Herrlichkeit des uralten Melchisedekischen wiederherzustellen (vgl. m. Art. Melchisedek in Herzog's R.-E. IX, S. 300 ff.). Wir sind umsomehr zu solcher Argumentation berechtigt, als der ideale Zukunftsmoment, den der Prophet im Auge hat, mit der messianischen Zukunft ohne Zweifel identisch ist (vgl. Kap. 11, 3—5; Ps. 72, 1 f.), der Messias aber Ps. 110, 4 (vgl. Hebr. 5, 6. 10; 6, 20; 7, 1 ff.) ausdrücklich als Antitypus des Melchisedek bezeichnet wird. Schwierig ist V. 27. Es fragt sich: durch wessen Gerechtigkeit wird Zion erlöst? Darauf wird eine dreifache Antwort gegeben. Die einen sagen: durch der Israeliten Gerechtigkeit. So besonders die Rabbinen: „propterea quod in ea futuri sint, qui justitiam exercent, redimatur ab iniquitatibus suis" (Raschi). Aber das widerspricht dem Inhalte von V. 24 u. 25. Denn nach diesen Aussprüchen vindizirt der Herr sich selbst, seiner richtenden und sichtenden Thätigkeit die Reinigung und Befreiung Israels. Andere nehmen מִשְׁפָּט und צְדָקָה als Recht und Gerechtigkeit *Gottes*. Gegen diesen Gedanken ist natürlich an sich nichts einzuwenden, zumal da es Stellen genug gibt, in welchen der Gerechtigkeit Gottes rettende Wirkung zugeschrieben wird. Delitzsch, welcher dieser Ansicht huldigt, citirt insbesondere Kap. 4, 4; 5, 16; 28, 17. Aber dann würde V. 27 im Grunde nur dasselbe mit andern Worten sagen, was in V. 24 u. 25 schon enthalten ist. Dazu kommt — und darin liegt die dritte Antwort auf die oben angeregte Frage —, daß an vielen Stellen, mit denen die unsrige als Schilderung des messianischen Heiles aufs nächste verwandt ist, die Gerechtigkeit der Rechtspflege ein wesentliches Moment jener herrlichen Zukunft bildet. So heißt es Kap. 9, 6, daß der Messias das Reich Davids

bereiten und stützen werde durch Recht und Gerechtigkeit (במשפט ובצדקה). So wird Kap. 11, 3—5 vom Sproß Isai's gesagt, daß er die Elenden mit Gerechtigkeit richten wird und daß Gerechtigkeit sein wird der Gürtel seiner Hüften und Wahrheit der Gurt seiner Lenden. Und Kap. 16, 5 lesen wir, daß auf dem Stuhle und in der Hütte Davids sitzen wird ein שֹׁפֵט וְדֹרֵשׁ מִשְׁפָּט וּמְהִיר צֶדֶק. Bei Jeremia aber wird in den berühmten Weißagungen Kap. 23, 5 f. und 33, 15 f. mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Herr dem David einen צֶמַח צַדִּיק erwecken, und daß dieser משפט וצדקה im Lande herstellen und demselben den Namen יהוה צדקנו zuwege bringen werde. Und damit man nicht glaube, daß dieses gerechte Regiment nur ein persönlicher Vorzug des Messias sein werde, wird Jes. 32, 1 ausdrücklich auch von den שָׂרִים gesagt, daß sie לְמִשְׁפָּט יָשֹׂרוּ. Auch unsere Stelle, welche die Person des Messias gar nicht erwähnt, spricht von Richtern und Rathsherren in der Mehrheit, wobei es unentschieden bleiben mag, ob dieser Plural als abstrakter pluralis generalis (vergl. m. Gr. §. 61, 2, d), oder als wirklicher pluralis multitudinis zu fassen sei. In ersterem Falle würde der Plural die Person des Messias mit einschließen, und dies ist am Ende das Wahrscheinlichere, im zweiten Falle würden die gerechten Richter und Rathsherren von dem blos in der Idee vorgestellten Messias unterschieden. Jedenfalls aber ist nach unserer Fassung V. 27 ein Corollarium von V. 26. Die V. 26 genannten gerechten Richter werden eben das, was V. 27 besagt, als die ihnen gesetzte Aufgabe erfüllen: sie werden durch gerechtes Regiment Erlösung bringen von den Uebeln, unter welchen Zion und die שָׁבִים infolge der Ungerechtigkeit ihrer Oberherren bisher zu leiden gehabt hatten. Man hat diese שָׁבִים mit Hinweisung auf die שָׁבֵי פֶשַׁע Kap. 59, 20 als die „Bekehrten" aufgefaßt. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß Jesaja, der in dem mannigfaltigen Gebrauch des Wortes שׁוּב dem Jeremia präludirt, das Wort hier in der doppelten Bedeutung der geistlichen und leiblichen Rückkehr gebraucht habe, die es bei Jeremia so häufig hat (vgl. m. Bem. zu Jer. 31, 22). Allerdings spricht Jesaja im Vorhergehenden nicht ausdrücklich vom Exile. Aber implicite ist diese Vorstellung in V. 25 doch enthalten. Denn allerdings gehörte das Exil wesentlich mit zu dem großen Schmelz- und Läuterungsprozesse, dem das Volk unterworfen werden mußte. Vergleicht man nun die späteren, über das messianische Heil einen Ueberblick gewährenden Stellen, so bildet in ihnen gerade die Rückkehr ins heilige Land, die freilich ohne geistliche Umkehr nicht gedacht werden konnte, ein Hauptmoment (vgl. m. Bem. zu Jer. 3, 18). Wenn also unsere Stelle zu den späteren sich wie ein Keim zur entwickelten Pflanze verhält, so werden wir das Recht haben, diese späteren Stellen als Kommentare zu der unsrigen anzusehen und demnach auch das שְׁבִיָּה in dem Doppelsinn geistlicher und leiblicher (Esr. 6, 21; Neh. 8, 17) Rückkehr zu nehmen.

4. **Aber Zertrümmerung — der da lösche.** V. 28 bis 31. Die Kehrseite des Schmelzprozesses, das Schicksal der „Schlacken" tritt uns hier entgegen. Es ist für den Sinn gleichgültig, ob man שֶׁבֶר (eigentlich fractura, Kap. 15, 5; 30, 26) mit Hitzig als Prädikat, oder mit den meisten anderen als Subjekt eines Ausrufsatzes nimmt. Da in unserem Kapitel mehrere solche absolut hingestellte, einen Satz repräsentirende, Nomina vorkommen (V. 7 u. 13), möchte letzteres das Richtigere sein. Welches der Unterschied sei zwischen פֹּשְׁעִים und חַטָּאִים ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist פֹּשְׁעִים (vgl. zu V. 2) das speziellere, חַטָּאִים das allgemeinere Wort. Beide Worte bezeichnen ein feindseliges Verhalten, jenes mehr zur Person Jehova's, dieses mehr zur Idee des Guten. Zugleich enthält חַטָּא als Pielform eine Steigerung im Vergleich zu חֹטֵא V. 4. Die עֹזְבֵי ה׳ verhalten sich zu den פֹּשְׁעִים wie negativ zu positiv. Jeder der Böses thut verhält sich gewissermaßen aggressiv gegen den Herren. Wer aber vom Herren wegdesertirt, ist ein Götzendiener. In diesem Sinne wird der Ausdruck עָזַב אֶת־ה׳ häufig gebraucht. So schon V. 4. Deutlicher noch Kap. 65, 11, die einzige Stelle bei Jesaja, wo außer hier das Part. in Verbindung mit ה׳ vorkommt. Vergl. Hos. 4, 10; Jer. 2, 13; 16, 11; 17, 13 (an welcher Stelle Jeremia die unserige vor Augen hatte); 22, 9; 1 Kön. 9, 9 u. ö. — כי יבשו וגו׳. Die allgemeine Aussage, daß die פֹּשְׁעִים וגו׳ zu Grunde gehen werden, wird nun durch einen Kettensatz mit zwei Hauptgliedern, deren jedes mit כִּי beginnt und von denen das zweite dem ersten subordinirt ist, näher begründet und erläutert. Die den Herrn Verlassenden würden nicht zu Grunde gehen, wenn sie bei denen, zu welchen sie vom Herren wegdesertirt sind, die gehoffte Hülfe fänden. Aber sie gehen zu Grunde, weil sie bei den Götzen diese Hülfe nicht finden, folglich mit ihrer in dieser Hinsicht gehegten Hoffnung zu Schanden werden. Ich verstehe also אֵלִים und גַּנּוֹת von den Götzenhainen, welche hier synekdochisch für die in ihnen angebeteten Götzen stehen. Es ist unbegreiflich, wie Drechsler sagen kann, daß „ganz und gar nichts in dem Texte selbst und in dem ganzen Zusammenhange die Erklärung vom Götzendienst an die Hand gebe". Er konnte so nur sprechen, weil er die spezifische Bedeutung des עֹזְבֵי ה׳ ganz und gar nicht beachtet hat. Der Singular von אֵלִים kommt nur einmal 1 Mos. 14, 6 in dem Eigennamen אֵיל פָּארָן vor. Als Singular dient sonst immer אֵלָה (V. 30). Die Bedeutung „Terebinthe", welche parallel mit den Bedeutungen „Stärke" und „Widder" (vgl. das lateinische robur) aus der Grundbedeutung „torquere" sich entwickelt, ist jetzt von allen Erklärern anerkannt, während viele von den Alten, der Sept. und Vulg. folgend, das Wort in der Bedeutung „Götzen" nehmen. Als

Objekte abgöttischen Kults nennt Jesaja die אֵלִים auch Kap. 57, 5, während er Kap. 61, 3 mit offenbarer Prägnanz diesen götzendienerischen die אֵילֵי צֶדֶק gegenübergestellt. Das Wort גַּנּוֹת braucht von Götzenhainen nur Jesaja (außer hier noch Kap. 65, 3; 66, 17). Vergl. übrigens den Artikel „Haine" in Herzog's R.-E. V, S. 474. Der rasche Wechsel der Person in erregter Rede kann nicht auffallen (vgl. m. Gr. §. 101, Anm.). Wie חָמַד (Jes. 44, 5) und בָּחַר (Jes. 66, 3 f.; Jos. 24, 15. 22 u. ö.) von religiöser Entscheidung häufig gebraucht werden, so noch häufiger בּוֹשׁ (Kap. 20, 5; Jer. 2, 36; 48, 13 u. ö.) und חָפֵר (Jes. 24, 23; Mich. 3, 7 u. ö.) von den beschämenden Resultaten der den Götzen entgegengebrachten Zuversicht. — כִּי תִהְיוּ וגו׳. Dieser Satz bestimmt näher, wie das „Zu-Schanden-werden", wovon V. 29 handelt, sich verwirklichen wird. Es ist also כִּי V. 30 dem כִּי V. 29 nicht ko- sondern subordinirt. Dabei bleibt der Prophet im Bilde. Sie, die ihr Herz hingen an trügerische Bäume und Gärten, und die lebendige Quelle (Jer. 2, 13; 17, 13) verließen, sollen selbst verdorrten Bäumen und ausgetrockneten Gärten gleich werden. Die Terebinthe ist nicht immer grün, wie gemeiniglich behauptet wird (vergl. Arnold in Herzog's R.-E. XI, S. 26). Es wird also nicht das normale Abfallen der Blätter, sondern das abnorme Welkwerden derselben gemeint sein. עָלֶה kann als Akkusativ der näheren Bestimmung genommen werden (eine Terebinthe abfallend in Bezug auf ihre Blätter), weil נֹבֶלֶת als Femininum leichter mit אֵלָה als mit dem maskulinischen עָלֶה sich verbindet. Indeß ist mir doch wahrscheinlicher, daß נֹבֶלֶת mit עלה zu verbinden ist, aber nicht als Adjektivum, sondern als Substantivum. Denn, wie wir aus Kap. 28, 1. 4 und 34, 4 sehen, ist das Partizip Kal von נָבֵל sowohl im Maskulinum als im Femininum zum Nomen geworden. Man müßte also übersetzen: eine Terebinthe, Fall-Laub ihre Blätter. עָלֶה ist kollektive zu nehmen = Laub. Vergl. Jer. 17, 8; Ps. 1, 3; Ezech. 47, 12. Da der Plural nur im späteren Hebräisch vorkommt (Neh. 8, 15), so ist die Lesart עָלֶיהָ zu verwerfen. Ueber die Suffixform vergl. Olshausen, §. 165 f. — והיה החסן וגו׳ V. 31. Aber nicht blos ohnmächtig sind die Götzen, sondern positiv verderblich. Denn es schließt diese Sünde wider das erste der Gebote alle Elemente des geistlichen wie leiblichen Verderbens in sich. Das Wort חָסֹן findet sich außer hier nur noch Am. 2, 9. Die Bedeutung kann nach dieser Stelle, so wie nach Ps. 89, 9 (wo die Form חֲסִין sich findet) und nach dem Nomen חֹסֶן (Kap. 33, 6; Jer. 20, 5 u. ö.), wovon das Niphal יֵחָסֵן (Kap. 23, 18), nur sein „opulentus, opibus validus". Der Prophet will sagen, daß der Götzendiener, auch wenn er kein armer, unmächtiger, dem dürren Baume oder wasserlosen Garten vergleichbarer Mensch, wenn er im Gegentheil reich und mächtig, dem saftstrotzenden Baume oder wohlbewässerten Garten vergleichbar ist, dennoch durch die zerstörenden Einflüsse des Götzenwesens zu Grunde gehen muß. Er vergleicht also einen solchen Götzendiener mit dem Werge (Richt. 16, 9), sein Werk aber d. i. den Götzen mit dem Funken (נִיצוֹץ ἄπ. λεγ.). Gegen diese Erklärung spricht nicht die Punktation פֹּעֲלוֹ. Denn abgesehen davon, daß dieselbe der Analogien nicht entbehrt (vergl. Olshausen, §. 155, b), wäre die Bezeichnung חָסֹן für den Götzen eine ganz ungewöhnliche und der Gedanke, daß der Götzendiener seinen Götzen ins Verderben stürzt, nicht nur an sich befremdlich, sondern auch durch den Zusammenhang durchaus nicht motivirt. — Die Formel ואין מכבה findet sich bei Jesaja nur hier. Außerdem Am. 5, 6; Jer. 4, 4; 21, 12.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 1 „über Juda und Jerusalem". Hieronymus spricht sich hier entschieden gegen den Chiliasmus aus, indem er sagt: Scio, quosdam Judaeam et Jerusalem de caelestibus interpretari et Isaiam sub persona Domini Salvatoris, quod captivitatem illius provinciae in nostra terra praenuntiet et postea reditum conscensumque ad montem sanctum in diebus novissimis. Quae nos contraria Christianorum fidei judicantes universa despicimus". Ob Hieronymus unter diesen „fidei Christianorum contraria", die er „universa" verachtet, den Chiliasmus überhaupt oder nur die chiliastische Deutung dieser Stelle versteht, kann bezweifelt werden, da er zu Jer. 19, 10 in Bezug auf die jüdische Erwartung einer Restitution Israels in das irdische Kanaan bemerkt: „Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi Ecclesiasticorum virorum et Martyres ista dixerunt. Et unusquisque in suo sensu abundet et Domini cuncta judicio reserventur". Man sieht hieraus, daß er sich mehr zur Verwerfung des Chiliasmus hinneigt.

2. Zu V. 1 בימי וגו׳. „Sciamus quoque, Ezechiam in Jerusalem duodecimo anno Romuli, qui sui nominis in Italia condidit civitatem, regnare coepisse, ut liquide appareat, quanto antiquiores sint nostrae historiae, quam gentium ceterarum". Hieronymus. Vergl. desselben epist. ad Damasum, wo es heißt: „Regnavit Ozias annis 52, quo tempore apud Latines Amulius, apud Athenienses Agamestor undecimus imperabat. Post cujus mortem Isaias propheta hanc visionem vidit i. e. eo anno, quo Romulus, Romani imperii conditor, natus est". —

3. Zu V. 2. „Apostrophen instituit propheta ad coelum et terram iisque vitam atque aures affingit ad arguendam populi malitiam, quae tanta tamque obstinata, „„quam si dura silex vel sit Marpesia cautes"" (Virg.) O coelum, cur tam obstinate improbis praebes lucem!

O terra, cur alis! Cur portas haec ἑτώσια ἄχθη ἀρούρης! (Il. 18, 104)“ Förster.

4. Zu V. 2. Theodoret bemerkt, daß Himmel und Erde zum Zeugniß über die Undankbarkeit Israels befähigt waren, weil dies Volk „durch dieselben die mannichfaltigsten Wohlthaten empfing. Denn der Himmel von oben reichte ihnen die Speise des Manna. Denn er befahl, heißt es Ps. 78, 23. 24, den Wolken von oben her und öffnete die Thüren des Himmels und ließ ihnen Manna regnen zu essen und Brod des Himmels gab er ihnen. Die Erde aber brachte ihnen in der Wüste den Bedarf an Wasser, in Palästina aber lieferte sie ihnen Ueberfluß an allerlei Früchten“. Daß aber Himmel und Erde thatsächlich ihr Zeugniß ablegen können, beweist er durch den Hinweis auf die Erscheinungen beim Tode des Herrn: „denn als die Juden den Heiland ans Kreuz geschlagen hatten, da erbebte die Erde des Zeugnisses eingedenk; der Himmel aber, sintemal er als oben befindlich den Menschen solche Empfindung nicht gewähren konnte, zeigte die an ihm hinwandelnde Sonne der Strahlen beraubt und führte die Finsterniß als Zeugen wider die Gottlosigkeit herbei“.

5. Zu den Worten „denn Jehova redet“ (V. 2) bemerkt Förster: „Turpe est ecclesiae doctorem sine scriptura loqui adeoque immemorem esse illius Hieronymi ad Neophotianum: „„totus sermo presbyteri scripturarum sale conspersus et conditus esse debet““. Turpius Monachos consumere conciones anilibus recitandis fabellulis e libro legendarum. Turpissimum verbo Dei praeferri humanas traditiones, uti Suitae (Jesuitae) faciunt, vel arcanos enthusiasmos sive raptus ut Schwenkfeldiani et Anabaptistae“. —

6. Zu V. 2b. Hieronymus macht hier darauf aufmerksam, daß „juxta mysteria scripturarum non primogeniti accipiunt haereditatem, sed secundi“. Er weist dies nach durch Hinweis auf Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob, Ruben und Juda. Dann fährt er fort: „Itaque illi juxta vocationis ordinem primi fuerunt et appellabantur caput; nos secundi, qui dicebamur cauda, versi sumus in caput et Dei appellamur filii (Joh. 1, 12)“. — Förster, diese Worte auf das deutsche Reich anwendend, sagt: „Romanum imperium Dominus a Graecis et Gallis transtulit in Germanos, quod sane summa et eximia est Germaniae prae reliquis omnibus ὑπεροχή; nec satis hoc, verum etiam imperium hoc constitutionibus confirmavit Deus sanctissimis, quae jus Caesareum dici consueverunt. Hoc quoque licet valde imminutum adhuc praestat auxilium et praesidium adversus hostes exteros. Sub eodem veram conservat ecclesiam et, quod omnium maximum est, circa hanc extremam mundi vesperam ope et opere Lutheri, veri illius prophetae Germaniae, lucem evangelii accendit. Verum enim vero quid quaeso remunerationis loco rependimus Deo! Idipsum quod Judaei. Praevaricamur in Deum, peccata in peccata cumulamus, nihil usitatius quam contemtus Dei, dirae imprecationes, dejerationes et alia ejusmodi scelera. Sed his nihil efficimus aliud, quam ut Dei iram irritemus, cumulemus, aggravemus. Nam, ut Chrysostomus vere pronuntiat, „„quo majora sunt Dei beneficia, eo graviora sunt ipsius judicia““. —

7. Zu V. 3. „Papistae finxerunt, boves et asinos in praesepi Christum, quum nasceretur, adorasse. In quo egregios se esse asinos ostendunt. Atque utinam ipsi asinum, quem fingunt, imitarentur, hoc est, saltem asini essent Christum adorantes ac non calcitrantes adversus ejus majestatem“. Calvin. „Monachi rudes et indocti textum hunc accommodarunt ad traditionem, quod Salvator noster inter bovem et asinum sit natus et in praesepi reclinatus, sed plane ἀπαιδεύτως et contra scopum. Scopus enim Domino hic propositus est, ut exaggeret ingratitudinem et impietatem Israelitarum idque per comparationem imparium a minori ad majus“. Förster. — „Da heißt Gott sie in die Schule der Thiere gehen und ihre Häupter vor den Ochsen und Eseln als ihren Lehrmeistern entblößen, als welche, die dümmsten und trägsten Thiere, doch ihren Herren und Lenkern sich unterwerfen und uns daher von Gott vorgestellt werden, damit wir an ihrem Exempel lernen mögen, wie wir vor unserem Gott Ehrfurcht haben sollen. Ist das nicht die äußerste Schande, daß nach göttlichem Ausspruch ein Ochse und Esel, ich will nicht sagen, mit uns verglichen, sondern uns gar vorgezogen werden, weil jene ihre Schuldigkeit gegen ihren Herrn thun? Sollten wir nicht unsere Pflicht gegen Gott beobachten? Dies ist nämlich die Weisheit und Frömmigkeit der Menschen, die von ihrem Gott abgewichen sind, daß sie dümmer sind als ein Ochs und Esel, ob sie sich gleich in ihren Augen weiser als alle Menschen zu sein dünken lassen. Denn was kann für eine Weisheit übrig bleiben, wenn man Gott nicht kennet?“ Heim und Hoffmann, Die großen Propheten, nach Luther.

8. Zu V. 4. „Ein sündiges Volk ist ein solches, welches ganz in der Sünde steckt (Joh. 9, 34), aus der Sünde ein recht Handwerk und sein bestes Vergnügen macht; — des Volkes, das beladen ist mit Missethat: Betrügereien und Sündengriffe sind so groß und viel, daß sie ihr Gewissen damit wie mit einer Last beschweren (Ps. 38, 5); der boshaftige Samen (Joh. 8, 39) ist nicht nach Abraham gesinnet, sondern ist Kains und der Schlangen Art“. Starke. — „In peccato originali duo insunt mala: ipsum malum et supplicium (Augustin. de civ. Dei XXII, 24). Partes ipsius peccati sunt defectus et concupiscentia (Augustin.), velut Gerson inquit: „„impotentia ad bonum, potentia ad malum““. Förster.

9. Zu V. 5—9. „Gott hat zwei Wege, seine ungerathenen und ungehorsamen Kinder zum Gehor-

sam zu bringen: die Güte und den Ernst (Röm. 11, 22). — Daß viele Menschen durch göttliche Strafgerichte nur ärger und verstockter werden, geschieht nicht aus Gottes, sondern ihrer eigenen Schuld (Jer. 2, 30; Röm. 2, 5). — Verwüstung ganzer Städte und Länder kommt von der Sünde her, folglich ist kein besser Mittel dawider als wahre Buße (Jer. 2, 19; 18, 7. 8). — Gott ist auch mitten im Zorn gnädig (Ps. 138, 7), und macht es nicht gar aus (Klagel. 3, 22). — Die wahre Kirche muß nicht nach dem äußerlichen Ansehn beurtheilt werden, denn oft sieht sie sehr schlecht aus (1 Kön. 19, 14). — Niemals ist Gott den Seinen näher als in Kreuz und Unglück (Kap. 43, 2; Ps. 91, 15)." Starke. — Mit dem „Wenigen", das der Herr Juda übrig gelassen hat, vergleicht auch hier Förster den Bestand des deutschen Reiches. Er sagt: „Romanum imperium suo complectebatur ambitu integram Italiam, Galliam, addo et Hispaniam. Jam vero praeter aliquot Germaniae regiones nihil fere est reliquum. Ablata est Italia, ablata Gallia cum Hispania, ablatae sunt tot in Germania provinciae".

10. Zu V. 10—15. „Hier lernen wir deutlich, daß Gott nicht aus Wohlgefallen an den Opfern ihnen solche darzubringen geboten hat, sondern weil er ihre Schwachheit kannte. Denn da sie in Egypten aufgewachsen waren und den Götzen Opfer darzubringen gelernt hatten, wollten sie diese Gewohnheit beibehalten. Um sie nun von diesem Irrweg abzubringen, ließ sich Gott die Opfer und musikalischen Instrumente (sic!) gefallen, indem er ihre Schwachheit übersah und ihren kindischen Sinn lenkte. Hier aber, nach einer langen Reihe von Jahren, untersagt er den ganzen gesetzlichen Gottesdienst". Theodoret. — „Hostiae et immolatio victimarum non principaliter a Deo quaesita sunt, sed ne idolis fierent et ut de carnalibus victimis quasi per typum et imaginem ad spirituales hostias transiremus". Hieronymus.

11. Zu V. 10 bemerkt Hieronymus: „Ajunt Hebraei, ob duas causas interfectum Isaiam: quod principes Sodomorum et populum Gomorrhae eos appellaverit, et quod Domino dicente ad Moysen „„non poteris videre faciem meam"" (Ex. 33, 20) iste ausus sit dicere: „„vidi Dominum sedentem"" (Jes. 6, 1)". — „Auf einen grindigen Kopf gehört ein scharpfe Laugen. — Man muß nicht eine Hofsuppen und ein Gnaden-Rock nehmen und den Hasen am Kopf ungestreift lassen, sondern man muß auch in die Wunden Salz streuen". Förster.

12. Zu V. 10—15. „Was Jesaja hier spricht, ist gerade so, wie wenn einer unter der Christenheit spräche: was soll mir die Menge eurer Zusammenkünfte? Eure Nachtmahle will ich nicht. An euern Festtagen hat meine Seele Ekel, und wenn ihr zu öffentlichen Gebeten euch versammelt, wende ich meine Augen von euch ab. Wenn einer so unter uns predigte, würde man ihn nicht für unsinnig und für einen Gotteslästerer halten, weil er das verdammte, was Christus selbst eingesetzt hat? Der Prophet verwirft aber dasjenige, was das Vornehmste im Gesetz und von Gott selbst geboten war, nämlich die Opfer, nicht als ob die Opfer an und für sich selbst böse wären, sondern weil die Meinung, in welcher jene opferten, gottlos war. Denn sie warfen das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit weg und glaubten, sie würden durch die Opfer, indem sie das bloße Werk verrichteten, gerecht. Die Opfer waren aber nicht deswegen von Gott eingesetzt, daß die Juden durch selbige sollten gerecht werden, sondern daß sie Zeichen wären, wodurch die Frommen bezeugten, daß sie den Verheißungen von Christo glaubten und auf Christum als ihren Erlöser warteten". Heim und Hoffmann, Die großen Propheten, nach Luther. — „Der Gottesdienst hat ihnen nur ein Schanddeckel und Bubenhütlein sein müssen". Förster.

13. Zu V. 16—20. „A generali reformatione orditur, ne, parte una defuncti, objectum Deo velum putent. Ac sic omnino cum hominibus a Deo abalienatis agendum est. Non unum aut alterum vitium morbidi corporis attingendum est, sed si cura habetur verae et integrae sanationis, ad renovationem vocandi sunt et bene purganda contagio, ut placere Deo incipiant, qui prius odiosi fuerant et foetidi. Ac lavandi quidem metaphora non dubium, quin ad eluendas internas sordes hortetur; paulo post vero operum quoque fructus adjungit". Calvin.

14. Zu V. 18. „Meine Kunst ist wunderbar. Denn während die Färber rosenroth und gelb und violett und purpurn färben, kann ich das Roth in Schneeweiß verwandeln". Theodoret. — „Opera cruoris ac sanguinis veste Domini mutabuntur, quae de agni confecta est vellere, quem sequuntur in Apocalypsi (3, 5; 6, 11), qui virginitatis candore resplendent". Hieronymus.

15. Zu V. 21. „Quod hoc loco propheta de Hierosolyma dicit (quomodo facta est meretrix), objicere possumus hodie Romae. Haec Pauli tempore vere fuit fidelis urbs, vixerunt ibi κλητοὶ ἅγιοι, cjusque fides annuntiabatur in toto orbe (Rom. 1, 8). Jam vero est Babylon magna et mater scortationum et abominationum terrae (Apoc. 17)". „Discimus ex hoc loco, quaenam sint ornamenta et fulcra rerum publicarum. Primum est vera religio. Secundum judiciorum integritas. Judicio enim stabilitur thronus (Prov. 29, 14). Tertium justitia". Förster.

16. Zu V. 21—23. „Aus dem damaligen Zustande Jerusalems kann man sehen, wie der Satan oft in der Kirche Gottes seine Herrschaft ausübt, als wären alle Zügel gelöst. Denn wenn irgendwo, so war zu Jerusalem damals die Kirche. Und doch nennt sie Jesaja eine Mördergrube und Räuberhöhle. Wenn der Satan in ihr wüthen konnte, so

dürfen wir uns nicht wundern, daß auch in unsern Tagen dasselbe geschieht. Aber Mühe sollen wir uns geben, daß wir nicht durch so schlechte Exempel uns verführen lassen". Heim und Hoffmann.

17. Zu V. 23. „Es ist ein vortrefflicher Trost für fromme Witwen und Waisen, daß Gott es weiß, wenn Obrigkeiten und Richter ihre Noth nicht wissen wollen" (Ps. 68, 6). Starke.

18. Zu V. 24 und 25. „Gott geht sehr ungern an das Strafen (1 Mos. 6, 3). — Nicht nur die sind Gottes Feinde, welche sein Wort muthwillig verwerfen, sondern auch die, welche sich desselben fälschlich rühmen. — Ob man sich wohl über das Unglück seiner Feinde nicht fleischlich freuen soll, so ist es doch wohl erlaubt, Gottes Gerechtigkeit darüber zu preisen (Ps. 58, 11). — Wenn Gott sich an seinen Feinden rächen will, so ist alles bereit, seinen Willen auszuüben (Sir. 39, 35 f.). — Es ist eine Wohlthat, wenn Gott durch Verfolgung seine Kirche von Schlacken reinigt (Matth. 3, 12). — Was Zinn oder Silber sei, kann man leicht durchs Feuer erforschen. Also wird auch durchs Feuer der Trübsal bald offenbar, wer ein Heuchler oder ein wahrer Christ gewesen". Starke.

19. Zu V. 26. Was die Erfüllung dieser Weißagung betrifft, so haben manche, wie Musculus, das Versprechen einer Rückkehr der Richterzeit d. h. der Zeit eines Jephta, Gideon, Samuel u. s. w. darin gefunden. Andere verstehen die Worte von einer Restitution des Königthums. Wieder andere beziehen die Worte auf die Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft unter Serubabel, Josua, Esra und Nehemia. Wieder andere sehen in den verheißenen Richtern die Apostel. Aber alle diese Deutungen sind offenbar zu eng und einseitig. Die Erfüllung hat ihre Stufen. Und wenn auch Serubabel, Esra und Nehemia mit Recht als die Repräsentanten der ersten schwachen Anfänge der großen Restitution Israels, wenn ferner auch die Apostel mit Recht als die Grundleger des neuen Zions auf höherer Stufe betrachtet werden, so ist doch durch dies alles die Weißagung noch keineswegs erfüllt. Sie wird sich erst erfüllen, wenn der Herr kommt ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ (Luk. 23, 42).

20. Zu V. 27. Nicht durch Schwert und Spieß, nicht durch Roß und Wagen, auch nicht durch Industrie, durch blühenden Handel und irgend welche äußere Institutionen wird das Glück der Völker gesichert. Nur Recht und Gerechtigkeit im Sinne Christi kann den rechten Frieden und die rechte Wohlfahrt verleihen.

21. Zu V. 27—31. „Gerade von daher wird die Gottlosen der Untergang treffen, woher sie das Heil erwarteten. Denn ihre Bilder und Götzen sind der Zunder für den Zorn Gottes, durch welchen ein unauslöschlicher Brand entzündet wird". Heim und Hoffmann.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 2—9. Das Gerichtsverfahren des Herrn ist kein geheimes, sondern ein öffentliches. Ja er gibt ihm die größte Oeffentlichkeit, die nur denkbar ist. Er ladet Himmel und Erde und alle Kreaturen, die darinnen sind, ein, dem großen Prozesse, den er mit seinem Volke vor hat, beizuwohnen. — Er ist ein treuer Vater. Er hat sich's viel kosten lassen, seine Kinder aufzuziehen. Er hat sie von kleinen Anfängen an zu hoher Stufe der Ehre und Würde emporgebracht. — Dafür sollten sie ihm dankbar sein. — Sind doch selbst Ochs und Esel ihrem Herrn dankbar und lohnen ihm seine Mühe durch Anhänglichkeit. Aber jene vom Herrn so treu gepflegten Kinder waren nicht dankbar. Sie haben ihren Herrn und Vater verlassen, ja gelästert und sind von ihm abgefallen. Da hat er ihnen seine Liebe auch durch strenge Züchtigung zu erkennen gegeben. Aber auch das hatte nur die Folge, daß sie nun nicht blos als innerlich Kranke, sondern auch als äußerlich verwundet und zerschlagen vor ihm dastehen. Soll es denn nun aber mit dem Volke Gottes gar aus sein? Soll denn der Teufel triumphiren und Gott gezwungen werden, sein eigen Werk als mißlungen wieder zu vernichten? Nein. Es ist noch ein Weniges übrig, das zur früheren Größe sich verhält wie ein Häuslein im Weinberge oder wie eine Wächterhütte im Gurkenfelde zur großen Stadt. Aber das genügt dem Herrn, um sein Volk wieder zur größten, nie geahnten Herrlichkeit emporzuheben. Man denke an Noah und an die Wurzel Jesse (Kap 18, 1; 53, 2). — Wie Gott um die Menschenseelen ringt: 1. Er pflegt und zieht sie mit treuer Vaterliebe. 2. Sie lohnen seine Liebe mit Undank und Abfall. 3. Er züchtigt sie nach Gebühr. 4. Sie werden klein, um von neuem zur rechten Größe emporzuwachsen.

2. Zu V. 10—20. Sodoms=Fürsten und Gomorrha=Volk gibt es überall da, wo man des Herrn Wort verachtet und nicht trachtet nach dem, was droben, sondern nur nach dem, was auf Erden ist. Und solche Gottentfremdung kann auch da vorhanden sein, wo äußerlicher Gottesdienst mit noch so großem Eifer betrieben wird. Ja, unter solcher Maske gedeiht jener gottentfremdete Sinn oft am allerbesten. Darum haßt auch Gott jenes lügenhafte Cerimonienwesen. Gott will im Geiste und in der Wahrheit angebetet sein (Joh. 4, 24). Er verlangt von uns vernünftigen Gottesdienst (Röm. 12, 1). Dieser hat zwei Seiten: eine negative und eine positive. Die negative besteht in rechter, aufrichtiger, thatkräftiger Buße. Die positive in wahrhaft Gott wohlgefälligem Leben. Ein solches ist freilich nur da möglich, wo der Mensch für seine erkannte und bereute Sünde Vergebung durch das Blut Christi gefunden und also die Kraft der rechtfertigenden Gnade an seinem Herzen erfahren hat. Diese Kraft ist so groß, daß ihr keine Sündenlast zu schwer zum Wegschaffen und kein sittliches Ideal unerreichbar ist.

Dein Blut, der edle Saft,
Hat solche Stärk und Kraft,
Daß auch ein Tröpflein kleine
Die ganze Welt kann reine,
Ja gar aus Teufels Rachen
Frei, los und ledig machen.

(V. 8 a. d. Liede „Wo soll ich fliehen hin" von Joh. Heermann.)

Wer nun diesen Weg nicht gehen will, für den gibt's keine Rettung. Wer ihn aber geht, der wird Heil und Frieden finden für Zeit und Ewigkeit. — Der vernünftige Gottesdienst. 1. Sein Wesen: nicht äußerlicher Ceremoniendienst, sondern a) aufrichtige Buße, b) heiliges Leben. 2. Sein Grund: die Gnade Gottes in Christo Jesu, welche alle Sünde vergibt und heilet alle Gebrechen (Ps. 103, 3). 3. Seine Frucht: Erlösung von allem Uebel und ewiges Heil.

3. Zu V. 18. Es gibt keinen höheren und besseren Trost als den, daß Jesus Christus uns „erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden". Denn „alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben". Nur die Lästerung wider den Geist wird den Menschen nicht vergeben (Matth. 12, 31; Mark. 3, 28 f.; Luk. 12, 10).

Sprich nicht: ich hab's zu arg gemacht,
Ich hab die Güter seiner Gnaden
Zu lang und schändlich umgebracht,
Er hat mich oft umsonst geladen.
Wofern du's jetzt nur redlich meinst
Und deinen Fall mit Ernst beweinst,
So soll ihm nichts die Hände binden,
Und du sollst seine Gnade finden.
Er hilft, wenn sonst nichts helfen kann,
Mein Heiland nimmt die Sünder an.

(Lied „Mein Heiland nimmt die Sünder an" von Lehr, V. 9.)

4. Zu V. 21—31. Das kann man leider auch heute mancher Stadt und mancher Gemeinde zurufen: wie geht das zu, daß die fromme Stadt zur Hure geworden, daß ihr Silber Schaum, ihr Wein mit Wasser vermischt worden ist? Und in den meisten Fällen wird man wohl darauf antworten müssen: deine Fürsten d. h. deine Obersten, deine geistlichen und weltlichen Führer und Hirten sind Abtrünnige. Qualis rex, talis grex! Da wird denn allenthalben auch die Züchtigung nicht ausbleiben (V. 24 und 25). Aber wenn diese Züchtigung nur fruchtet, wenn sie verstanden und zu Herzen genommen wird, da wird der Herr auch mit seiner Gnade wieder einkehren, da wird er die alten, ewigen Grundlagen des Heils, Gerechtigkeit und Gottesfurcht wieder herstellen; da werden sich dann auch Männer finden nach dem Herzen Gottes, die das Volk leiten nach seinem Willen. Dies allein ist der rechte Weg zum Heile. Nicht durch große Kriegsthaten, nicht durch diplomatische Künste, auch nicht durch Kunst und Wissenschaft, durch Handel und Industrie gelangt ein Volk zu wahrer, festgegründeter, dauernder Blüte. Zion muß durch Recht erlöset werden und ihre Gefangene durch Gerechtigkeit (V. 27). Denn Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben (Sprüche 14, 34). Jede Politik also, die wider Gottes Gebot ist, kann Gott auch nur zum Gegner haben. — Wo nun aber die Züchtigungen Gottes nicht beachtet werden, da wird auch sein Gericht fortgehen, bis er ausrotte die sich wider ihn setzen. „Da geht es denn bis in das Gericht der Verstockung hinein und muß die Sünde selbst des Menschen Geißel werden, also daß er ist wie das Werg und sein Thun wie der Funke, daß es ihn selber verzehret (Tholuck, St. christl. And. S. 131)". — Der falsche und der wahre Fortschritt. 1. Der falsche Fortschritt ist in der That ein Rückschritt, denn a) er besteht in dem Zurückweichen von Gottes Gebot (meist unter der Anführung verblendeter Oberhirten); b) er bedingt mit Nothwendigkeit auch den äußern Ruin. 2. Der wahre Fortschritt ist a) scheinbar ein Rückschritt, indem er zunächst auf der Umkehr zu den ewigen Grundlagen des Heils beruht, b) in der That aber ein rechtes Vorwärtsschreiten α. zur tieferen Erfassung der Wahrheit, β. zum unentreißbaren Besitze des wahren Heils.

b. Der zweite Eingang.

Kap. 2—5.

Die Kapitel 2—5 enthalten den zweiten Eingang, gleichsam das zweite Portal zu dem majestätischen Dome der Jesajanischen Prophetie. Dieses Portal ist dem Umfang nach das größte. Es ist bestimmt, uns genaueren Einblick in den Inhalt, die Kraft und die Tragweite der Jesajanischen Weißagung zu gewähren. Der erste Eingang geht aus von den traurigen Zuständen der Gegenwart, bespricht dann die Mittel, zu einer bessern Zukunft zu gelangen, und schließt mit einem großartigen Ueberblicke über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aus welchem hervorgeht, daß für den gläubigen Theil des Volkes das Ende dem Anfang als noch herrlicherer Antitypus entsprechen wird, während für den ungläubigen Theil schmählicher und völliger Untergang in Aussicht steht. Es bildet also in diesem Kapitel die Drohung den Grundton, die Verheißung erscheint gleichsam nur als Zwischenakkord. Aber dieses erste Kapitel gibt nur kurze Umrisse. Insonderheit wird die Zukunft nur mit wenigen, wenngleich bedeutsamen Worten (V. 26 u. 27) angedeutet. Der zweite Eingang sieht von der Vergangenheit ganz ab. Er behandelt nur Zukunft und Gegenwart. Er thut dies aber so, daß der Prophet gleichsam mit weit vorgestrecktem Arm nach einander zwei Leuchten in die fernste Zukunft hineinhält, welche dieselbe als eine Zeit der höchsten Herrlichkeit erscheinen lassen. Diese zwei prophetischen Leuchten sollen aber zugleich dazu dienen, den Jammer und zugleich die Nichtigkeit der jener Herrlichkeitszeit vorangehenden Gegenwart in um so grellerem Lichte zu zeigen. Denn jene glanzvolle Zukunft fordert von selbst zur Vergleichung auf. Unwillkührlich lenkt sich von ihr der Blick rückwärts auf die Zustände der Gegenwart, und diese erscheinen um so düsterer, je helleres Licht das Auge vorher in der Zukunft geschaut hatte. Aber eben die innere Nichtigkeit und Hohlheit der schlechten Gegenwart ist gewissermaßen die Vorstufe für jene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. Denn das Schlechte trägt ja das Gericht in sich selbst. Dieses ideale Gericht muß aber real werden und dann eben ist der Moment gekommen, wo die bisher verborgene und verkannte Hoheit des allein wahren Gottes in ihrem

vollen Glanze hervortritt. Im voraus müssen wir bemerken, daß dieser zweite Eingang offenbar auf der Grundzahl Zwei sich aufbaut. Derselbe zerfällt in zwei Haupttheile. An der Spitze eines jeden Haupttheiles steht ein prophetischer Ausspruch, herrlichen endgeschichtlichen Inhalts, von denen der erste mehr die zukünftige äußere Herrlichkeit, der zweite mehr die zu Grunde liegende, mit der Heiligkeit identische innere Herrlichkeit Israels schildert. Diese beiden Aussprüche reichen weit hinein in die Zukunft, bis ans Ende der Geschichte. Auf jede dieser beiden Leuchten folgt nun aber ein Blick auf die Gegenwart, diesen Ausdruck im relativen Sinne genommen, so daß alles, was dem von den beiden Leuchten erhellten Zukunftsmomente vorangeht, darunter verstanden wird. Jeder dieser beiden Blicke auf die Gegenwart theilt sich wieder in zwei Theile, die aber in ihrer speziellen Struktur von einander differiren. Der erste Blick zerfällt in einen allgemeinen (Kap. 2, 5—11) und einen besonderen Theil (Kap. 2, 12—4, 1); der letztere zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen, von denen die erste das Gericht in der außermenschlichen, die zweite das Gericht in der menschlichen Sphäre schildert. Das Gericht in der außermenschlichen Sphäre theilt sich dann wieder in zwei Hälften, von welchen die erste alles, was unter dem Menschen steht (Kap. 2, 12—17), die zweite alles, was über dem Menschen steht, nämlich die Götzen (Kap. 2, 18—21) umfaßt. Auch das Gericht über die menschliche Sphäre selbst zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste (Kap. 2, 22 bis 3, 15) die Männer, die zweite (Kap. 3, 16—4, 1) die Weiber zum Gegenstande hat. — Die zweite Leuchte (Kap. 4, 2—6) hat im Gefolge einen Abschnitt (Kap. 5), der wiederum in zwei Theile sich gliedert. Der erste Theil ist eine Parabel (Kap. 5, 1—7), welche, obwohl der Form nach auffallend abweichend, doch dem Sinne nach eng an Kap. 4, 2—6 sich anschließt. Denn wie Kap. 4, 2—6 von dem herrlichen Gesproß und der herrlichen Frucht der Zukunft die Rede ist, so Kap. 5, 1 ff. von den traurigen Früchten der Gegenwart. Der zweite Theil spezifizirt die schlimmen Früchte der Gegenwart und ihre Folgen näher in einem sechsfachen Wehe, welches wiederum in zwei Haupttheile sich gliedert. Die ersten beiden Wehe nämlich beziehen sich offenbar zurück auf den ersten Haupttheil der ganzen Rede (Kap. 2, 2—4, 1) und enthalten einen demgemäß gestalteten relativen Abschluß, während die letzten vier Wehe mehr auf den zweiten Haupttheil der Rede (Kap. 4 u. 5) sich beziehen und den definitiven Hauptschluß der Rede enthalten. — Was die Abfassungszeit der Rede betrifft, so muß ich vor allem vor der kleinlichen und oberflächlichen Betrachtungsweise warnen, welche, den großartig zusammenfassenden Blick der Weißagung verkennend, das, was dem Ganzen und Allgemeinen gilt, auf einen speziellen Zeitpunkt restringiren will. So bestreite ich der Exegese durchaus das Recht, aus einzelnen Mahnungen, Warnungen, Drohungen oder Verheißungen Schlüsse auf die Abfassungszeit eines Stückes zu ziehen, wenn jene nicht ganz entschieden spezifischer Natur sind. Wenn der Prophet also zum Beispiel gegen den Götzendienst, die Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit der Großen, Völlerei und Unzucht redet, so ist man nicht berechtigt, daraus zu schließen, daß er diese Worte unter einem gottlosen Fürsten, einem Ahas oder Manasse gesprochen habe. Er kann sie auch unter einem Ussia oder Hiskia gesprochen haben, denn der Prophet kann dabei die Gesammtgegenwart, d. h. die ganze Zeit vor der endgeschichtlichen Erlösung im Auge gehabt haben. Wenn dagegen der Prophet von einem Knaben- und Weiber-Regiment redet (Kap. 3, 4. 12), so ist das nichts nothwendig Allgemeines. Es ist das nicht ein stehender und bleibender Charakterzug des abtrünnigen Israel, sondern eine Abnormität, die auch in den Zeiten des tiefsten Verfalles nicht immer eintritt. Wo eine solche Anspielung gemacht wird, kann man wohl schließen, daß der Prophet ganz spezielle, faktische Zustände seiner Gegenwart im Auge habe. Man wird also wohl mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit (denn von Gewißheit kann doch wohl keine Rede sein) annehmen, daß Kap. 3 unter Ahas verfaßt sei. Aber ich werde unten zeigen, daß dieses Kapitel auch sonst in der Form der Uebergänge und Verbindungen Spuren eines anderweitigen Ursprungs zeige, d. h. als ein älteres, schon fertiges Stück sich erweise, das hier nur als an passendem Orte eingeschaltet worden ist. Erwägen wir nun, daß unser Stück (Kap. 2—5) als zweites Portal mit zum Eingange des ganzen Buches gehört, so werden wir sagen müssen: die natürliche Entstehungszeit dieses Stückes ist die, wo der Prophet sein Buch zu einem Ganzen zusammenstellte. Er konnte da zum Eingang wohl auch schon vorhandene ältere Reden benutzen, aber im ganzen als Eingang, als Ouverture, als Vorwort setzt das Stück das ganze Buch voraus. Es ist auch der umfassende, die ganze Gegenwart und Zukunft bis in die weiteste Ferne überschauende Charakter unseres Stückes längst anerkannt und damit auch zugleich zugestanden, daß es im wesentlichen und allgemeinen denselben Umfang hat wie das ganze Buch, mithin im Besitze der Eigenschaften ist, welche zu einem einleitenden Vorwort gehören. Damit stimmt denn auch wohl die chronologische Andeutung, die in dem Verhältniß von Kap. 2, 2—4 zu Mich. 3, 12 coll. Jer. 26, 18 liegt. Aus Jer. 26, 18 bekommen wir doch den Eindruck, daß Micha die mit Kap. 4, 1 ff. eng zusammenhängenden Worte Kap. 3, 12 unter Hiskia gesprochen habe. Wie sollten sie Jesaja vorher bekannt geworden sein? Setzt also Kap. 2, 2—4 die Hiskianische Zeit voraus, so paßt dies ganz zu unserer Annahme, daß die Kapp. 2—5 erst zu der Zeit als Ganzes entstanden seien, als der Prophet sein ganzes Buch zusammenstellte.

Die Struktur unseres Stückes erhellt aus folgendem Schema:

Das zeitgeschichtliche Israel im Lichte seiner endgeschichtlichen Herrlichkeit (Kap. 2—5).
A. Die Ueberschrift (Kap. 2, 1).
B. Die erste prophetische Leuchte, welche im Lichte der endgeschichtlichen Gotteshöhe die falschen Höhen der zeitgeschichtlichen Gegenwart erkennen lehrt (Kap. 2, 1—4, 1).
1. Die erste prophetische Leuchte selbst (Kap. 2, 2—4).
2. Die falschen Höhen und ihre Erniedrigung im allgemeinen (Kap. 2, 5—11).
a. Das Gericht über die falschen Höhen in der unter- und übermenschlichen Sphäre (Kap. 2, 12—21).
b. Das Gericht über die falschen Höhen in der menschlichen Sphäre (Kap. 2, 22—4, 1).
α. Das Gericht über die gottlosen Männer (Kap. 2, 22—3, 15).
β. Das Gericht über die gottlosen Weiber (Kap. 3, 16—4, 1).
C. Die zweite prophetische Leuchte, welche im Lichte der herrlichen Gottesfrucht der Endzeit die schlimmen Früchte der Gegenwart erkennen lehrt (Kap. 4, 2—5, 30).
1. Die zweite prophetische Leuchte selbst und die von ihr gezeigte herrliche Gottesfrucht (Kap. 4, 2—6).
2. Die schlimmen Früchte der Gegenwart im Lichte der herrlichen Gottesfrucht der Endzeit (Kap. 5, 1—30).
a. Die schlimmen Früchte der Gegenwart, gezeigt in der Parabel vom Weinberg (Kap. 5, 1—7).
b. Die schlimmen Früchte der Gegenwart und ihre Folgen näher beschrieben in einem sechsfachen Wehe, zugleich Doppelschluß der ganzen Rede (Kap. 5, 8—30).

Das zeitgeschichtliche Israel im Lichte seiner endgeschichtlichen Herrlichkeit.

Kap. 2—5.

A. Die Ueberschrift.

Kap. 2, 1.

1 Das Wort, welches Jesaja, der Sohn Amoz, schaute über Juda und Jerusalem.

Exegetische Erläuterungen.

Die Formel הד׳ א׳ ח׳ findet sich nur hier. Weder bei Jesaja, noch bei einem anderen Propheten kehrt sie wieder. Die Ausdrucksweise הדבר אשר findet sich außer hier nur bei Jeremia, wo aber regelmäßig darauf folgt הָיָה אֶל וגו׳. — Ueber חָזָה in diesem Zusammenhang vgl. Kap. 1, 1.

Der Ausdruck „über Juda und Jerusalem“ verbindet Kap. 1, 1 mit 2, 1, weil er in keiner andern Ueberschrift vorkommt. Die Aehnlichkeit, welche zwischen Kap. 1, 1 und 2, 1 schon in Bezug auf die erste Hälfte stattfindet, wird durch diesen Gleichlaut der zweiten Hälfte vollendet, wobei wir nicht unterlassen wollen, nochmals darauf hinzuweisen, daß die Differenz zwischen Kap. 2, 1 und 1, 1 im Ausdruck ganz der Verschiedenheit der Stellung beider Kapitel entspricht. Wie nun der Ausdruck „über Juda und Jerusalem“ Kap. 2, 1 mit 1, 1 verbinden hilft, so gleichmäßig auch mit den folgenden Kapiteln 2—5. Denn es ist, wie schon zu Kap. 1, 1 bemerkt, eine nicht zu übersehende Thatsache, daß der Ausdruck „Juda und Jerusalem“ in diesen Kapiteln verhältnißmäßig am öftesten vorkommt. Er findet sich Kap. 3, 1. 8 u. 5, 3, während er im ganzen übrigen Buch des Jesaja auch nur dreimal, nämlich Kap. 22, 21; 36, 7 u. 44, 26 vorkommt.

B. Die erste prophetische Leuchte, welche im Lichte der endgeschichtlichen Gotteshöhe die falschen Höhen der zeitgeschichtlichen Gegenwart erkennen lehrt.

Kap. 2, 2—4, 1.

1. Die erste prophetische Leuchte selbst.

Kap. 2, 2—4.

2 Und wird geschehen am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses Jehova's an
der Spitze der Berge stehen und wird erhaben sein über die Hügel; und werden zu ihm
3 alle Völker strömen. *Und es werden hingehen viele Nationen und sprechen: »Auf! laßt
uns hinaufziehen zum Berge Jehova's, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns belehre
aus seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden«. Denn von Zion wird aus-
4 gehen das Gesetz und das Wort Gottes von Jerusalem. *Und er wird richten zwischen
den Völkern und Bescheid ertheilen vielen Nationen. Und sie werden ihre Schwerter um-

schmieden zu Pflugmessern, und ihre Spieße zu Winzermessern; nicht wird ein Volk gegen das andere das Schwert erheben und werden nicht mehr kriegen lernen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Am Ende der Tage wird der Berg des Hauses Jehova's höher sein denn alle Berge, und alle Völker werden ihm zuströmen (V. 2). Sie werden sich selbst ermuntern, dorthin zu wallen, um im Gesetz Jehova's unterwiesen zu werden. Denn das von Zion ausgehende Gesetz wird als die rechte Leuchte der Wahrheit erkannt werden (V. 3). Dann wird aller Streit unter den Völkern durch Anwendung dieses Gesetzes, also gleichsam vom Herrn selbst, entschieden werden, so daß kein Krieg mehr sein wird, vielmehr Kriegswaffen und Kriegsübungen aufhören werden (V. 4).

2. Daß diese Stelle aus Micha entlehnt sei, ist jetzt von fast allen Auslegern anerkannt. Daß die Stelle bei Jesaja sowohl als bei Micha Original sei, ist altorthodoxe Ansicht, die bei Abrabanel sogar mit der Wendung sich findet, daß die Stelle bei Jesaja zwar älter, von Micha aber nicht selbst aus Jesaja entnommen, sondern auf dem Wege der Inspiration ihm aus dem älteren Propheten sei zugeführt worden (Micha visionem suam enarravit illis verbis, quae tunc ex Jesaia ori ipsius erant indita). Daß die Stelle bei Jesaja Original und von Micha aus Jesaja entlehnt sei, behaupten Calmet, Beckhaus (Integr. d. proph. Schr. d. Alten Bundes, 1798), Umbreit. Einige neuere Ausleger (Koppe, Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Ewald) sind der Ansicht, daß unsere Stelle der Ausspruch eines Dritten sei, aus dem Jesaja und Micha gemeinsam geschöpft hätten. Hitzig und Ewald bezeichnen sogar Joel als diesen Dritten und die Stelle Joel 4, 10 als den Quellort der unsrigen. Würde bei einem älteren Propheten ein Ausspruch wesentlich gleichen Inhalts sich finden, so würde diese Hypothese einigen Grund haben. Aber eine solche Stelle findet sich nicht. Die Stelle Joel 4, 9 ff. ist sogar gerade entgegengesetzten Inhalts. Denn dort wird ja Israel aufgefordert, seine Karste in Schwerter und seine Winzermesser in Speere umzuschmieden zum Vernichtungskampfe wider die Heiden. Da nun ein solcher dritter Ort, aus dem beide geschöpft hätten, faktisch nicht vorhanden ist, so ist diese Hypothese in sich überflüssig und nichtig. Es kann sich also blos darum handeln, welcher von den beiden Zeitgenossen aus dem andern geschöpft hat. Und da spricht nun alles dafür, daß Micha Original sei. Fürs erste weist darauf schon die beiderseitige Textgestalt hin. Denn der Jesajanische Text, obwohl in der Hauptsache gleichlautend, enthält doch einige Modifikationen, welche ihn als freies, nicht aus dem schriftlichen Original, sondern aus dem Gedächtniß geschöpftes Citat charakterisiren. Kap. 2, 2 ist נהרו אליו כל־הגוים gewiß aus dem härteren נהרו עליו עמים entstanden und nicht umgekehrt. Und wenn man Kap. 2, 4 mit Mich. 4, 3 vergleicht, so macht doch das fremdartige עֲצֻמִים und das noch fremdartigere עַד־רָחוֹק wahrlich nicht den Eindruck von Zusätzen. Vielmehr erscheint das Jesajanische וְשָׁפַט בֵּין־הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים als eine nur das Wesentliche reproduzirende Abkürzung. Zweitens steht die Stelle bei Micha mit dem Vorhergehenden im engsten Zusammenhang. Denn an die Drohweißagung (Kap. 3, 12), daß um der Sünden Juda's willen „Zion solle als Feld gepflügt, Jerusalem zum Schutthaufen und der Berg des Hauses zu Waldeshöhen werden", schließt sich kontrastirend die Verheißung an, daß diese Verwüstung des Gottesberges einer wunderbaren Herrlichkeit Platz machen werde (vergl. Caspari, Micha der Morasthite, S. 444 ff.). Damit hängt aufs engste zusammen, daß וְהָיָה Mich. 4, 1 durch das Vorhergehende wohl motivirt, Jes. 2, 2 aber nicht motivirt und in so abrupter Stellung ohne Beispiel dasteht (vgl. Delitzsch). Drittens erweist sich die Stelle bei Jesaja in Bezug auf das Nachfolgende als ein motto- oder themaartig vorangestellter Torso, während sie bei Micha mit den beiden folgenden Versen ein wohl abgerundetes Ganze bildet. Hengstenberg hat Unrecht, wenn er die Worte Mich. 4, 4 auf die Israeliten beziehen will. Sind doch die Heiden nach V. 2 u. 3 auch Israeliten und dadurch der Israel (3 Mos. 26, 5) gegebenen Verheißung theilhaftig geworden. Denn — dies ist offenbar der Sinn von V 5 — während Israel bei seinem Gotte, als dem rechten, in Ewigkeit bleibt, bleiben die Heiden bei ihren Göttern nur eine Zeitlang, nämlich bis der V. 1 ff. verkündigte Umschwung eintritt. Das Imperf. ילכו V. 5 a ist also nicht Futurum, sondern bezeichnet die Dauer in der Gegenwart. Jetzt noch, will der Prophet sagen, gehen alle Völker ihren Göttern nach, aber nicht in Ewigkeit werden sie dies thun wie Israel. Denn V. 1—3 hatte er ja ausdrücklich angekündigt, daß alle Heiden dem Berge Jehova's zuströmen werden. Wie also V. 4 das allumfassende Friedensbild im alttheokratischen Sinne nach Maßgabe von Stellen wie 3 Mos. 26, 5; 1 Kön. 4, 25 vervollständigt, so gibt V. 5 den Grund der V. 1—4 gegebenen herrlichen Verheißung an: Israel hat schon jetzt das Wahre, also braucht es nur auf seinem Wege zu beharren. Die Heiden aber, welche jetzt auf dem falschen Wege sind, werden dereinst diesen falschen Weg verlassen, um dem rechten sich zuzuwenden. Wir nehmen also bei Micha zwischen Kap. 4, 3 und 4, 4 nicht die mindeste Fuge oder Ritze wahr. Es wird in derselben Konstruktion fortgefahren und die Verse 1—5 erscheinen vollständig als ein Werk aus einem Gusse. Zum vierten trägt auch der Sprachcharakter in mehrfacher Beziehung entschieden michäanisches Gepräge. Der Ausdruck באחרית הימים kommt bei Jesaja wie bei Micha nur an dieser einen Stelle vor. Der Ausdruck הר בית י׳ ist offenbarer Anschluß an הר הבית Mich. 3, 12, eine

Bezeichnung, die nur hier vorkommt, also Micha eigenthümlich ist. 2 Chr. 33, 15 findet sich הר בית י׳ noch einmal aus besonderem Grunde und möglicherweise mit Beziehung auf unsere Stelle. נכון bei Jesaja und bei Micha nur hier; ebenso בראשׁ ההׄ׳. נִשָּׂא bei Micha nur hier; bei Jesaja, offenbar veranlaßt durch u. St. in Kap. 2, noch dreimal: V. 12. 13. 14, außerdem Kap. 6, 1; 52, 13; 57, 7. 15. — נָהַר in der Bedeutung confluere bei Micha und Jesaja nur hier. — Der Ausdruck גוים רבים kommt bei Jesaja außer Kap. 2, 2 nicht vor. Dagegen bei Micha zweimal: hier und Kap. 4, 11 (vgl. das über עמים רבים zu V. 3 Bemerkte). Nach Micha's Vorgang bedienen sich seiner spätere Propheten, besonders Ezechiel (Kap. 3, 6; 27, 33; 32, 3. 9. 10 u. ö.). הַר יהוה bei Micha nur hier; auch bei Jesaja nur noch Kap. 30, 29. — אלהי יעקב bei Jesaja und bei Micha nur hier. Jesaja sagt immer אלהי ישׂראל, einmal מֶלֶךְ יעקב (Kap. 41, 21); zweimal אֲבִיר יעקב (Kap. 49, 26; 60, 16). ויורנו מדרכיו bei beiden Propheten nur hier (vergl. Mich. 3, 11; Jes. 28, 9. 26). Ebenso נלכה באׄ׳. — Die Gegenüberstellung von Zion und Jerusalem findet sich bei Micha in Kap. 3 u. 4 verhältnißmäßig häufig: 3, 10. 12; 4, 2. 8. Aber auch bei Jesaja kommt sie häufig vor: Kap. 4, 3. 4; 10, 12. 32; 24, 23; 30, 19; 31, 9; 33, 20; 37, 22. 32; 40, 9; 41, 27; 52, 1. 2; 62, 1; 64, 9. — עַמִּים רַבִּים findet sich außer an u. St. bei Jesaja nur einmal: Kap. 17, 12. Dagegen bei Micha im ganzen viermal: Kap. 4, 3. 13; 5, 6. 7. — Die Gegenüberstellung von רַבִּים und עצומים findet sich bei Micha nicht mehr. Dagegen einmal bei Jesaja: Kap. 53, 12. Der Singular גוי עצום einmal bei Jesaja: Kap. 60, 22. — Die Worte עד־רחוק fehlen bei Jesaja. Sie kommen überhaupt nur hier vor. כתת bei Micha noch Kap. 1, 7, bei Jesaja Kap. 24, 12; 30, 14. — Plural von חרב bei Jesaja nur Kap. 21, 15. — אִתִּים nur Joel Kap. 4, 10 und hier. — חנית nie bei Jesaja. — מזמרות bei Jesaja noch Kap. 18, 5. Die übrigen Worte haben nichts Spezifisches. Es sind also folgende Ausdrücke entschieden michäanisch: 1) הַר בֵּית י׳, 2) גּוֹיִם רַבִּים, 3) עַמִּים רַבִּים, 4) אלהי יעקב, da Jesaja stets אלהי ישׂראל sagt und überhaupt ein bei Micha sehr beliebter Ausdruck ist, den er elfmal gebraucht (vergl. Caspari, Micha der Moraft., S. 412 u. 444). Nur einmal bei Micha und Jesaja und zwar an u. St. kommen vor die Ausdrücke באחרית הימים, נָכוֹן, בְּראשׁ הֶהָרִים, נָהַר confluere, וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו, נֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו. An Jesajanischen Sprachgebrauch erinnert höchstens נִשָּׂא und die Gegenüberstellung von רַבִּים und עֲצוּמִים. Dabei ist aber zu bedenken, daß bei der großen Verschiedenheit des Umfangs beider Bücher ein einmaliges Vorkommen bei Micha für die Konstatirung des Sprachgebrauchs verhältnißmäßig viel schwerer ins Gewicht fällt.

3. **Und wird geschehen — von Jerusalem.** V. 2 und 3. Dieser Anfang der Rede mit וְהָיָה ist ohne Beispiel. Mit וַיְהִי beginnen bekanntlich mehrere Bücher (Jos. 1, 1; Richt. 1, 1; 1 Sam. 1, 1; 2 Sam. 1, 1; Ezech. 1, 1; Jon. 1, 1; Neh. 1, 1). Aber nirgends außer hier steht והיה im Anfang der Rede ohne einen im Vorhergehenden gegebenen Anlehnungspunkt. Wir erkennen darin, wie vorhin gezeigt, einen Beweis dafür, daß Jesaja die Worte V. 2—4 als Basis seiner Rede aus Mich. 4, 1—4 entnommen hat. — אחרית הימים, welches Jesaja nie braucht, ist ein relativer Begriff, aber stets eschatologischen Inhalts, weshalb ihn Sept. richtig mit „ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις“ oder mit „ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν“ oder mit „ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν“ übersetzt. Es ist also nicht = in der Folgezeit, sondern = in der Endzeit, wobei jedoch zu bemerken, daß, wie Oehler sagt, „auch die nähere Zukunft in das Licht der Endentwicklung des göttlichen Reiches gestellt wird“. Vergl. die treffliche Auseinandersetzung hierüber von Oehler, Herzog's R.-E. XVII, S. 653. — In dieser Endzeit nun soll der Berg des Hauses Jehova's (vergl. Mich. 3, 12) für alle Zeit, unverrückt (dies der Sinn von נָכוֹן, vgl. בַּיִת נָכוֹן, כִּסֵּא נָכוֹן 2 Sam. 7, 16. 26; 1 Kön. 2, 45; Ps. 93, 2) an der Spitze der Berge stehen und über alle Hügel erhaben sein. Die Berge sind die Protuberanzen der Erde, in welchen sich gleichsam ihr Streben nach oben, ihr Sehnen nach dem Himmel verkörpert. Daher erscheinen die Berge auch als ganz vorzüglich geeignet zu Offenbarungsstätten der Gottheit (wie denn das Große überhaupt im Gegensatz zum kleinen Menschenwerk häufig als Gotteswerk gedacht wird, vgl. הַרְרֵי־אֵל Ps. 36, 7; 68, 16, אַרְזֵי־אֵל Ps. 80, 11, עִיר גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים Jon. 3, 3) und zu Kultusstätten des die Gottheit verehrenden Menschen. Aber es gibt auch Gottesberge im engern Sinne: so heißt der Horeb Berg Gottes (2 Mos. 3, 1; 18, 5); der Sinai (4 Mos. 10, 33). Vor allem aber wird der Tempelberg in Jerusalem, auf welchen per synekdochen der Name Zion übergegangen ist, der „Berg Gottes“, der „heilige Berg Gottes“ genannt (Ps. 2, 6; 3, 5; 24, 3 u. s. w.; Jes. 31, 23; Joel 2, 1; 3, 17 u. ö.). Mit dem heiligen Gott aber rivalisiren um den Besitz der Berge die Götzen. Denn auch deren Kulte werden die Bergeshöhen mit Vorliebe geweiht, so daß Israel häufig vorgeworfen wird, daß es auf allen hohen Bergen Hurerei mit den Götzen getrieben habe (1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 17, 10; Jes. 57, 7; 65, 7; Jer. 2, 20; 3, 6; 17, 2; 50, 6; Ezech. 6, 2. 3. 13; Hos. 4, 13). Aber noch von einer andern Rivalität zwischen den Bergen weiß die Schrift. Ps. 68, 16 ist die Rede von den kuppenreichen Basalt-Bergen Basans, welche höhnisch auf den niedrigen und unansehnlichen Zionsberg hinüberschielen. Allen diesen Rivalitäten soll ein Ende gemacht werden. Man hat darüber gestritten, wie der Prophet sich das Erhabensein des Zionsberges über die andern denke. Da haben nun manche gemeint, er denke sich den Zionsberg über die andern gethürmt (aliis montibus veluti superimpositum, Vitr.), oder so, daß „die Höhen nach ihm hin zusammen-

laufen und ihn, der also über sie hervorragt, auf ihrem Haupte zu tragen scheinen" (Hofmann, Weiß. u. Erf. II, S. 101). Aber die Vergleichung anderer Stellen legt mir die Vermuthung nahe, daß Jesaja sagen will: es wird dann auf der Erde überhaupt keinen Berg mehr geben als den Zionsberg allein. Alles wird zur Ebene geworden sein, der Berg Gottes allein wird noch Berg sein. Ein Gott, ein Berg! Wenn wir nämlich unten die Verse 12—17 betrachten, so sagt dort der Prophet, daß Gottes Gericht ergehen wird über alles Hohe in der Welt und wird alle menschliche Höhe erniedrigt werden, „daß Jehova allein hoch sei an jenem Tag". Ebenso lesen wir Kap. 40, 4: „jedes Thal werde emporgehoben und jeder Berg und Hügel erniedrigt, und es werde das Höckerichte zur Ebene und die Felsenjoche zum Thalgrund". Wenn Höhen und Thäler verschwinden, so wird das Land eben. Freilich scheint es, als handle es sich Kap. 40 blos um eine ebene Straße für den herannahenden König. Aber diese ebene Straße wird dem Herrn eben nur dadurch bereitet, daß im ganzen Lande alle Höhen, auf denen den Götzen gedient werden konnte, schwinden. Noch deutlicher spricht den Gedanken, daß die Alleinherrschaft des Herrn durch die Herstellung einer vollkommenen Ebene im Lande bedingt sei, Sacharja aus, wenn er Kap. 14, 9. 10 sagt: „und Jehova wird zum König werden über das ganze Land; an jenem Tage wird Jehova Einer sein und sein Name Einer. Es wird das ganze Land sich wandeln zur Niederung von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem. Dieses selbst aber wird erhaben sein und wohnen auf seiner Stätte u. s. w." Man könnte gegen diese Erklärung einwenden, daß Kap. 2, 2 das Vorhandensein von Bergen und Hügeln ja vorausgesetzt sei, weil es heißt „an der Spitze der Berge" und „höher denn die Hügel". Aber sollten die Propheten an den vorhin genannten Stellen an die Herstellung einer Ebene im mathematischen Sinne gedacht haben? Gewiß nicht. Der Begriff der Ebene ist ein relativer. Es werden also wohl noch Berge und Hügel bleiben, aber im Vergleich zum Berge des Herrn werden sie diesen Namen gar nicht mehr verdienen, sie werden als Ebene erscheinen. Daraus ergibt sich, daß בראשׁ nicht ist = auf dem Haupt (dies müßte עַל ראשׁ heißen, vergl. 2 Mos. 34, 2; 1 Sam. 26, 13; Jes. 30, 17), sondern = an der Spitze (vgl. Am. 6, 7; 5 Mos. 20, 9; 1 Sam. 9, 22; 1 Kön. 21, 9. 12). Dies letztere kann aber wiederum nicht bedeuten, daß der Berg Gottes die übrigen Berge hinter sich, sondern daß er sie unter sich haben wird.— Ohne Zweifel ist mit unserem „Berg des Hauses Jehova's" der הַר גָּבֹהַּ und הַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל Ezechiels (Kap. 17, 22 f.; 20, 40; 34, 14; 40, 2) identisch. — Dieser hohe Berg wird das gerade Gegenstück von jenem מִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם (1 Mos. 11, 4), sein, welcher, ein willkürliches Gebäude von trotziger Menschenhand, die Menschen trennt. Denn unser Gottesberg, ein Werk Gottes, verbindet die Menschen wieder. Sie sehen ihn alle in seiner alles überstrahlenden Herrlichkeit vor sich und erkennen in ihm nicht nur den Quellort ihres Heils sondern auch den Mittelpunkt ihrer Einheit. Deshalb strömen sie von allen Seiten hinzu. נָהַר ist wahrscheinlich denom. von נָהָר und kommt bei Jesaja in der Bedeutung „strömen" nicht mehr vor. Denn וְנָהַרְתְּ (Kap. 60, 5) kommt von einer andern mit נוּר verwandten Wurzel (vgl. Ps. 34, 6). In der Bedeutung „strömen", aber auch nur von Völkern, findet sich das Wort noch bei Jeremia (Kap. 31, 12; 51, 44). — Diese עַמִּים רַבִּים, d. h. zahllose Völker, die also im wesentlichen mit den unmittelbar vorher genannten כָּל־הַגּוֹיִם zusammenfallen, werden sich gegenseitig zum „Hinaufsteigen (das solenne Wort von religiösen Reisen, vergl. Caspari, Micha S. 140) ermuntern, für welches ein vierfaches Ziel genannt wird: zuerst der Berg Jehova's, auf dem Berge das Haus des Gottes Jakob, in dem Hause die Belehrung aus den Wegen Gottes (die Wege Gottes sind als die Quelle der Belehrung gedacht, vergl. Kap. 47, 13; Ps. 94, 12), und infolge dieser Belehrung das Wandeln auf den Pfaden Gottes. Nur die Worte von לְכוּ bis אֹרְחֹתָיו enthalten die Rede der Völker. Der folgende Satz „denn von Zion u. s. w." gibt den Grund an, der die Völker zu solchem Reden und Handeln bestimmen wird. תּוֹרָה ist weder das (Sinaitische) Gesetz, es müßte sonst הַתּוֹרָה heißen, noch Reichsgebot des in Zion herrschenden Königs. Denn was von Zion ausgeht ist eben das, was die Völker suchen. Sie suchen aber nicht ein politisches Oberhaupt, sondern einen, der sie die Wahrheit lehre. תּוֹרָה ist also im Sinne des vorausgehenden יוֹרֵנוּ zu nehmen. Es ist also zunächst Lehre, Belehrung im allgemeinen, die aber sofort näher als דְּבַר י׳ bestimmt wird. Sollten nun aber die Völker sich nach Zion wenden blos weil von dort תּוֹרָה ausgeht? Ist denn nicht schon zu des Propheten Zeit und vorher תּוֹרָה von Zion ausgegangen und haben sich denn die Völker dadurch bestimmen lassen, nach Zion zu wallen? Wir werden also wohl תּוֹרָה und דְּבַר י׳ im prägnanten Sinne zu fassen haben: das was im höchsten und vollkommensten Sinne den Namen göttlicher Lehre verdient, also die absolute Lehre, welche allein wahrhaft befriedigt und also auch alle Menschen unwiderstehlich anzieht. Diese Lehre, d. i. das Evangelium von Jesu Christo, ist allerdings von Jerusalem ausgegangen und kann als die Zionitische Tora im Gegensatze zur Sinaitischen bezeichnet werden (vgl. Delitzsch z. u. St.). Darum ist auch jenes „*κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*" (Luk. 24, 47) der Anfang der Verwirklichung unserer Weißagung. — Vergl. Sach. 8, 20 ff.

4. **Und er wird richten — kriegen lernen.** V. 4. Die Folge dieser von den Völkern gesuchten und empfangenen göttlichen Belehrung wird sein, daß die Völker im Sinne dessen, der sie gelehrt hat, ihre

Angelegenheiten ordnen und ihre etwaigen Rechtshändel schlichten werden. So wird Gott als der erscheinen, welcher zwischen den Völkern richtet und ihnen (richterlichen) Bescheid ertheilt. שָׁפַט mit בֵּין findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 5, 3. הוֹכִיחַ ist so gut wie שָׁפַט ein juristischer Terminus. Die Grundbedeutung ist „εὐθύνω“ und trifft mit unserm „richten und schlichten“, d. i. „recht, gerade machen“ zusammen. Vgl. Kap. 11, 3. 4. An letzterer Stelle findet sich auch die Konstruktion mit לְ (direkt kausatives Hiphil, s. m. Gr. §. 18, 3). Vgl. Hiob 16, 21; 9, 33; 1 Mos. 31, 37. Der Geist Gottes, der in seinem Worte lebt, ist ein Geist der Liebe und des Friedens. Der Gott des Friedens heiligt also die Völker durch und durch (1 Thess. 5, 23), so daß sie nicht mehr im Sinn und Geiste der thierischen Weltmacht, sondern im Sinn und Geiste des Reiches Gottes einander gegenüberstehen. Sie sind allesammt Kinder Gottes, Brüder, eine große Familie geworden. Der Krieg hört auf. Die Werkzeuge des Krieges werden überflüssig. Sie werden umgeschmiedet zu Werkzeugen des Friedens. Die Waffenübungen, durch die man im Frieden auf den Krieg sich vorbereitet, fallen von selbst weg. אִתִּים, das, wie schon bemerkt, außer hier nur noch Mich. 4, 3 und Joel 4, 10 vorkommt, ist jedenfalls wurzelverwandt mit אֵת, אֵתִּים, welches nur 1 Sam. 13, 20. 21 sich findet. Ersteres übersetzen die Sept. allenthalben mit ἄροτρα, Vulg. mit aratra (bei Joel) oder vomeres (bei Jesaja und Micha); letzteres geben Sept. mit σκεῦος, Vulg. mit ligo wieder. — Ob die Unterscheidung zwischen אֵתִּים u. אִתִּים blos auf die masoret. Punktation oder auf eine wirkliche etymologische Differenz zurückzuführen sei, und welches die Wurzeln der fraglichen Worte seien (ob אוּת = עוּט, wovon עֵט Griffel, „eingraben, zeichnen“, daher אֵת, אוֹת not. acc., oder אָנָה, wovon einerseits אֳנִי Schiff = σκεῦος, andererseits אֵנֶת, אֵת, oder eine andere Wurzel), ist ungewiß. Dem Zusammenhang, dem der Gegensatz zwischen Ackerbau und Krieg zu Grunde liegt, wobei zu bemerken, daß Sense, Karst oder Hacke, um als Waffe zu dienen, gar nicht brauchen umgeschmiedet zu werden (Jo. 4, 10), entspricht offenbar am besten die Bedeutung „Pflugmesser“. — Die מַזְמֵרָה (Kap. 18, 5) ist das Winzermesser. Daraus kann eine Lanzenspitze leicht gemacht werden. Daß bei Jesaja, der doch viel von Krieg redet, außer hier keines der Worte vorkommt, die im Hebr. „Spieß, Lanze“ bedeuten, ist bemerkenswerth. — Was die Erfüllung unserer Weißagung betrifft, so sagt der Prophet selbst, daß sie erfolgen werde in der Endzeit. Hat nun dieselbe auch längst begonnen, ist namentlich die Erscheinung des Herrn im Fleische und die Gründung seines Reiches und die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern ein Moment derselben, so ist dieselbe doch auf keinen Fall schon abgeschlossen. Was sie noch bringen wird, wissen wir nicht. Haben manche, namentlich jüdische Ausleger, die Worte zu derb äußerlich genommen, so wird man sich auch vor einseitigem Spiritualismus zu hüten haben. An den Himmel denken die Propheten gewiß nicht. Braucht man doch im Himmel ebensowenig Pflug- und Winzermesser als Schwert und Spieß. Und was sollte der hohe Zionsberg im Himmel thun? Es spricht also unsere Stelle für die Ansicht, daß dereinst und zwar noch auf dieser Erde der Herr das Reich (Kap. 60, 21; Matth. 5, 5) einnehmen, die Weltreiche verdrängen und einen Zustand des Friedens und der Herrlichkeit herbeiführen wird. Daß dann das Aeußere sich dem Innern konform gestalten wird, ist gewiß, wenngleich wir in Bezug auf die Art und Weise der Verwirklichung im einzelnen unsere Unwissenheit eingestehen müssen.

2. Die falschen Höhen und ihre Erniedrigung im allgemeinen.

Kap. 2, 5—11.

5
6 Haus Jakobs, auf! und laßt uns treten in das Licht Jehova's! *Denn du hast
verstoßen dein Volk, das Haus Jakobs. Denn sie sind voll vom Osten her und Zauberer
7 wie die Philister, und mit Fremdgebornen machen sie Bündniß. *Und es wird sein Land
voll von Silber und Gold, und ist seiner Schätze kein Ende. Und es wird sein Land voll
8 von Rossen und ist seiner Wagen kein Ende. *Und es wird sein Land voll von Götzen!
9 Das Werk seiner Hände beten sie an, das, was seine Finger gemacht haben. *Und es
ward gebeugt der Mensch und männiglich erniedrigt, und vergeben wirst du ihnen nicht.
10 *Hinein in den Fels und verkriech dich im Staube vor dem Schrecken Jehova's und vor
11 der Pracht seiner Majestät! *Die Augen menschlicher Hoffahrt werden geniedrigt und
niedergeschlagen irdische Höhe, daß Jehova allein hoch sei an jenem Tage.

Exegetische Erläuterungen.

1. In die fernste Zukunft ist der Blick des Propheten gedrungen. Dort schaut er die Herrlichkeit Jehova's und seines Volkes. Mit den Worten seines Amtsgenossen Micha, dem er somit die Hand reicht, um ihn anzuerkennen und sich an ihn anzuschließen, schildert er, wie hoch erhaben dann der Herr und sein Volk sein wird. Dies ist die rechte Höhe, zu der Israel bestimmt ist und nach der es trachten soll. Aber welche Kluft zwischen dem, was Israel sein soll und wirklich ist! Der Prophet fordert das Volk auf, sich in das Licht jenes Verheißungswortes resp. jener verheißenen Herrlichkeit zu

stellen (V. 5). Welch trauriges Bild der Gegenwart ergibt sich da! Das Volk in jenem herrlichen Zukunftsbilde mit seinem Gotte so eins, daß es gar nicht in selbständiger Gestaltung hervortritt, erscheint in der Gegenwart als von Gott verlassen, denn es hat sich ganz dem Einflusse der Welt von Ost und West und von allen Seiten her preisgegeben (V. 6). Infolge davon hat sich in seiner Mitte freilich auch viel Hohes und Großes aufgethürmt. Aber dies Hohe besteht nur in Gold und Silber, in Wagen und Rossen und todten, von Menschen gemachten Götzen (V. 7—8). Dafür sollen sie am Tage des Gerichtes um so tiefer darnieder gebeugt werden und keine Vergebung erlangen (V. 9). Denn an jenem Tage werden sie in Felsklüften und Erdlöchern sich verkriechen müssen vor der schrecklichen Erscheinung Jehova's (V. 10), und wird dann also alle falsche, irdische Höhe gestürzt werden, daß Jehova allein als der Hohe erscheine (V. 11).

2. **Haus Jakobs — Licht Jehova's.** V. 5. „Haus Jakobs" redet der Prophet die Bewohner von Juda und Jerusalem (V. 1) an, indem er sich schon in dieser Anrede sowie nachher in der 2. Vershälfte an den von ihm vorangestellten prophetischen Ausspruch anschließt, in welchem (V. 3) der Tempel „das Haus des Gottes Jakob" genannt worden war. Der Ausdruck „Haus Jakob" für Israel ist übrigens häufig bei Jesaja: Kap. 8, 17; 10, 20; 14, 1; 29, 22; 46, 3; 48, 1; 58, 1. — Indem der Prophet sofort das, was er dem Hause Jakobs zu sagen hat, mit Worten ausdrückt, welche dem vorangestellten Prophetenworte entnommen sind, gibt er zu verstehen, welchen Gebrauch er von diesem letzteren zu machen gedenkt. לְכוּ u. וְנֵלְכָה sind aus V. 3 entnommen, und בְּאוֹר ה׳ erinnert nicht nur an וְיֹרֵנוּ V. 3, sondern man ist beinahe versucht, zu glauben, daß בְּאוֹר ה׳ V. 3 ein Nachhall von בְּאֹרְחֹתָיו sein soll, welches V. 3 auf וְנֵלְכָה folgt. Und wenn man die Worte vergleicht, welche bei Micha in V. 5 auf die aus Kap. 4, 1—3 entnommene Stelle folgen („denn alle Völker gehen einher ein jedes im Namen seines Gottes, wir aber werden einhergehen im Namen Jehova's unseres Gottes immer und ewiglich"), so sieht man, daß Jesaja auch diese Worte vorschwebten. Die Ausleger verstehen אוֹר ה׳ theils von der Huld und Gnade des Herren (wofür sonst häufig אוֹר־פְּנֵי ה׳ Ps. 89, 16; 4, 7; 36, 10), theils von der Belehrung durch das Gesetz des Herren (lux Jehovae lex Dei, Vitr.). Aber weder die eine noch die andere Deutung scheint mir in den Zusammenhang zu passen. Denn im Folgenden findet sich weder eine Verheißung göttlicher Gnade, noch eine Ermahnung zum heiligen Wandel. Ich bin deshalb der Ansicht, daß der Prophet unter „Licht Jehova's" das Licht versteht, welches Jehova durch das vorangestellte Prophetenwort selbst dem Volke darreicht. In das Licht dieses Wortes soll Israel seine gegenwärtige Geschichte stellen. Der Prophet zeigt im Folgenden, wie unendlich weit das gegenwärtige Israel von dem Ideal entfernt ist, welches er V. 2—4 gezeichnet hat, und welches das Schicksal des entarteten Israel in der „Endzeit" sein wird. Wenn nun aber Israel den Maßstab jener Zukunft an seine Gegenwart anlegt, kann es dem Gerichte der Endzeit entgehen. Deswegen fordert der Prophet sein Volk auf, sich in das „Licht Jehova's" zu stellen. Sprachlich wird hiergegen nichts einzuwenden sein. Denn נֵלְכָה בְּאוֹר kann ebensowohl heißen eamus in lucem als in luce. Und wenn die ähnlich lautenden Worte V. 5 nicht ganz in demselben Sinne genommen werden wie V. 3, so frage ich: sind sie denn identisch? Und wenn sie identisch wären, muß denn das לֶכֶת בְּאֹרְחוֹת ה׳, welches in der Endzeit nach V. 3 stattfinden soll, eins sein mit dem לֶכֶת בְּאוֹר ה׳, welches der Prophet dem gegenwärtigen Israel zur Pflicht macht?

3. **Denn du hast — Bündniß.** V. 6. Die Worte כי נטשתה עמך scheinen mir den Grundgedanken der ganzen Rede bis Ende von Kap. 5 anzudeuten. Aus V. 2—4, wo Jehova der Gott Jakobs genannt wird und Zion der Ort, wo Gottes Wort so herrlich leuchtet, daß alle Völker zu diesem Glanze sich versammeln, sieht man, daß Israel in dieser Endzeit in innigster Harmonie mit seinem Gotte leben wird. Tritt nun das Volk nach der V. 5 enthaltenen Aufforderung in das Licht jenes prophetischen Ausspruchs, was nimmt es da wahr? Daß es jetzt nicht so ist, wie dort geschildert wird. Denn Jehova hat sein Volk verstoßen. נָטַשׁ steht sehr häufig in diesem Sinne: Richt. 6, 13; 1 Sam. 12, 22; 1 Kön. 8, 57; Ps. 27, 9; 94, 14; Jer. 7, 29; Ezech. 29, 5; 32, 4. Insbesondere aber tritt der Begriff נָטַשׁ bedeutsam hervor als Inhalt der „Last Jehova's" und wahrscheinlich auch mit Beziehung auf unsere Stelle: Jer. 23, 33 coll. 12, 7 und 2 Kön. 21, 14. An vielen dieser Stellen (Sam., Kön., Jer., Ps.) steht עָזַב parallel mit נָטַשׁ. Daraus und aus der Unmöglichkeit, עַם = דֶּרֶךְ עַם (Weise, Art des Volkes, Volksthum) zu nehmen, ergibt sich die Unrichtigkeit der schon bei Saadia, Targ., J. D. Michaelis u. a. sich findenden Erklärung: „du hast dein Volksthum, deine Nationalität aufgegeben". — Jehova hat aber sein Volk nicht willkürlich verstoßen. Er konnte nicht anders. Denn das Volk hatte ihn verlassen, hatte dem Weltgeiste sich preisgegeben. Allen von Ost und West her andringenden Einflüssen haben sie Zugang verstattet. Dies der Sinn der folgenden Worte. מלאו מקדם ist demnach vor allem als richtige Lesart beizubehalten. Deshalb ist sowohl die Konjektur Brenz's und Böttcher's (Exeg. krit. Aehrenlese S. 29) מִקְּסָם (vgl. Ezech. 12, 24; 13, 7), als die Gesenius' (im Thes. s. v. קֶדֶם pag. 1193, während er im Kommentar sich für die Textlesart ausspricht) מִקֶּסֶם (vgl. Jer. 14, 14; Ezech. 13, 6. 23) unnöthig. Auch die Deutung der alten Uebersetzungen (ὡς τὸ ἀπ᾽ ἀρχῆς Sept., ut olim Vulg., ut antea Pesch., sicut ab initio Targ. Jon.) ist unrichtig, da sowohl die Ein=

schiebung der Vergleichungspartikel als die Außerachtlassung des כְּ vor עֹנְנִים auf Willkür beruht. קֶדֶם bezeichnet zunächst zwar die an Palästina angrenzenden Theile von Arabien (Richt. 6, 3. 33; 7, 12; 8, 10), hier aber im Gegensatz zu פְלִשְׁתִּים die östlich von Palästina gelegenen Länder überhaupt. Daß von diesen Ländern verderbliche Einflüsse vornehmlich in religiöser Beziehung auf Israel ausgegangen sind, beweist der Baal-Peor (4 Mos. 25, 3; 5 Mos. 4, 3) und Kamosch (1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13) der Moabiter, der Milkom der Ammoniter (2 Kön. 11, 5. 7), der Altar in Damaskus, von dem Ahas ein Abbild in Jerusalem herstellen ließ (2 Kön. 16, 10), der Gestirndienst des Manasse (2 Kön. 21, 5; Jer. 7, 18; 44, 17 ff.; Ezech. 8, 16). Daß aber vom „Morgenlande" nicht blos religiöse, sondern Kultur-Einflüsse jeder Art auf die Israeliten ausgegangen sind, hat Drechsler zu u. St. gut nachgewiesen (vgl. zu Kap. 3, 18 ff.; 1 Kön. 5, 10; 10, 1—15; 11, 1 f.). Schon dieser hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß מָלֵא mit מִן niemals ganz dasselbe bedeutet wie מָלֵא mit dem Akkusativ. Denn ersteres benennt nicht sowohl den Gegenstand selbst, womit etwas angefüllt wird, als die Quelle, den Fond, den Vorrath, aus welchem jener Gegenstand geschöpft wird. So ist z. B. 2 Mos. 16, 32 מְלֹא הָעֹמֶר מִמֶּנּוּ nicht: imple mensuram eo, sondern ex eo, d. h. fülle das Gomer mit dem entsprechenden, aus der Gesammtmasse zu entnehmenden Quantum. Vgl. 3 Mos. 9, 17; Jer. 51, 34; Ezech. 32, 6; Ps. 127, 5. Etwas anders Pred. 1, 8. Wenn wir also „denn sie sind voll vom Osten her" übersetzten, so wollten wir damit als des Propheten Gedanken bezeichnen, daß Israel das, wovon es im Sinne geistiger Nahrung voll sei, aus dem Orient geschöpft habe. Aber auch der Westen übte seine verderblichen Einflüsse. Als Repräsentanten desselben werden die Philister genannt und zwar werden diese als Vorbilder und Lehrmeister Israels in der Zauberei bezeichnet. Zwar haben wir dafür, daß die Philister der Zauberei besonders ergeben gewesen seien, keine ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnisse. Doch werden 1 Sam. 6, 2 ihre קֹסְמִים erwähnt, und 2 Kön. 1, 2 wird das Heiligthum des Baal-Sebub zu Ekron als eine berühmte Orakelstätte bezeichnet. עֹנְנִים (3 Mos. 19, 26; Jes. 57, 3; Jer. 27, 9; 2 Kön. 21, 6; 2 Chr. 33, 6) oder מְעוֹנְנִים (5 Mos. 18, 10. 14; Richt. 9, 37; Mich. 5, 11) sind nach dem Zusammenhange der angeführten Stellen Zauberer oder Wahrsager. Denn das Wort steht bald mit כִּשֵּׁף bald mit נחשׁ parallel, wie denn der Sache nach beides eng verwandt ist. Aber auch die Grundbedeutung ist streitig. Fleischer in einer Anm. bei Delitzsch ad h. l. bestreitet sowohl die von Fürst behauptete Grundbedeutung „tecta, arcane facere", als die Ableitung von עַיִן (oculo maligno fascinans), und will es entweder von עָנָן Wolke (Wettermacher), oder von der arabischen Wurzel ʿanna (coercere, durch Bezauberung hemmen) ableiten. — Was die Konstruktion betrifft, so hat auch Drechsler schon bemerkt, daß das Fehlen von הֵם nicht befremden kann. Vgl. m. Gr. §. 97, 1, Anm. — ובילדי וגו׳. In diesem Satze verursacht das Zeitwort ישׂפיקו nicht geringe Schwierigkeit. Im Alten Test. kommt שָׂפַק nur an drei Stellen vor: Hiob 27, 23; 1 Kön. 20, 10 u. a. u. St. Außerdem findet sich noch das Nomen שֶׂפֶק (סֶפֶק) Hiob 20, 22 u. 36, 18. — Hiob 27, 23 lesen wir die Worte יִשְׂפֹּק עָלֵימוֹ כַּפֵּימוֹ. Hier ist es nun offenbar, daß שָׂפַק = סָפַק ist, welches vom Zusammenschlagen der Hände oder vom Schlagen auf den Schenkel häufig vorkommt: 4 Mos. 24, 10; Klagel. 2, 15; Jer. 31, 19; Ezech. 21, 17. Aber 1 Kön. 20, 10 sagt der König Benhadad von Syrien: „die Götter thuen mir dies und das, wenn der Staub Samaria's hinreichen wird (יִשְׂפֹּק) für die Handflächen alles Volkes, das mir nachfolgt". Und hiermit stimmt auch das Aramäische סְפַק redundare und das im Neuhebräischen sehr häufige הִסְפִּיק in der Bedeutung „superfluere, satis esse" überein. — Auch in Bezug auf das Subst. שֶׂפֶק findet dieselbe Theilung statt. Denn während Hiob 20, 22 die Bedeutung „abundantia" durch den Zusammenhang deutlich gefordert wird, schwanken die Erklärungen zwar in Bezug auf Kap. 36, 18 sehr, doch scheint sich mir das Gewicht der Gründe auf die Seite der Bedeutung „explosio" (Mißbilligung, Verhöhnung durch Händeklatschen vergl. Kap. 34, 26. 37) zu neigen. Auch an u. St. scheiden sich die Erklärungen in zwei Klassen, indem die eine die Grundbedeutung des Schlagens, die andere die des Ueberflusses, jede aber wieder mannigfach modifizirt, zum Ausdruck bringen. Mit Ausnahme des Targ. Jonatan (et in legibus populorum ambulant) finden sämmtliche alte Uebersetzer in u. St. einen Tadel geschlechtlicher Verirrungen. Und zwar verstehen Sept., Pesch. u. Ar. die Worte vom Umgange der jüdischen Männer oder Weiber mit Heiden und der Erzeugung theokratisch illegitimer Nachkommenschaft. Hieronymus aber versteht das „et pueris alienis adhaeserunt", wie er in seinem Kommentar ausdrücklich sagt, von Päderastie. Auch die Uebersetzung des Symmachus, die Hieronymus anführt: „et cum filiis alienis applauserunt", ist in demselben Sinne zu verstehen. Denn Hieronymus bemerkt ausdrücklich: „Symmachus quodam circuitu et honesto sermone plaudentium eandem cum pueris turpitudinem demonstravit". Gesenius im Komm. S. 184 hat dies übersehen. — Man sieht, daß Sept. (*τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς*), Pesch. (plurimos exterorum filios educarunt), Arabs (nati sunt eis filii exteri permulti) den Begriff „Fülle, Ueberfluß" in ישׂפיקו gefunden haben. Hieronymus aber und die Hebräi, welche nach ihm „*ἐσφηνώθησαν*" (sich einkeilen im obscönen Sinne) übersetzten, gehen offenbar von der Grundbedeutung „schlagen" aus. Auch die späteren Ausleger theilen sich in diese beiden Klassen. Doch entscheidet sich die

Mehrzahl für die Bedeutung „einschlagen nämlich die Hand als Zeichen der Bundesschließung", wobei man für die Konstruktion mit בְּ auf פָּגַע בְּ (1 Mos. 32, 2; Jos. 16, 7; 17, 10 u. ö.) verweist. Besser noch vielleicht vergleicht man die Konstruktion mit בְּ der Verba נָגַע, דָּבַק, הֶחֱזִיק, אָחַז, בָּחַר. Das Hiph. kommt nur hier vor. Es ist im direkt kausativen Sinne (complosionem facere) zu fassen. — ילדי נ׳ sind die בְּנֵי נֵכָר (Ps. 18, 45 f.; Jes. 60, 10 u. ö.), nur mit dem Unterschiede, daß in ילדי נ׳ der Begriff der profanen Geburt stärker hervorgehoben wird. Im Verhältniß zu den unmittelbar vorher genannten östlichen und westlichen Völkern ist der Ausdruck wohl als generalisirende Zusammenfassung zu verstehen. Was endlich das Wort יֶלֶד an sich betrifft, so findet es sich bei Jesaja nicht selten: Kap. 9, 5; 8, 18; 11 7; 29, 23; 57, 4. 5.

4. **Und es ward — gemacht haben.** V. 7 u. 8. Weder das Ueberfluß-haben an Kindern Fremder (Ewald), noch das Sichgenügenlassen an solchen (Drechsler) erklärt uns, warum das Land Jakobs voll wurde von Silber und Gold, von Rossen und Wagen. Wohl aber erklärt sich dies vollkommen, wenn Israel Bündnisse und lebhaften Wechselverkehr mit fremden Völkern hatte. Dies war aber gegen das Gesetz und den Bund Jehova's. Denn darnach sollte Israel ein von allen andern Völkern abgesondertes Volk sein: „und ihr sollt mir heilig sein, denn ich bin heilig, Jehova! Und ich sonderte euch ab von den Völkern, daß ihr mein seiet" (3 Mos. 20, 26). Der Verkehr mit der Welt brachte also den Israeliten allerdings materiellen Gewinn an Gold und Silber, Rossen und Wagen, so zwar, daß an diesen Dingen Ueberfluß im Lande war (קֵצֶה stets mit vorausgehendem וְאֵין nur hier und Neh. 2, 10; 3, 3. 9). Aber es war mit diesem Reichthums- und Macht-Zuwachs das göttliche Verbot (5 Mos. 17, 16) übertreten. Wie nothwendig dieses Verbot war, stellt sich nun freilich heraus. Denn mit den Schätzen dieser Welt sind eben auch die Götzen dieser Welt eingezogen. Dies aber sollte durch jenes Verbot verhütet werden, denn der subtile Götzendienst des Reichthums und der Macht mußte dem groben Götzendienst zur Brücke dienen, weil jener das Herz vom wahren Gott abwendet und dadurch den falschen Göttern (אֱלִילִים von אַל abgeleitet mit beabsichtigtem Anklang an אֱלֹהִים, אֵל, vergl. Sach. 11, 17; Jer. 14, 14, bei Jesaja: Kap. 2, 18. 20; 10, 10 f.; 19, 1. 3; 31, 7) freie Bahn macht. So ist nun Israel infolge des Vollseins, von dem V. 6 spricht, auch äußerlich voll geworden von dem, was vor der Welt als groß und herrlich gilt. Aber im Lichte Jehova's betrachtet ist dies eine falsche Höhe. In grammatischer Beziehung ist das Singular-Suffix in ידיו und אצבעתיו zu bemerken. Die Ausleger fassen mit Recht die Suffixe distributiv. Vgl. Kap. 5, 23 und das in m. Gr. §. 61, 1. 2 über den ideellen Numerus Gesagte. Zur Sache vgl. Mich. 5, 9 ff.

5. **Und es ward — ihnen nicht.** V. 9. Auf den ersten Blick empfiehlt sich die z. B. von Luther adoptirte Erklärung der Verba ישׁח und ישׁפל von der freiwilligen Huldigung, welche die Israeliten den V. 7 ff. geschilderten Größen darbringen. Es scheint zur Vollständigkeit des traurigen Bildes, welches der Prophet hier von dem Zustand Israels entwirft, zu gehören, daß auch die Anerkennung erwähnt werde, welche die V. 7 und 8 genannten irdischen Größen bei den Israeliten finden. Ferner scheint die Gleichartigkeit der Konstruktion auf ein Fortfahren in dem begonnenen Gedankengange der Anklage gegen Israel hinzudeuten. Freilich scheint die zweite Hälfte von V. 9 „und vergib ihnen nicht" den passenden Uebergang zur Gerichtsankündigung zu bilden, während diese Worte, wenn mit V. 9a schon die Gerichtsankündigung beginnt, als ein *ὕστερον πρότερον* erscheinen. Daß שׁחה und שׁפל im Folgenden (V. 11. 12. 17) und besonders Kap. 5, 15 von unfreiwilliger Demüthigung gebraucht sind, wäre kein Gegengrund, da gar wohl ein Kontrast beabsichtigt sein konnte. Dennoch entscheide auch ich mich für die von allen neueren Erklärern gebilligte Deutung von unfreiwilliger Beugung. Was mich dazu bestimmt ist erstens, daß schon V. 8b von freiwilliger Beugung vor den Götzen die Rede ist. Hätte der Prophet nicht blos letztere, sondern auch die Beugung vor den Götzen des Reichthums und der Macht hervorheben wollen, so würde er gewiß beides in anderer Weise verbunden haben, als geschieht, wenn man V. 9a auf V. 7 bezieht. Und dann hätte Jesaja doch wohl sagen müssen: וְאַתָּה אַל תִּ׳, Du aber vergib ihnen nicht. Daß in V. 9b der Gegensatz nicht markirt ist, beweist, daß auch keiner existirt. Dann aber muß schon in V. 9a Gerichtsdrohung enthalten sein. Daß dieselbe in erzählender Form mit dem aoristischen Wav consecutivum ausgedrückt ist, steht nicht entgegen, vergl. Drechsler zu u. St. V. 9b ist dann nicht Gegensatz, sondern erläuternde Fortsetzung. אַל wird man dann in abgeschwächter Bedeutung = לֹא zu nehmen haben. Vgl. 2 Kön. 6, 27. — אִישׁ und אָדָם (vgl. Kap. 5, 15; 31, 8; Ps. 49, 3; Sprüche 8, 4) bilden nur einen rhetorischen, nicht einen logischen Gegensatz. Es ist nicht = Geringe und Vornehme, sondern = alle und jede. Es ist nur des Parallelismus wegen der Begriff „Mensch" durch zwei synonyme Worte ausgedrückt. Vgl. V. 11. Nach תִּשָּׂא ist עָוֹן zu ergänzen, vergl. 1 Mos. 18, 24. 26; Hos. 1, 6 coll. Kap. 33, 24.

6. **Hinein — an jenem Tage.** V. 10 u. 11. Diese Worte stehen in einer kunstreichen Doppelbeziehung. Erstens verhalten sie sich zum Vorhergehenden (V. 9) als Spezifikation, zweitens zum Nachfolgenden (bis Kap. 3, 26) als summarische Inhaltsangabe. Denn die kurzen Worte V. 9, welche nur ganz allgemein die menschliche Erniedrigung aussagen und die alleinige Hoheit Jehova's dadurch andeuten, daß ihm das Majestätsrecht der Begnadigung zugeschrieben wird, werden zunächst nach diesen beiden

Seiten hin in V. 10 u. 11 näher bestimmt. Mit dramatischer Lebendigkeit fordert der Prophet die Menschen auf, vor dem Schrecken, den Jehova verbreitet (פחד י׳ Objektsgenitiv, vgl. 1 Sam. 11, 7; 2 Chr. 14, 13; 17, 10 und unten V. 19 u. 21), und der majestätischen Erscheinung seiner Herrlichkeit (הדר גאון nur hier) in die Felsklüfte und Felsspalten (vgl. נקרות הצרים מערות צרים V. 19 u. וסעפי סלעים V. 21) und in die Vertiefungen des Staubes, d. h. Erdlöcher oder Sandgruben (vergl. מחלות עפר V. 19) sich zu verkriechen. Der Schrecken wird also demjenigen ähnlich sein, den ein übermächtiger feindlicher Einfall verbreitet (Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6). Da werden denn die stolzblickenden Augen niedergeschlagen (גבהות nur hier und V. 17) und — was der Grund von ersterem ist — alle menschliche Hoheit (רום bei Jesaja außer hier und V. 17 nur noch Kap. 10, 12) gedemüthigt sein. Der Singular שָׁפֵל erklärt sich daraus, daß גבהות Hauptbegriff ist. Vgl. m. Gr. §. 105, 6 und עיני גבהים תשפלנה Kap. 5, 15. — שָׁפֵל, ein bei Jesaja häufiges Wort (V. 9. 11. 12. 17; Kap. 5, 15; 40, 4 u. ö.), ist Verbum, nicht Adjektivum, denn letzteres lautet שָׁפָל. In Bezug auf אדם und אנשים gilt was wir V. 9 zu אדם und איש bemerkt haben. Jehova allein wird hoch sein an jenem Tag, wie alle Berge vor dem Berge Jehova's verschwunden sein werden (V. 2). Daß diese beiden Verse im Folgenden genauer detaillirt werden, wird sich sofort ergeben. —

a. Das Gericht über die falschen Höhen in der untermenschlichen und übermenschlichen Sphäre. Kap. 2, 12—21.

12 Denn einen Tag hat Jehova Zebaot über alles Stolze und Hohe und über alles Er-
13 habene, daß es geniedrigt werde. *Und über alle Cedern des Libanon, die hohen und
14 erhabenen, und über alle Eichen Basans. *Und über alle ragenden Berge und über alle
15 16 hohen Hügel. *Und über jeglichen hohen Thurm und über jegliche steile Mauer. *Und über
17 alle Tarsisschiffe und über alle Schaustücke der Lust. *Und soll niedergeschlagen werden mensch-
liche Hoffahrt, und geniedrigt werden irdische Hoheit, daß Jehova allein hoch sei an jenem
18 19 Tage. *Die Götzen aber — alles vorbei! *Und sie kriechen in Höhlen der Felsen und
Löcher des Staubes vor dem Schrecken Jehova's und vor der Pracht seiner Majestät, wenn er
20 sich erhebt, zu erschüttern die Erde. *An jenem Tage wird ein Mensch seine Silber-Götzen
und seine Gold-Götzen, die sie ihm gemacht haben anzubeten, hinwerfen den Maulwürfen
21 und Fledermäusen, *um zu kriechen in die Höhlungen der Felsen und Spalten der Steine
vor dem Schrecken Jehova's und der Pracht seiner Majestät, wenn er sich erhebt, zu erschüttern
die Erde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit diesem Stücke beginnt der Prophet seine Explikation und Spezifikation dessen, was er vorher V. 9—11 im allgemeinen gesagt hatte. Jene Endzeit, welche der Prophet oben V. 2—4 nach ihrer für Israel herrlichen Seite beschrieben hatte, fällt zusammen mit der Zeit, wo der Herr über alles Menschlich-Hohe, das ihm feindlich ist, Gericht halten wird. Und zwar wird nun der Herr alle unpersönliche, also unter dem Menschen stehende Kreatur, auf welche die Menschen in stolzer Hoffahrt ihr Vertrauen setzen, klein und zunichte machen: die Cedern des Libanon, die Eichen Basans, die hohen Berge und Hügel, die Thürme und Mauern, die Tarsisschiffe und alles sonstige Gepränge menschlicher Lust (V. 12—16). Das alles wird niedrig werden, damit der Herr allein hoch sei (V. 17). Aber ebenso wird es auch den über den Menschen stehenden Wesen, den Götzen, ergehen (V. 18). Es werden nämlich die Götzendiener im Schrecken vor der furchtbaren Manifestation des von ihnen verachteten Jehova sich verkriechen (V. 19), ihre Götzen aber werden sie nun selbst den unreinen Thieren hinwerfen, um, nur auf eigene Rettung bedacht, in die Höhlungen und Spalten des Gesteins hineinschlüpfen zu können (V. 21).

2. **Denn einen Tag — geniedrigt werden.** V. 12. V. 11 hatte der Prophet zum erstenmale den nachher oft wiederkehrenden Ausdruck ביום ההוא (vgl. V. 17. 20; Kap. 3, 7. 18; 4, 1. 2; 5, 30) gebraucht. Er deutet damit auf die Zeit hin, welche er oben als אחרית הימים bezeichnet hatte. Seine Meinung kann hierbei natürlich nicht die sein, daß diese Endzeit nur einen Tag im gewöhnlichen Sinne umfassen werde. Sondern der Tag, den Jesaja meint, ist ein prophetischer Tag, für dessen Dauer andere Maße gelten als unsre menschlichen. Ist ja doch vor dem Herren ein Tag wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag (2 Petr. 3, 8; Ps. 90, 4). Die Hauptsache aber ist, ob es wirklich einen solchen Tag des Herren gibt. Dies behauptet der Prophet auf das bestimmteste. Denn eben weil es einen solchen Tag gibt (כי V. 12), konnte Jesaja V. 18 auf denselben hinweisen. Dieser Tag ist aber ein Tag für Jehova Zebaot (vgl. zu Kap. 1, 9), oder richtiger: Jehova hat einen solchen in Bereitschaft, in sicherer Verwahrung gleichsam, so daß er ihn, sobald es ihm gefällt, zu seinem Dienste hervorholen kann (vgl. Jes. 22, 5; 34, 8 und besonders 63, 4; Jer. 46, 10; Ezech. 30, 3). Dieser Tag ist ein Tag des Gerichtes, wie ihn denn schon die älteren Propheten als solchen schildern: Joel 1, 15; 2, 1. 2. 11; 3, 4; 4, 14; Am. 5, 18. 20; Ob. 15. Ja der Be-

griff des Gerichtes ist mit dem Begriffe „Tag Jehova's" so eng verwachsen, daß Jesaja an u. St. יוֹם geradezu wie ein „Gericht" bedeutendes Wort konstruirt, indem er עַל davon abhängen läßt. Nochmals kommt in V. 12 der Begriff des Hohen und Stolzen im allgemeinen zur Aussage, bevor er V. 13 ff. individualisirt wird. גֵּאֶה bei Jesaja nur hier; רָם findet sich öfter: V. 13 u. 14; Kap. 6, 1; 10, 33; 57, 15. Ueber נִשָּׂא vgl. oben zu V. 2. — ישפל ist futurisch zu fassen, da כי יום לי׳ als in die Zukunft weisende Zeitbestimmung zu betrachten ist. Vgl. m. Gr. §. 84, n.

3. **Und über alle — an jenem Tage.** V. 13—17. Das Gericht Gottes soll ergehen über alle Produkte der Natur (V. 13 u. 14) und der Kunst (V. 15 u. 16). Man könnte fragen: was haben denn die Naturprodukte, was haben denn Bäume und Berge verschuldet? Knobel freilich versteht unter den Cedern Cedernhäuser (vgl. 2 Sam. 7, 2. 7) und unter den Eichen Basans Eichenholzbauten (Ezech. 27, 6), wie sie Ussia und Jotam theils zur Befestigung des Landes, theils zum Vergnügen ausgeführt haben sollen, — unter den Bergen und Hügeln aber „die festen Orte, welche Jotam auf dem Gebirge Juda gebaut hatte (2 Chr. 27, 4)". Aber, wenn man auch unter Cedern die Cedernhäuser allenfalls verstehen könnte (wofür aber nicht Kap. 9, 9; Nah. 2, 4, sondern Jer. 22, 23 coll. Jes. 60, 13 zu citiren wäre), so können doch die Berge und Hügel nimmermehr für „feste Orte" stehen. Der beste Kommentar zu unserer Stelle scheint mir 2 Petr. 3, 10 zu sein. So gut der מַלְאַךְ י׳ des Alten Test. identisch ist mit dem ἄγγελος κυρίου des Neuen, so auch der יום י׳ mit der ἡμέρα κυρίου (1 Kor. 1, 8; 1 Thess. 5, 2 u. ö.). Von dieser ἡμέρα κυρίου wird nun an der erwähnten Petristelle ausgesagt, daß an ihr „die Erde und die auf ihr befindlichen Werke" verbrennen werden. Mag nun auch dieser letzte große Tag seine Vorstufe haben, wie umgekehrt die Herrlichkeitsoffenbarung V. 2 ff. auch ihre Vorstufen hat, so sind wir doch jedenfalls berechtigt, alle Stufen der weltrichtenden Thätigkeit Gottes als Momente des יום י׳ zu betrachten. Wenn nun der Prophet an unserer Stelle als Repräsentanten der Natur nur die hohen Berge und die darauf wachsenden höchsten Bäume nennt, so thut er es offenbar deswegen, weil es ihm nach dem ganzen Zusammenhang darauf ankommt, das Irdisch-Hohe hervorzuheben, zumal dasselbe vorzugsweise den menschlichen Macht- und Prachtgelüsten als Mittel der Befriedigung zu dienen pflegt. Aber es können ja die Berge und die Bäume darauf nicht zerstört werden, ohne daß die Erde selbst zerstört wird. Also sind die hohen Berge und Bäume nur genannt als Repräsentanten der gesammten irdischen Natur, der γῆ, wie es 2 Petr. 3, 10 heißt, sowie nachher die Thürme, Tarsisschiffe u. s. w. nur Repräsentanten der ἔργα, der Menschenwerke, also der Kunstprodukte sind. Die Eichen Basans werden außer hier noch genannt Ezech. 27, 6; Sach. 11, 2. Parallelisirt werden Libanon und Basan auch Kap. 33, 9; Jer. 22, 20; Nah. 1, 4. — Hohe Thürme und feste Mauern haben nicht blos Ussia und Jotam gebaut. Vergl. z. B. 2 Chr. 14, 7; 32, 5 u. a. — Tarsis wird bei Jesaja noch Kap. 23, 1; 6, 10; 60, 9; 66, 19 genannt. Daß es eine im südlichen Spanien, jenseits der Herkules-Säulen gelegene Lokalität sei, ist jetzt allgemein anerkannt. Es ist das Ταρτησσός der Griechen, wahrscheinlich nicht Stadt, sondern das am Ausflusse des Bätis (Guadalvivir) gelegene Land. Vgl. Herzog, R.-E. XV, S. 684. Tarsisschiffe sind also große, zu weiter, gefährlicher Meerfahrt geeignete Schiffe (Jon. 1, 3; 4, 2; 1 Kön. 10, 22; 22, 49; Ps. 48, 8). — שׂכיות ist ἅπ. λεγ. Es kommt jedenfalls von שָׂכָה, welches, selbst ungebräuchlich, mit שָׂעָה, schauen, verwandt, nur noch in dem Subst. מַשְׂכִּית erkennbar ist. Nach dieser Etymologie muß שְׂכִיָּה θέαμα, Schaustück bedeuten, also wohl jegliches Kunstwerk, das des Beschauers Auge zu ergötzen vermag. Alles dieses soll zu Grunde gehen und soll so die Hoffahrt der Menschen gedemüthigt werden, auf daß Jehova allein hoch sei an jenem Tage. So wiederholt der Prophet mit einiger Modifikation die Worte von V. 11, zum Beweise, daß die im Vorhergehenden gegebene Spezifikation nur der Entwicklung und nähern Bestimmung des V. 9 ausgesprochenen allgemeinen Gedankens dienen soll. Denn die Verse 12—16 weisen ebenso auf V. 9 zurück, als V. 18 ff. (besonders V. 18 u. 21) auf V. 10a zurückweisen.

4. **Die Götzen aber — die Erde.** V. 18—21. An das Gericht über die untermenschliche Kreatur schließt sich das über die übermenschliche, die Götzen, an. Wie VV. 13—16 auf V. 7 zurückweisen, so V. 18 ff. auf V. 8. — Was die Konstruktion von V. 18 betrifft, so bestreite ich zwar nicht, daß אלילים als idealer Singular gefaßt und demgemäß auch mit dem Prädikat im Singular verbunden werden könnte (vgl. m. Gr. §. 61, 1 u. 2; 105, 4a). Aber dann müßte man כָּלִיל als Adverbium nehmen. Dies Wort ist aber überall, wo es vorkommt (bei Jesaja nur hier, außerdem vergl. 3 Mos. 6, 15 f.; 5 Mos. 13, 17; 33, 10; Richt. 20, 40; 1 Sam. 7, 5; Ezech. 16, 14 u. ö.), Adjektivum oder Substantivum: ganz oder Ganzheit. Ich gebe deshalb Maurer Recht, der והאלילים als vorangestellten Casus absolutus und כָּלִיל als Subjekt nimmt: et idola (quod attinet, eorum) universitas peribit. — Die Grundbedeutung von חָלַף scheint mir „wechseln" zu sein. Daraus entwickeln sich die scheinbar entgegengesetzten Bedeutungen „revirescere" (Ps. 90, 6; Hiob 14, 7; Jes. 9, 9; 40, 31; 41, 1) und „transire, praeterire, perire" (Jes. 8, 8; 21, 1; Ps. 102, 27). Letztere ist hier am Platze. Aber das Gericht über die Götzen vollzieht sich am eklatantesten, wenn die Götzendiener, von dem verachteten wahren Gott in seiner ganzen schrecklichen Wirklichkeit heimgesucht, nun selbst die Nichtigkeit ihrer Götzen erkennen und dieselben verächtlich wegwerfen. Jehova erscheint in der furchtbaren Pracht

seiner Majestät. Wären die Götzen etwas, so würden sie jetzt auftreten und ihre Anhänger schützen. Aber eben weil sie אֱלִילִים, Nichtse, sind, können sie das nicht. Wir sehen daraus, daß jenes „kriech' in den Fels und verbirg dich im Staube" (V. 10) vorzugsweise auf das Zuschandenwerden dieser scheinbar übermenschlichen Hoheiten sich bezieht. מְעָרָה (bei Jesaja noch Kap. 32, 14) ist die natürliche Felsenhöle, מְחִלָּה (ἅπ. λεγ., vgl. חָלִיל, חַלּוֹן) das künstlich ausgehöhlte Loch. In לַעֲרֹץ הָאָרֶץ beachte die Paronomasie. Offenb. 6, 12 ff., wo V. 15 auf u. St. angespielt wird, erscheint die Erschütterung der Erde als die Wirkung eines großen Erdbebens. Den Sprachgebrauch betreffend, vgl. Kap. 8, 12. 13; 29, 23; 47, 12. — ביום ההוא וגו'. V. 20. Der Prophet hätte hier und Kap. 30, 22; 31, 7 wohl schreiben können אֱלִילֵי כֶסֶף ו'. Vergl. m. Gr. §. 63, 4g; 78, 2. Aber er hat die gewöhnliche Konstruktion gewählt, die darauf beruht, daß nomen rectum und nomen regens als ein Begriff und also gewissermaßen auch als ein Wort gefaßt werden. — Wollte man לוֹ nach עָשׂוּ im reflexiven Sinne nehmen, so wäre die enallage numeri allerdings sehr stark. Die meisten Ausleger betrachten deshalb mit Recht als das Subjekt von עָשׂוּ die Künstler. — Die Worte לחפר פרות, wie sie dastehen, können nur einen Infinitiv mit vorangehendem Präfix und nachfolgendem Objekte darstellen (vgl. Olshausen §. 188a, Anm.), denn es gibt kein Substantivum חֲפֹר. Aber ein Infinitiv ist hier nicht am Platze, und es gibt auch kein Substantiv פֵּרָה. Es ist also die Uebersetzung „Loch der Mäuse", wofür man sich auf arabische Analogien beruft, eine willkürliche. Offenbar haben die Masoreten nach Analogie von פְּקַח־קוֹחַ Kap. 61, 1 und יְפֵה־פִיָּה Jer. 46, 20 trennen wollen was zu verbinden war. Wir haben also לחפרפרות als ein Wort zu lesen. Aber wie dasselbe zu punktiren ist, ist zweifelhaft. Nach der Analogie von חֲלַקְלַקּוֹת, אֲדַמְדַּמּוֹת, עֲקַלְקַלּוֹת, יְרַקְרַקּוֹת wird man wohl לַחֲפַרְפָּרוֹת von einem Singular חֲפַרְפָּרָה zu punktiren haben. Die Bedeutung dieses Wortes kann nur sein: Graber. Aber was für ein Grabethier gemeint sei, ist zweifelhaft. Schon Hieronymus übersetzt talpa. Gesenius und Knobel wenden dagegen ein, daß der Maulwurf sich nicht in Häusern aufhalte, Drechsler, daß das Hebräische ein anderes Wort für Maulwurf habe, nämlich חֹלֶד. Aber was das erstere betrifft, so unterwühlt der Maulwurf allerdings auch, wie Delitzsch bemerkt, Gebäude, und was Drechsler's Bedenken angeht, so kommt חֹלֶד auch nur einmal vor (3 Mos. 11, 29), und zwei Worte für eine Sache sind ja in keiner Sprache etwas seltenes. Doch fehlen die Anhaltspunkte für eine positive Entscheidung. עֲטַלֵּף ist die Fledermaus (3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18). — Also hinein zu den nächtlichen Nagethieren in ihre unreinen Löcher werden die Menschen ihre Götzen werfen, nicht um leichter zu fliehen, sondern weil jene dahin gehören. Sollte nicht eine Hindeutung auf den dämonischen Ursprung der Götzen (1 Kor. 10, 20 f.) in den Worten liegen? In der Beschreibung eines „kleinen Ausflugs in das Moabiter-Land", welche die Zeitschrift „Süddeutsche Reichspost" 1872 Nro. 257 ff. bringt, lesen wir in Nro. 259 folgende auf die Auffindung eines großen Astartenbildes bezügliche Stelle: „Die Beduinen graben in den vielen künstlichen und natürlichen Höhlen nach Salpeter zur Schießpulverbereitung. Bei dieser Gelegenheit finden sie diese s. Z. dort vergrabenen oder nur hingeworfenen Gegenstände, die nach dem Urtheil der Sachverständigen wohl alle einst in irgend einer Beziehung zu dem heidnischen Kultus gestanden haben, und an welchen so wörtlich die Prophezeiung Jes. 2, 20 sich erfüllt". — Also ihre Götzen werfen sie weg, sie halten sich nicht mehr mit der Fürsorge und Verehrung für sie auf, auch alles Vertrauen auf sie ist dahin. Sie eilen nur, sich selbst zu retten durch Flucht in die Höhlungen (נִקְרָה, vgl. 2 Mos. 33, 22, von נָקַר bohren) und Spalten (vergl. Kap. 57, 5) der Felsen. Man wird hier übrigens an Luk. 23, 30 erinnert: „dann werden sie anfangen zu sagen zu den Bergen: fallet über uns! und zu den Hügeln: decket uns". Denn welcher Wunsch wird den ins Gestein Geflüchteten, wenn dasselbe selbst anfängt zu wanken, übrig bleiben, als so schnell als möglich von den einstürzenden Bergen bedeckt zu werden!

b. Das Gericht über die falschen Höhen in der menschlichen Sphäre.

Kap. 2, 22—4, 1.

α. Das Gericht über die gottlosen Männer.

Kap. 2, 22—3, 15.

22 1 II. Laßt ab vom Menschen, in deß Nase Odem, denn was gilt er? III. Denn siehe, der Herr
Jehova Zebaot nimmt von Jerusalem und von Juda hinweg Stützer und Stützerin: jegliche
2 Stütze des Brodes und jegliche Stütze des Wassers. *Held und Kriegsmann, Richter und
3 Prophet und Wahrsager und Aelteste. *Hauptleute über fünfzig und Günstlinge, Rathgeber
4 und Werkmeister und Zauberkundige. *Und ich mache Knaben zu ihren Fürsten, und bübisch
5 sollen sie über sie herrschen. *Und das Volk wird Faustrecht üben einer gegen den andern und
ein jeglicher gegen seinen Nächsten. Es wird der Knabe sich trotzig erheben gegen den Alten

und der Geringe gegen den Vornehmen. *Wenn ein Mann seinen Bruder ergreifen wird im 6
Hause seines Vaters: »Du hast einen Rock! Sei unser Richter, und dieses Aergerniß stehe
unter deiner Hand!«, *dann wird der an jenem Tage seine Stimme erheben und sprechen: 7
»Ich will nicht Wundarzt sein, und ist in meinem Hause weder Brod noch Kleid. Setzet mich
nicht zum Richter des Volkes«. *Denn gesunken ist Jerusalem und Juda gefallen, denn ihre 8
Zunge und ihre Werke sind wider Jehova, zu beleidigen die Augen seiner Majestät. *Das 9
Aussehen ihrer Gesichter zeugt wider sie, und ihre Sünde machen sie gleich Sodom offenbar,
verbergen nichts. Wehe ihrer Seele, denn sie thun sich selber Böses. *Sprecht vom Gerechten, 10
daß er es gut hat, denn die Frucht ihrer Werke werden sie essen. *Wehe dem Bösen! Bös! 11
Denn was seine Hände verdient haben, wird ihm vergolten. *Mein Volk — seine Treiber sind 12
Buben, und Weiber herrschen darüber. Mein Volk — deine Lenker sind Verführer, und den
Weg deiner Pfade verschlingen sie. *Da stehet Jehova zu rechten, und zu richten die Völker 13
tritt er auf. *Jehova geht ins Gericht mit den Aeltesten seines Volkes und mit seinen Fürsten: 14
»Ihr aber, ihr habt verschlungen den Weinberg, die Beute der Elenden ist in euren Häusern.
*Was ist euch, daß ihr tretet mein Volk und zermalmet die Angesichter der Elenden?« spricht 15
der Herr, Jehova Zebaot.

Exegetische Erläuterungen.

1. Kap. 3 schließt sich insofern ganz leicht und einfach an Kap. 2 an, als es die Idee des Gerichtes fortsetzt und zwar so, daß dieselbe nun auf die Sphäre des menschlichen Seins ausgedehnt wird. Dazu leitet Kap. 2, 22 ganz passend über. Denn da warnt der Prophet vor dem Vertrauen auf Menschen, die ja auch schwache, vergängliche Kreaturen seien. Auch gliedert sich Kap. 3 von jenem Grundgedanken aus ganz deutlich in zwei Haupttheile, von denen der erste (V. 1—15) von den Männern, der zweite (V. 16—4, 1) von den Weibern handelt. Aber doch hat man sofort den Eindruck, daß man mit Kap. 3 ein von einem andern Gedanken beherrschtes Gebiet betritt. Denn während Kap. 2 ganz offenbar von dem Gerichte redet, welches in der Endzeit, am großen Tag Jehova's, über die untermenschliche und übermenschliche Kreatur ergehen wird, scheint Kap. 3 nur von solchen Gerichtsakten zu sprechen, welche den Fortbestand der Menschheit nicht in Frage stellen. Ferner, da eine geordnete Obrigkeit für diesen Fortbestand Lebensbedingung ist, so erscheint die Wegnahme der V. 2 u. 3 aufgezählten Machthaber nicht als eine Strafe für diese selbst, resp. für ihre גַּבְהוּת, sondern für das Volk. Jene Machthaber erscheinen als eine Wohlthat, die dem sündigen Volk entzogen wird und an deren Stelle es sich den Jammer der Anarchie oder des Buben- und Weiber-Regimentes gefallen lassen muß. Wenn nun gleich die Wegnahme der Stützen von diesen selbst, also von den Großen und Mächtigen (V. 2 u. 3), durch ihren Hochmuth mitverschuldet sein kann, so ist dies doch hier nicht der Hauptpunkt. Sondern der Hauptgedanke ist, daß dem Volke, welches nach V. 8 die Augen der göttlichen Majestät beleidigt hat, die unentbehrliche Stütze seiner ordentlichen und natürlichen Machthaber genommen werden soll. Im Anschluß an Kap. 2 erwartet man eigentlich eine Auseinandersetzung des Inhalts, daß, wie die untermenschlichen und übermenschlichen Größen, so auch die menschlichen Größen selbst als solche gedemüthigt werden sollen. Dieser Gedanke findet sich aber erst V. 13 bis 15. Deshalb macht mir V. 1—12 den Eindruck einer Rede, die ursprünglich nicht diesem Zusammenhange angehörte, die aber hier eingeschoben wurde, weil sie doch auch in gewissen Beziehungen dem Zusammenhange sich anschließt. Möglich, daß diese Worte ursprünglich gegen die schlechte Regierung des Ahas, der als 20jähriger Jüngling zur Regierung kam (2 Kön. 16, 2), gerichtet waren, wiewohl sie streng genommen Zustände schildern, wie sie in Wirklichkeit weder unter Ahas, noch in irgend einem Stadium der jüdischen Geschichte vorgekommen sind. Weil Kap. 3, 1 die Vernichtung menschlicher Größen, die sich selbst und andere ein Gegenstand unberechtigten Vertrauens waren (Kap. 2, 22), voraussetzt, so paßt die Rede sachlich in den Zusammenhang (vgl. Kap. 2, 11). Sie paßt aber auch chronologisch insofern, als alle göttlichen Gerichtsakte eine Einheit bilden, mithin alle dem Endgerichte vorausgehenden Heimsuchungen wesentlich auch schon als Vorstufen mit dazu gehören. Daß der Prophet aber immerhin einen Unterschied macht, das sieht man aus V. 13—15. — Der Gedankengang unserer Stelle ist also folgender: Nachdem der Prophet durch Kap. 2, 22 zu erkennen gegeben hatte, daß er nun zu dem Gerichte über alles Hohe unter den Menschen übergehen wolle, klassifizirt er weiter Kap. 3, 1 den Inhalt des zu Sagenden im voraus, indem er ankündigt, daß Juda und Jerusalem alle männliche und weibliche Stütze genommen werden solle. Die männlichen Stützen zählt er sodann V. 2 u. 3 auf. Sind diese weggenommen, so bleiben als Stützen für das Staatsleben freilich nur Kinder und Weiber übrig. Der Jammer einer Knabenherrschaft, die allmählich in vollständige Anarchie ausartet, wird V. 4—7 in drastischen Zügen geschildert. Dieser Jammer ist das Symptom des in Juda und Jerusalem herrschenden Verfalles und die Folge der gegen den Herrn begangenen Frevel (V. 8), welche offenkundig sind und auch gar nicht geleugnet werden. Diese also sind

die selbstverschuldete Ursache jenes Jammers (V. 9), denn wie der Gerechte als Frucht seiner Werke Heil erntet (V. 10), so der Gottlose Unheil (V. 11). So kommt es also, daß Kinder und Weiber über das Volk herrschen und daß diese schlechten Leiter es ins Verderben führen (V. 12). Aber dieses selbstverschuldete, zeitliche Unglück ist doch nur das Vorspiel jenes noch höheren, von Jehova in eigner Person abzuhaltenden Gerichtes, welches nach Kap. 2 am Ende der Tage stattfinden wird, und durch welches der Herr schließlich den Kern des Volkes retten, seine Verderber aber zur verdienten Verantwortung ziehen wird (V. 13—15).

2. **Laßt ab — was gilt er?** Kap. 2, 22. Wie im Vorhergehenden das Vertrauen auf die falschen Höhen des Geldes, der Macht, des Götzendienstes als ein nichtiges dargethan worden, so geschieht hier ein Gleiches in Bezug auf die Menschen. „Laßt ab vom Menschen", sagt der Prophet. Das Zeitwort חָדַל findet sich bei Jesaja einige Male: Kap. 1, 16; 24, 8 coll. 53, 3. Die Konstruktion mit dem Dativ der angeredeten Person (Dat. ethicus vgl. m. Gr. §. 112, 5 b) hat hier den Sinn, daß dieses Ablassen im Interesse der Angeredeten selbst liege. — חָדַל mit מִן: 2 Mos. 14, 12; 23, 5; Hiob 7, 16; Sprüche 23, 4; 1 Sam. 9, 5; 2 Chr. 35, 21. — Wie sollte auch der Mensch Gegenstand des Vertrauens, wie sollte er eine Stütze sein können, da sein Lebensprinzip der Odem ist, den er durch die Nase ein- und ausathmet, also der flüchtige, leicht entschwindende Hauch? Deshalb wird der Mensch selbst so oft als הֶבֶל, Hauch, bezeichnet: Ps. 39, 6. 7. 12; 62, 10 u. ö.; vgl. 1 Mos. 4, 2. — Der Ausdruck נשמה באפו erinnert an 1 Mos. 2, 7; 7, 22; Hiob 27, 3. — כִּי במה וגו׳. Der Mensch ist als solcher, d. h. als Träger göttlichen Ebenbildes in irdischer Hülle (אָדָם) vor Gott allerdings sehr viel werth. Vgl. Ps. 8, 5 ff.; Hiob 7, 17. An diesen Stellen erinnert das מָה־אֱנוֹשׁ sehr an die Frage unseres Propheten. Aber als Helfer, Retter, Beschützer und Stützer gilt der Mensch wenig, ja weniger als nichts nach Ps. 62, 10 (הֵמָּה מֵהֶבֶל יָחַד). Denn, wie man sofort aus Kap. 3, 1 ff. erkennt, die menschlichen Stützen können im Nu allesamt hinweggenommen werden. Die Präposition בְּ steht hier wie anderwärts (vgl. Kap. 7, 22; meine Gr. §. 112, 5a) zur Bezeichnung des Preises, welcher als Mittel zur Erwerbung der Waare oder der Arbeit betrachtet wird. Ueber die Punktation בַּמֶּה (mit Patach und Segol) vergl. Olshausen §. 99, c. 223, e.

3. **Denn siehe — Zauberkundige.** Kap. 3, 1—3. Die feierliche Häufung der Gottesnamen, welche hier stattfindet, findet sich ebenso oder ähnlich Kap. 1, 24; 10, 16. 33; 19, 4. Als Gegenstand der Anrede erscheint auch hier die Hauptstadt und der Hauptstamm des israelitischen Volkes. Aber während es Kap. 1 u. 2 immer hieß „Juda und Jerusalem" (Kap. 1, 1 u. 2, 1), heißt es hier und V. 8 „Jerusalem und Juda". Es ist dies nicht ohne Bedeutung, und wir werden wohl das Recht haben, hierin eine Stütze für die oben ausgesprochene Vermuthung zu sehen, daß unser Stück nicht gleichzeitigen Ursprungs mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden, sondern hier eingeschaltet sei. Dieser Stadt und diesem Volke soll nun hinweggenommen werden מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה. Logisch betrachtet kann zwischen מַשְׁעֵן und מַשְׁעֵנָה kein Unterschied sein. Aber der Prophet bezweckt mit den Worten auch nur einen rhetorischen Effekt. In geistreicher Kürze skizzirt er so den Inhalt des Kapitels, dessen erste Hälfte von den männlichen, dessen zweite Hälfte von den weiblichen Stützen handelt. — Beispiele von nominibus concretis, welche, nebeneinander gestellt, durch die männliche und weibliche Endung die Gesammtheit bezeichnen, sind nicht selten: Kap. 11, 12; 43, 6; Jer. 48, 19; Nah. 2, 13; Sach. 9, 17. Zweifelhaft ist נְמִבְזָה וְנָמֵס 1 Sam. 15, 9 (vgl. Olshausen, S. 598). Aber nomina abstracta, welche durch die Genus-Endungen den Begriff zugleich geschlechtlich differenziren, sind sehr selten. Am meisten eignet sich zur Vergleichung הַצֶּאֱצָאִים וְהַצְּפִעוֹת die männlichen und weiblichen Sprossen (Kap. 22, 24). Zweifelhaft ist נְהִי נִהְיָה Mich. 2, 4 (vgl. Caspari, Micha S. 117). — מַשְׁעֵן und מַשְׁעֵנָה kommen übrigens nur hier vor. — Die folgenden Worte: „alle Stütze des Brodes und alle Stütze des Wassers" scheinen allerdings den Zusammenhang zu unterbrechen. Denn wenn V. 2 u. 3 die verschiedenen Kategorien der von Männern bekleideten Berufsarten aufgezählt, und V. 16 ff. die stolzen, vornehmen, geputzten Frauen geschildert werden, ist das nicht die Spezifikation der Begriffe משען und משענה? Und was soll hier noch Brod und Wasser, da alles Unpersönliche doch schon oben (Kap. 2, 13 bis 16) seine Erwähnung gefunden hat? Es wäre auch gar wohl denkbar, daß ein Leser, welcher die Beziehung der beiden Worte auf das Folgende nicht verstand, in diesem Sinn dieselben glossirt hätte und daß diese Glosse dann in den Text gekommen wäre, wie Hitzig, Knobel, Meier und — mit späterer Retraktation — Gesenius und Umbreit vermuthet haben. Der Ausdruck „Stütze" konnte gar wohl an den Ausdruck סָעַד לֵב פַּת לֶחֶם (1 Mos. 18, 5; Richt. 19, 5. 8; Ps. 104, 15) und an den „Stab des Brodes" (3 Mos. 26, 26; Ezech. 4, 16; 5, 16) erinnern. Daß gerade Brod und Wasser als dem משען und der משענה entsprechend genannt werden, mag seinen Grund darin haben, daß man im Brod das weibliche, im Wasser das männliche Prinzip erkannte. Doch ist es immerhin mißlich, nur aus inneren Gründen eine Interpolation anzunehmen. Ewald und Drechsler verstehen die Worte im bildlichen Sinne. Die Stütze des Brodes und des Wassers sollen die Stützen bedeuten, welche so nothwendig sind wie Brod und Wasser. Aber Knobel bemerkt mit Recht, daß dies ein unerhörter Tropus wäre. Sollte man nun „Stütze des Brodes und Wassers" nicht alle diejenigen nennen können, welche den Staat mit Brod und Wasser, d. h. mit allem

was zum täglichen Brod gehört, versehen? Man denke an die Erklärung der vierten Bitte im Luther'schen Katechismus, wo auch „fromme und getreue Obrigkeit“ und „gut Regiment“ zum täglichen Brode gerechnet wird. Stütze des Brodes u. s. w. wäre also nicht das Brod und Wasser selbst als Stütze der Lebenserhaltung (Subjekts-Genitiv), sondern die Stützen, worauf Brod und Wasser, d. h. des Lebens Nahrung und Nothdurft beruhen (Objekts-Genitiv). — מִשְׁעָן außer hier nur noch 2 Sam. 22, 19 (Ps. 18, 19). Häufiger findet sich die Femininform מִשְׁעֶנֶת: 4 Mos. 21, 19; Ps. 23, 4; Jes. 36, 6 u. ö. — In der folgenden Aufzählung ist, wie Drechsler bemerkt, vorzugsweise der Lehr- und Wehrstand repräsentirt. Es wird eben der ganze Apparat der damaligen Staatsmaschine namhaft gemacht. Indem aber alle Genannten als solche bezeichnet werden, die der Herr wegnimmt, sieht man, daß sie alle als falsche Stützen gedacht sind. Das können sie schon an sich sein, sofern sie überhaupt im Volke Gottes nicht vorhanden sein sollten, wie der קֹסֵם und der נְבוֹן לָחַשׁ (5 Mos. 18, 10—14). לַחַשׁ ist die murmuratio (magia murmurata Apul.), das murmelnde Hersagen der Zauberformeln (Kap. 26, 16); נָבוֹן außer hier noch Kap. 5, 21; 29, 14. Auch der נָבִיא kann nach dem Zusammenhange und nach der verwandten Stelle Kap. 9, 14 nur der fälschlich im Namen Jehova's weißagende Prophet sein (נָבִיא מוֹרֶה שֶׁקֶר). Der usus der übrigen ist freilich ein legal berechtigter, aber dennoch sind sie zugleich dem abusus unterworfen. Zwar die Legalität des נְשׂוּא פָנִים (vgl. Kap. 9, 14), des amicus regis, des bevorzugten Günstlings könnte man allenfalls bezweifeln, aber nicht die der übrigen. Insbesondere scheinen die Kriegsleute unentbehrlich, weshalb jeder der beiden Verse 2 und 3 mit der Nennung solcher beginnt. Und zwar scheint גִּבּוֹר den durch Thaten bewährten Kriegsmann, אִישׁ מִלְחָמָה den Kriegsmann überhaupt, שַׂר־חֲמִשִּׁים den Stand der Führer zu bezeichnen, während der שׁוֹפֵט Staatsbeamter, der זָקֵן Gemeindebeamter ist. Vom יוֹעֵץ sind Ahitophel und Husai (2 Sam. 17) anschauliche Beispiele; der חֲכַם חֲרָשִׁים ist der Ingenieur, der Meister in der Verfertigung von Kriegswaffen und Kriegsmaschinen (vgl. zu Jer. 24, 1).

4. **Und ich mache — Richter des Volkes.** V. 4 bis 7. Wenn ein Staat Fleisch zu seinem Arm gemacht und auf seine Fürsten und Gewaltigen, auf seine Diplomaten und Feldherren, kurz auf die Kraft seiner Männer allein sein Vertrauen gesetzt und der Herr ihm nun diese seine Starken als falsche Stützen weggenommen hat, dann muß freilich zunächst ein Zustand eintreten, in welchem schwache Hände das Staatsruder lenken. Kein irdischer Staat hat sich dauernd auf der Höhe der Kraft und Blüte erhalten. Man darf nur an die Weltmonarchien denken. Und wie durch das Daniel'sche Monarchienbild (Dan. 2) das allmähliche Schwächerwerden der Weltmacht überhaupt angedeutet wird, so findet dasselbe innerhalb eines jeden einzelnen Weltreiches statt. Man denke an die kraftvollen assyrischen Herrscher, einen Tiglat Pileser, Sargon, Sanherib und an das unrühmliche Ende des letzten ihrer Nachfolger, welches auch sein Name gewesen sei; man denke an Nebukadnezar und Belsazar, an Cyrus und Darius Kodomannus, an Augustus und Romulus Augustulus u. s. w. Auch in Juda war es nicht anders. Jener Zedekia war ein Schwächling, der zwischen der Furcht vor dem Propheten Jehova's und vor seinen Großen beständig hin- und herschwankte. Man kann also sagen, daß hier nicht eine ganz bestimmte geschichtliche Thatsache geweißagt, sondern ein Zustand der Strafe angedroht wird, wie er immer und überall eintreten muß, wo die Kraft eines Volkslebens sich erschöpft hat und das Ende herannaht (vergl. Pred. 10, 16). תַּעֲלוּלִים findet sich nur hier und Jes. 66, 4. Die Form ist wie תַּחֲנוּנִים, תַּמְרוּרִים u. a. vgl. Olsh. §. 213, d. Der Plural kann das Abstraktum bedeuten (vgl. m. Gr. §. 61, 2 a) und dieses Abstraktum kann möglicherweise pro concreto stehen (vgl. m. Gr. §. 59, 1); es kann der Plural aber auch einfache konkrete Bedeutung haben. Alle diese Fassungen sind grammatisch möglich und haben ihre Vertreter gefunden. Was die Wortbedeutung betrifft, so fragt es sich, ob in dem Worte der Begriff „Kind“ (vgl. עוֹלֵל, מְעוֹלֵל), oder der Begriff des „Anthuns, Zufügens, Mißhandelns“ (vergl. הִתְעַלֵּל Richt. 19, 25; 1 Sam. 31, 4 u. ö., עֲלִילָה, עֲלִילִיָּה, מַעֲלָל, תַּעֲלוּל 66, 4), oder beide Begriffe enthalten sind, und ob man תַּעֲלוּל als Subjekt oder als Acc. adverbialis zur Bezeichnung der Art und Weise nimmt. Daß in dem Worte der Begriff „Kind“ liegt, geht aus dem vorhergehenden נְעָרִים und aus מְעוֹלֵל V. 12 mit Bestimmtheit hervor. Doch ist es ja gar nicht nöthig, den Begriff „vexatio“, der Kap. 66, 4 entschieden gefordert wird, auszuschließen. Man kann leicht beides vereinigen, indem man mit Delitzsch „Bubengelüste“, oder „Bübereien, Bubenstücke“ übersetzt. Aber die Personifizirung dieses Begriffes oder die Fassung desselben als abstr. pro concreto (puerilia = pueri, Gesenius), obwohl grammatisch möglich, ist doch hart. Ich stimme deshalb Hitzig bei, der „mit Tyrannei, Willkür“ übersetzt. Vgl. נוֹרָאוֹת, מֵישָׁרִים, פְּלָאִים u. a. M. Gr. §. 70, k. — Wenn schwache Hände die Zügel des Regimentes führen, so tritt nothwendig ein Zustand der Recht- und Schutzlosigkeit für die Schwachen ein. Die Starken thun dann was sie wollen. Sie üben das Faustrecht. Dies ist der Sinn von נִגַּשׂ V. 5. Das Wort wird gebraucht vom gewaltthätigen Bedrängen der egyptischen Frohnvögte (2 Mos. 3, 7; 5. 6 ff.), des Gläubigers (5 Mos. 15, 2. 3), einer überlegenen feindlichen Kriegsmacht (1 Sam. 13, 6), auch übergroßer Strapazen (1 Sam. 14, 24) oder eines schonungslos strengen Rechtsverfahrens (Jes. 53, 7).

An unserer Stelle scheint das Niphal, wie man aus dem folgenden 'איש באיש וגו sieht, in reciprokem Sinne gemeint zu sein. Jesaja braucht übrigens das Wort häufig: V. 12; Kap. 9, 3; 14, 2; 58, 3; 60, 17. — Eine weitere Folge jenes anarchischen Zustandes ist, daß die Niederen den Höheren sich nicht mehr unterordnen sondern in frevelhaftem Mißbrauch ihrer physischen Kraft sich über sie erheben. רָהַב tumultuari, insolenter tractare. Vgl. Kap. 30, 7; 51, 9. — נִקְלֶה contemtus, vilis. Vgl. Kap. 16, 14; 1 Sam. 18, 23. — Am stärksten aber prägt sich das Jammervolle jenes anarchischen Zustandes darin aus, daß endlich niemand mehr des Regimentes sich annehmen will. Obgleich die Einwohner herzlich gerne bereit wären, jeden, der nur einigermaßen über das allgemeine Elend sich erhebt, also jeden, der etwa noch einen guten Rock hat, zum Oberhaupte zu machen, so wird doch jeder, dem man diese Ehre erweisen will, aus allen Kräften sich dagegen sträuben. כִּי im Anfang von V. 6 nehmen viele Erklärer: Vitringa, Hitzig, Ewald, Drechsler, Delitzsch in der Bedeutung „wenn“, den Satz also als Protasis zu V. 7. Die Erwägung, daß V. 6 und 7 offenbar nicht den Grund, sondern vielmehr eine Folge von V. 4 f. schildern, bestimmt auch mich, dieser Ansicht beizutreten. Durch כִּי wird dann eine Möglichkeit angedeutet, die oft eintreten kann. מַכְשֵׁלָה kommt nur noch im Plural Zeph. 1, 3 vor, wo es offendiculum, σκάνδαλον bedeutet. Ueberdies ist es synonym mit מִכְשׁוֹל. Es soll also offenbar der gegenwärtige Zustand als ein skandalöser, als ein Gegenstand des Aergernisses bezeichnet werden. — תחת ידך vgl. 1 Mos. 41, 35; 2 Kön. 8, 20. Mit lauter Stimme, nachdrücklich wird der Erkorene protestiren. Dies ist durch den Ausdruck יִשָּׂא angedeutet, wozu קוֹל zu ergänzen ist (Kap. 42, 2. 11). „Ich will nicht Wundarzt sein“, sagt er, wodurch er also das Staatsleben als ein krankes bezeichnet. חֹבֵשׁ Part. kommt nur hier vor. Vom Verbinden und Heilen der Wunden finden sich andere Formen des Zeitworts bei Jesaja 1, 6; 30, 26; 61, 1. — Die Voraussetzung, daß er noch Kleidung und Brod habe, bestreitet er und verbittet sich also die Ehre, zum Richter des Volkes gesetzt zu werden. קָצִין ist ein vorherrschend poetisches Wort. Es kommt nur zwölfmal im Alten Testament vor, darunter nur dreimal in historischen Schriften: Jos. 10, 24; Richt. 11, 6. 11. Viermal gebraucht es Jesaja. Nämlich außer hier noch Kap. 1, 10; 22, 3.

5. **Denn gesunken ist — verschlingen sie.** V. 8 bis 12. Ein solcher Zustand der Anarchie ist nur ein Symptom des äußern und innern Verfalles. Er ist nie unverschuldetes, sondern stets verschuldetes Unglück. Da das zweite Hemistich von V. 8 offenbar den inneren Verfall schildert, so wird das erste auf den äußeren zu beziehen sein. Da aber Hem. 2 ebenfalls durch כִּי angereiht ist, so findet offenbar eine Kettenwirkung statt: die Anarchie ist das Symptom des äußern Verfalles, der äußere Verfall aber die Folge des innern. כָּשַׁל stolpern, wanken, fallen braucht Jesaja häufig: Kap. 5, 27; 8, 15; 28, 13; 40, 30; 59, 10. 14 u. ö. — מַעֲלָל braucht Jesaja nur Kap. 1, 16 und 3, 8. 10. — אֶל in feindlichem Sinne wie Kap. 2, 4; 1 Mos. 4, 8 u. ö. — Die Form לַמְרוֹת ist synkopirt aus לְהַמְרוֹת (Olshausen §. 78, c; Ewald §. 244, b). Vgl. Kap. 1, 12; Ps. 78, 17. מָרָה und Hiph. הִמְרָה finden sich sehr häufig mit 'אֶת־פִּי ה: 4 Mos. 20, 24; 27, 14; 5 Mos. 1, 26. 23 u. ö. — Einmal findet sich Hiph. mit folgendem אֶת רוּחוֹ Ps. 106, 33; je einmal mit folgendem 'דְּבַר ה Ps. 105, 28 und אִמְרֵי אֵל Ps. 107, 11; einmal mit מִשְׁפָּטַי Ezech. 5, 6. So denn auch hier mit folgendem 'עֵינֵי ה. Bei Jesaja kommt die Konstruktion mit dem Akkusativ sonst nicht mehr vor; מָרָה allein in der Bedeutung „rebellem, contumacem esse“ findet sich noch Kap. 1, 20; 50, 5; 63, 10. Ich übersetze mit Drechsler „die Augen seiner Herrlichkeit beleidigen“. Daß der Prophet auf den diametralen Gegensatz zwischen der 'כבוד ה und den bösen Zungen und Werken, somit auch auf den Gegensatz zwischen den עֵינֵי גַּבְהוּת אָדָם Kap. 2, 11; 5, 15 und den 'עֵינֵי כְבוֹד ה hindeuten will, ist offenbar. Eben dadurch werden die Augen Gottes, der ein Gott des Lichtes ist (Kap. 60, 19; Mich. 7, 8; 1 Joh. 1, 5), beleidigt, daß sie die Werke der Finsterniß sehen müssen. Es scheint mir deshalb klar, daß die göttliche Majestät hier vorzugsweise als eine durch ihre Reinheit und Heiligkeit (also ethisch) herrliche bezeichnet werden soll. — Daß übrigens die Augen der Herrlichkeit Gottes nicht etwas Besonderes sind neben den Augen Gottes selbst, ist ebenso klar, als daß die Augen der Herrlichkeit selbst herrlich sein müssen. Sie sind eben hier das Manifestationsorgan seiner Herrlichkeit (vgl. Offenb. 2, 18), wie anderwärts von dem Arme seines Heiles (Kap. 41, 10), seiner Heiligkeit (Kap. 52, 10), seiner Macht (Kap. 62, 8) die Rede ist. Uebrigens findet sich der Ausdruck nur hier, sowie auch die defektive Schreibart nur hier vorkommt. — Der Prophet hatte V. 8 als Ursache des Falles die Bosheit der Worte und Werke angegeben. Aber ist diese Beschuldigung auch gegründet? Ja, sie ist es. Es spricht für ihre Wahrheit ein zwiefaches, unverwerfliches Zeugniß: 1) Die cognitio vultuum. הַכָּרַת (ad f. הַצָּלָה vgl. Olshausen S. 359 und 582), das nur hier vorkommt, kann in Verbindung mit פְּנֵיהֶם keine andere Bedeutung haben als die verbale Redensart הַכִּיר פָּנִים (5 Mos. 1, 17; 16, 19; Sprüche 24, 23; 28, 21), welche „dignoscere facies, die Angesichter unterscheiden, d. h. parteiischen Unterschied machen“ (vgl. נְשׂא פָנִים) bedeutet. Nun ist zwar hier der Begriff der Parteilichkeit nicht am Platze, wiewohl nicht wenige jüdische und christliche Erklärer die Worte in diesem Sinne verstehen. Der Zusammenhang nöthigt uns vielmehr auf die einfache Grundbedeutung des Scharfbeobachtens, ins-Auge-Fassens, welche die Voraussetzung der parteiischen Unter-

scheidung bildet, zurückzugehen. Wir sind dazu um so mehr berechtigt, als הִכִּיר auch anderwärts (vgl. Jes. 61, 9; 63, 16; 1 Mos. 31, 32 u. ö.) in einem aus dieser Grundbedeutung sich ergebenden Sinne gebraucht wird. 'הכרת פ ist also die richterliche, gleichsam juristisch genaue Beobachtung und Erforschung der Angesichter. Dafür spricht auch עָנְתָה, welches gleichfalls ein juristischer terminus ist. Denn es steht sowohl vom erkennenden Richter (2 Mos. 23, 2), als vom Zeugen, der auf des Richters Frage hin aussagt, deponirt: 5 Mos. 19, 16; 2 Sam. 1, 16: פִּיךָ עָנָה בְךָ u. ö. — Wir könnten deshalb auch übersetzen: der Augenschein zeugt wider sie. 2) Ihre, wenn auch nicht in dieser Absicht geschehene, Selbstaussage. Weß das Herz voll ist, geht der Mund über. Der Gottlose kann das, dessen sein Herz voll ist, nicht verschließen. Der Mund schäumt gleichsam unwillkürlich davon über. Auch die Sodomiten (vgl. Kap. 1, 9. 10) haben frech herausgeredet, was sie Schändliches im Sinne hatten (1 Mos. 19, 5). So haben auch die Israeliten des Bösen kein Hehl, das ihnen im Sinne liegt. Deshalb also ist ihr Untergang ein selbstverschuldeter (vgl. 1 Mos. 50, 15. 17) und gerechter. גָּמַל findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 63, 7. Der Satz „wehe ihnen, denn sie haben sich selbst geschadet", welcher V. 9b auf Israel speziell angewendet wird, findet im Folgenden seine Begründung, indem die ihm zu Grunde liegende allgemeine Wahrheit, daß der Mensch das ernten muß, was er gesäet hat, nach ihren zwei Seiten dargelegt wird. Es wird nämlich zuerst V. 10 der Gerechte glücklich gepriesen, weil er die (gute) Frucht seiner (guten) Werke essen werde. Wie jene allgemeine Wahrheit von dem Kausalnexus zwischen den Werken und dem Schicksal der Menschen nicht ausgesprochen, sondern vorausgesetzt wird, so wird auch die eine Seite derselben, welche sich auf den Gerechten bezieht, nicht in lehrhafter Form, sondern mit drastischer Lebendigkeit in Form einer Aufforderung, den Gerechten glücklich zu preisen, ausgedrückt. Die Satzform in V. 10a beruht auf der bekannten, auch im Griechischen häufigen Attraktion, vermöge welcher das Subjekt des abhängigen Satzes zum Objekt des Hauptverbums wird. Man braucht also nicht אָמַר in der Bedeutung „praedicare" zu nehmen. Sondern es ist einfach: „saget, sprechet laut aus, verschweiget nicht, daß der Gerechte es gut hat." Es ist also gar nicht nöthig, auf Stellen wie Ps. 40, 11; 145, 6. 11 zu verweisen. Vergl. m. Gr. §. 109, 1, a. — Daß טוֹב nicht blos „bonus", sondern auch „bene habens, gut daran seiend" bedeuten könne, beweisen Stellen wie Am. 6, 2; Jer. 44, 17; Ps. 112, 5 unwidersprechlich. Das Glück des Gerechten wird aber darin bestehen, daß er die Frucht seiner Werke genießen wird (Sprüche 1, 31). Dem Gottlosen auf der andern Seite wird Wehe zugerufen. Das Glück des Frommen wird allen, die Rache, die den Gottlosen treffen soll, wird ihm allein angekündigt. Nach dem, was wir zu Kap. 1, 4 über אוֹי bemerkt haben, hat die Verbindung des לְרָשָׁע mit dem vorausgehenden אוֹי den Sprachgebrauch für sich. Auch verbinden in den besten Ausgaben die Accente לרשע mit אוי (vgl. Delitzsch z. u. St.) Deshalb ist רַע in demselben Sinne zu nehmen wie טוֹב V. 10. Allerdings läßt sich keine Stelle nachweisen, in welcher רַע ebenso infelix bedeutete wie טוֹב felix. Denn Ps. 106, 32 heißt es וַיֵּרַע לְמֹשֶׁה, und 1 Mos. 47, 9 werden die Tage רָעִים genannt, es ist also beide Male רַע nicht von persönlichen Subjekten gebraucht. Andere Stellen aber kann man nicht anführen. Man wird also sagen müssen, daß der Prophet V. 11a dem korrespondirenden V. 10a in Bezug auf die Bedeutung von רַע nachgebildet hat. — גְּמוּל ist Leistung, Produkt, Verdienst. Vgl. Richt. 9, 16; Sprüche 12, 14. Das Wort findet sich bei Jesaja noch Kap. 35, 4; 59, 18; 66, 6. Was die Hände der Gottlosen selbst produzirt haben, soll ihnen zugefügt, angethan werden. — V. 12 resumirt. Es wird in diesen Worten noch einmal der ganze Gedankengang von V. 1—11 zusammengefaßt. Daß die Häupter des Volkes Kinder und Weiber sind (V. 4—7), ist selbst schon Strafe. Es ist die Folge davon, daß der Herr die natürliche Stütze der Starken (V. 1—3) hat wegnehmen müssen. Die weitere Folge aber dieser Strafe ist, daß das Volk in Irrwege und Abgründe des Verderbens geführt wird, wie V. 8—11 gezeigt worden war. Daß die beiden Hälften von V. 12 mit dem absolut vorangestellten עַמִּי beginnen, deutet an, wie sehr der Herr sein Volk liebt und wie sehr ihm die geschilderten Zustände im Interesse seines Volkes leid thun. Das Wort נֹגְשִׂים wird hier von denen gebraucht, welche das Volk faute de mieux infolge jenes נִגַּשׂ (V. 5) zu Häuptern hat machen müssen. Es liegt darin die Andeutung, daß diese Noth-Stützen selbst keine rechten, den Namen verdienenden, Oberhäupter, sondern bloße, rohe Treiber sein werden. Vgl. Kap. 9, 3; 14, 2; 60, 17. Dies sind sie nicht trotzdem daß sie, sondern weil sie Kinder, Buben, sind. Der Singular מְעוֹלֵל hat generelle Bedeutung und repräsentirt deshalb einen ideellen Plural. Vgl. רֹעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ 1 Mos. 47, 3; m. Gr. §. 105, 4, b. Was die Wortform betrifft, so ist מְעוֹלֵל, das nur hier vorkommt, die Stammform für עוֹלֵל (1 Sam. 15, 3; Jes. 13, 16 u. ö.) resp. עוֹלָל (Jer. 6, 11; 9, 20). Vergl. Olshausen §. 187, a; 251, b, Anm. — מְאַשֵּׁר qui rectâ ducit, vgl. Kap. 1, 17. Das Wort ist ironisch gemeint, denn wie könnte sonst der מְאַשֵּׁר ein מַתְעֶה sein? Unsere Stelle steht, wie schon bemerkt, mit Kap. 9, 15 in offenbarem Zusammenhang. Auch dort werden die מאשרים מתעים genannt, auch dort wird von den Irregeleiteten das Wort בלע gebraucht, denn sie werden מְבֻלָּעִים genannt. Wir erkennen daraus, daß der Prophet in der zweiten Vershälfte nicht mehr dieselben Personen im Auge hat wie in der ersten. Er redet nämlich V. b wie Kap. 9, 14 f. von den falschen Propheten. Wie die

Fliegen beim Honig, so findet sich dies Geschmeis überall da ein, wo schlechte Regenten sind. Denn die brauchen falsche Propheten, um ihrem Treiben zur Decke zu dienen. Diese falschen Propheten aber verschlingen die Pfade des Volkes. Delitzsch (wie schon Hieronymus, Theodoret, Luther) versteht unter „dem Weg ihrer Pfade" den rechten Weg, den Weg des Gesetzes. „Die Propheten, die ihn predigen sollten, sagen Mum Mum und halten ihn verschluckt. Er ist ein untergegangner in falschprophetischer irrlehrerischer Predigt." Aber es scheint mir, als ob dann nicht דרך ארחתיך stehen dürfte. Denn dies ist doch der Weg, den Israel wirklich beschreitet, die Richtung, welche sein Lebenspfad wirklich nimmt. Es müßte dann דֶּרֶךְ ד' wie Ps. 18, 22, oder ד' מִצְוֹת ד', oder ד' אֱמוּנָה wie Ps. 119, 30, 32, oder אֹרַח מִשְׁפָּט wie Jes. 40, 14, oder ד' שָׁלוֹם wie Kap. 59, 8 oder ähnlich heißen. Ich stimme daher den Erklärern bei, welche בלע hier in ähnlichem metaphorischen Sinne nehmen, wie dies Wort anderwärts auch von der Vernichtung einer Stadt (2 Sam. 20, 19. 20) oder einer Mauer (Klagel. 2, 8) gebraucht wird. Vom Wege gebraucht kommt der Ausdruck nur hier vor, er wird aber nichts anderes bedeuten als die Lebenspfade in die Tiefen des Verderbens hinabziehen, in welchen die Verschlinger selbst sich befinden. Vgl. Hiob 6, 18.

6. **Auf tritt — Jehova Zebaot.** V. 13—15. Auf den ersten Blick könnte man meinen, diese drei Verse brächten nur die weitere Explikation eines in V. 1—12 enthaltenen Momentes, nämlich die nähere Darlegung des Gerichtes über die Häupter des Volkes, welches V. 1 durch מֵסִיר und V. 12 durch den über sie ausgesprochenen Tadel nur angedeutet sei. Aber wir sehen aus dem feierlichen V. 13, insbesondere aus dem Gegensatze zwischen עַמִּים und עַמּוֹ (resp. עַמִּי V. 14 und 15), daß wir uns hier in einem ganz anderen Zeitmomente befinden. Denn offenbar schildern die Verse 13—15 wieder das Weltgericht. „Von neuem tritt ihm das W e l t g e r i c h t vor die Seele" sagt Delitzsch. Die עַמִּים V. 13 erinnern zu deutlich an die גּוֹיִם und עַמִּים רַבִּים Kap. 2, 2—4. Es wird hier aber nun nicht das Gericht über die Völker überhaupt geschildert, sondern nur als ein Theil dieses allgemeinen Gerichtes das Gericht über das Volk Gottes. Aber auch nicht über das Volk in seiner Gesammtheit, sondern über die Verderber dieser Gesammtheit: die Fürsten nnd Aeltesten (V. 14a). Diese erscheinen also als die Haupturheber des im Volke eingerissenen inneren und äußeren Verfalles. Wenn nach Kap. 2, 3 alle Völker zum Berge des Herrn strömen, weil von Zion das Gesetz ausgehen werde und das Wort Jehova's von Jerusalem, so muß offenbar Jerusalem selbst vorher gereinigt und mit dem Worte Gottes erfüllt worden sein. Diese Reinigung beginnt nach Kap. 9, 13 ff. damit, daß der Herr aus Israel Kopf und Schwanz ausrottet. Der Kopf sind die Aeltesten, der Schwanz die falschen Propheten. Es wird also hier ein, wenn auch kurzer doch verständlicher, Wink gegeben, der auf die Reinigung hindeutet, die Israel selbst erfahren muß, um das werden zu können, was es nach Kap. 2, 3 sein soll. Dieser Wink macht mir aber wie Kap. 3, 1—12 den Eindruck, als sei dazu ein schon bei andrer Gelegenheit gesprochenes Wort verwendet worden. Vgl. die Bemerkungen zu V. 16 ff. — נִצָּב (bei Jesaja nur noch Kap. 21, 8) involvirt den Gegensatz der Bewegung. Unbewegt und unbeweglich (vgl. 1 Mos. 37, 7), d. h. als einer, den niemand von diesem Platze verdrängen kann, leitet der Herr das Gericht, und stehend, nicht sitzend, also bereit und fertig zum sofortigen Vollzug des Urtheils, übt er die richterliche Funktion. Auch Ps. 82, 1, welcher Psalm insofern große Aehnlichkeit mit unserer Stelle hat, als auch er das Gericht über die Richter des Volkes beschreibt, erscheint der Herr als s t e h e n d e r Richter. Anderwärts s i t z t er zu Gericht: Ps. 9, 5; 29, 10; Joel 4, 12 u. ö. — נִצָּב und עֹמֵד findet sich nebeneinander gebraucht 1 Sam. 19, 20. — רִיב und דִּין, obwohl nicht selten mit einander verwechselt (vergl. zu Kap. 1, 17), stehen doch nur hier nebeneinander. Doch vgl. Jer. 15, 10; Hab. 1, 3. Der Ausdruck בוא במשפט bei Jesaja nur hier. Außerdem vgl. Hiob 9, 32; 14, 3; 22, 4; Ps. 143, 2; Pred. 11, 9; 12, 14. — Die Rede Jehova's beginnt V. 14b mit ואתם, also mit einem Nachsatze, zu welchem der Vordersatz ergänzt werden muß. Es ist dieselbe Konstruktion wie Ps. 2, 6. Der zu ergänzende Vordersatz müßte lauten: „ich habe euch zu Obersten gesetzt, damit ihr das Recht handhabet. I h r aber u. s. w." Die Obersten haben das Volk nur als i h r e Domäne betrachtet, die sie beliebig ausnützen dürften. Sie sind also selbst das Vieh geworden, gegen welches sie den Weinberg schützen sollten. Der Bock war zum Gärtner geworden (Delitzsch). Vgl. Kap. 1, 23; Mich. 3, 1—3. Piel בִּעֵר in diesem Sinne bei Jesaja nur noch Kap. 5, 5; vgl. 2 Mos. 22, 4. Es ist depascere, abweiden vom Vieh. Anderwärts wird es vom Feuer gebraucht (Kap. 6, 13; 40, 16; 44, 15; 50, 11). Das Bild vom abgeweideten Weinberg wird sofort erklärt: der Raub, die dem Armen abgenommene Beute (גזלה nur hier bei Jesaja, גָּזֵל Kap. 61, 8) findet sich in ihren Häusern. — Dem וְאַתֶּם entspricht V. 15 ein ebenso nachdrucksvoll vorangestelltes מַלָּכֶם. Der Redefluß läuft so rasch, daß sogar das sonst nach der Frage folgende כִּי (vgl. Kap. 22, 1. 16) fehlt (vgl. Jon. 1, 6, wo jedoch die Konstruktion etwas verschieden ist, vgl. m. Gr. §. 97, 2a). דִּכָּא zerstoßen, zertreten (Kap. 19, 10; 53, 5. 10) wird gesteigert durch פ' ע' תטחנו. טחן ist mahlen, zermalmen (Kap. 47, 2). Das Angesicht eines Menschen zermahlen scheint mir der Ausdruck für das Zerschlagen des Angesichts (1 Kön. 22, 24; Mich. 4, 14) in der höchsten Potenz zu sein. Der Ausdruck ist das gerade Gegentheil von dem permulcere faciem, חלה פ' Ps. 45, 13; Sprüche 19, 6. — Die

hohe Bedeutung des Ausspruchs wird schließlich noch bezeugt durch die Zurückführung desselben auf „den Herren Jehova Zebaot", worüber man die Bemerkungen zu Kap. 1, 9. 24 vergleiche.

β. Das Gericht über die gottlosen Weiber.
Kap. 3, 16—4, 1.

Und Jehova sprach: Darum daß die Töchter Zions stolz sind und gehen einher mit 16
ausgereckter Kehle und werfen die Augen umher, — trippelnd gehen sie und klirren mit ihren
Füßen, — *so macht der Herr den Scheitel der Töchter Zions grindig, und Jehova wird ihre 17
Scham entblößen. *An jenem Tage wird der Herr hinwegnehmen den Putz der Fußspangen 18
und die Sonnen und die Halbmonde. *Die Ohrgehänge und die Armketten und die kleinen 19
Schleier. *Die Diademe, die Schrittkettchen, die Binden, die Riechfläschchen und die Amu- 20
lete. *Die Fingerringe und die Nasenringe. *Die Staatskleider, die Röcke, die Umschlage- 21 22
tücher und die Taschen. *Die Spiegel, die Linnengewande, die Turbane und die großen 23
Schleier. *Und soll geschehen, für Balsam soll sein Eiter, und statt des Gürtels ein Strick, 24
und statt des künstlichen Lockenwerkes eine Glatze, und statt des Mantels eine Sackumgürtung,
Brandmal für Schönheit. *Deine Leute sollen durchs Schwert fallen und deine Mannschaft 25
im Kriege. *Und sollen stöhnen und klagen ihre Thore, und verödet sitzt sie zur Erde nieder. 26
IV. Und es werden sieben Weiber einen Mann ergreifen an jenem Tage, sprechend: 1
»Unser Brod wollen wir essen und in unser Gewand uns kleiden. Nur möge dein Name über
uns genannt werden; nimm von uns unsere Schande.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch dieses Stück hat einen Zeitmoment zum Gegenstande, der mit dem Endgerichte, worauf Kap. 2 sich bezieht, unmöglich zusammenfallen kann. Denn an jenem großen Tage des Endes wird es sich nicht um ein bloßes Herabsinken von der Höhe der Ueppigkeit und Hoffahrt auf die Stufe der Armuth, nicht um die Vertauschung des Gürtels mit dem Stricke oder des Mantels mit einem Sacke, nicht um eine Niederlage im Kriege, nicht um ein trauerndes Sitzen auf den Ruinen der Stadt handeln, da wird auch nicht mehr die Rede davon sein, daß Weiber nur überhaupt noch der Stütze eines Mannes bedürfen. Denn an jenem Tage wird alles aus sein, da wird die alte Welt überhaupt und ganz vernichtet, um einer neuen Platz zu machen. Es macht deshalb auch dieses Stück den Eindruck, als ob es ein Ausspruch sei, der, ursprünglich einem speziellen Zwecke dienend, hier nur eingefügt worden sei, um das große Zukunftsbild auch nach dieser Seite hin zu vervollständigen. Der Prophet hatte früher einmal, und es mag dies wohl in den Zeiten von Ussia oder Jotam gewesen sein, Veranlassung gehabt, sich gegen die eingerissene Kleiderpracht und Ueppigkeit auszusprechen. Diesen Ausspruch, oder wenigstens einen Theil davon, fügt er hier seiner zusammenfassenden Gerichtsweißagung ein. Und er kann dies. Denn wann und wie auch die gegen der Weiber Hoffahrt ausgesprochene Drohung sich erfüllt haben mag, immerhin bildet diese Erfüllung einen Theil des großen Gerichts-Ganzen, welches mit dem Tage des Endgerichtes sich vollendet. Der Prophet setzt in der an die Spitze gestellten Weißagung (Kap. 2, 2—4) voraus, daß auch Israel selbst einem Gerichte unterliegen müsse. Denn nur durch einen großen Läuterungsprozeß kann der Berg Jehova's zu der Höhe sich emporheben, die er nach Kap. 2, 2 haben soll, und nur, wenn es selbst des Geistes Gottes voll geworden ist, kann Zion verkörpertes Ideal für alle Völker werden. Wie nun diese Läuterung nach allen Seiten und zu verschiedenen Zeiten sich vollzieht, wird im Folgenden bis Kap. 4, 1 beschrieben. Zu dieser Beschreibung benutzt der Prophet auch ältere Aussprüche, die vielleicht zu kurz waren, um selbständig aufzutreten, und die gerade hier passender als anderwärts eingefügt werden konnten. So einen, der auf die Männer sich bezieht Kap. 3, 1 ff, so auch hier einen, der die Weiber zum Gegenstande hat. Daß wir ein eingefügtes Stück vor uns haben, geht auch aus der Anknüpfungs-Formel ויאמר ר' V. 16 hervor. Dieselbe wäre ganz überflüssig, wenn die Rede aus einem Gusse wäre. Vgl. hierüber gleich nachher die Bemerkungen zu V 16. — Der Gedankengang ist folgender: Auch die üppige Hoffahrt der israelitischen Weiber soll gedemüthigt werden (V. 16 und 17). An dem Tage, wo dies geschehen wird, sollen ihnen alle Prachtstücke ihrer hoffährtigen Kleidung genommen (V. 18—23) und durch entsprechende ärmliche ersetzt werden (V. 24). Auch ihre Männer sollen sie in Kürze verlieren (V. 25), jammernd und entblößt sollen sie in den Thoren sitzen (V. 26); ja ihre Noth soll so groß sein, daß sieben Weiber sich einem Manne anhängen werden, ohne Unterhalt von ihm zu verlangen, nur damit das Unglück der Ehelosigkeit von ihnen genommen sei (Kap. 4, 1).

2. **Und Jehova — entblößen.** V. 16 u. 17. Die Formel ויאמר ר' kommt bei Jesaja überhaupt verhältnißmäßig nicht oft vor. Sie findet sich bei ihm im ganzen 32 mal, darunter 16 mal in den historischen Kapiteln 36—39, wo sie den wirklichen Redewechsel im Gesprächsverkehr bezeichnet. Auch außerdem wird sie nur da angewendet, wo der Herr

wirklich redend auftritt und von sich selbst in der ersten Person spricht (vergl. Kap. 23, 12; 29, 13; 49, 3. 6; 63, 8). An unserer Stelle aber wird von Jehova sofort wieder in der dritten Person geredet: וְשִׂפַּח אדני, ויהוה יערה V. 17. Auch im Folgenden wird der Herr nicht mehr als selbstredend eingeführt. Man sieht daraus, daß durch diese Formel das Folgende überhaupt nur als Gottes Wort seinem Inhalte nach (nicht der Form nach) bezeichnet werden soll. Da sich dies aber eigentlich von selbst versteht, so ist ferner klar, daß die Formel als Uebergangsformel, als Naht, als Bindemittel dienen soll. Wir erkennen also in ihr ein Zeichen, daß hier ein schon vorhandenes Redestück künstlich angereiht wird. — Da nach Kap. 2, 11 „alle Hoffahrtsaugen geniedrigt und alle menschlichen Höhen gedemüthigt“ werden sollen, so erklärt der Prophet hier mit vollem Rechte, daß auch die Weiber-Hoffahrt ihren Antheil an diesem Gerichte zu erwarten hat. גבהו וגו' steht also in direkter Beziehung zu dem ganzen Abschnitte Kap. 2, 6—17. Was dort im allgemeinen vom Reichthum (Kap. 2, 7). von Hoffahrt und Hochmuth (Kap. 2, 11. 12. 17), von Prachtstücken (Kap. 2, 16) gesagt ist, das findet hier seine spezielle Anwendung auf den stolzen Prunk der Weiber. Aber es steht unsere Stelle auch noch in einer besonderen Beziehung zu dem Ausdruck מַשְׁעֵנָה Kap. 3, 1. Wir haben dort gezeigt, daß dieser Ausdruck auf die zweite Hälfte des Kapitels, wo von den Frauen die Rede ist, hindeutet. Daß diese auch als „Stützen“ bezeichnet werden, bezieht sich offenbar darauf, daß die Weiber auch im israelitischen Staatsleben eine bedeutende Rolle gespielt haben. Man erinnere sich, daß das Königsbuch die Mutter jedes Königs ausdrücklich namhaft macht. Einzelne Frauen werden als politisch in hohem Grade einflußreich bezeichnet: Debora (Richt. 4), Batseba (1 Kön. 1), Isebel (1 Kön. 16, 31 ff.), Atalja (2 Kön. 11). Daß seine Weiber verderblichen Einfluß auf ihn ausübten, wird besonders von Salomo berichtet (1 Kön. 11, 3 ff.). So lange ein ordentlicher König regierte, mußte auch ein weiblicher Hofstaat vorhanden sein. War kein solcher da, so gab es sicher auch keinen König. Wie enge Königthum und Harem zusammenhingen, sieht man auch aus der Thatsache, daß der Besitz des Harems als Zeichen der erlangten Königswürde galt. Deshalb beschläft Absalom öffentlich die Kebsweiber seines Vaters (2 Kön. 16, 21). Auch David erbte die Weiber Sauls, und es wird dies 2 Sam. 12, 8 in einem Zusammenhange erzählt, daß man schließen muß, die Thatsache sei für die Anerkennung der Succession Davids als einer rechtmäßigen von Bedeutung gewesen. Adonia bittet nach Davids Tode um die Hand der Abisag von Sunem. Daß Salomo in dieser Bitte einen Versuch erblickte, den Besitz des Kebsweibes als Stufe zum Throne zu benutzen, sieht man aus der Antwort, welche er seiner Mutter gab (1 Kön. 2, 22). Vgl. Michaelis, Mos. Recht I, S. 207. — Saalschütz, das Mos. Recht, S. 85. — Demnach war das Harem gewissermaßen eine politische Institution, ein Attribut des Königthums als solchen und insofern allerdings in gewissem Sinne eine Stütze des Staatslebens. Wenn nun auch Jesaja hier die königlichen Frauen vorzugsweise im Auge hatte, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sein Tadel auch den übrigen vornehmen und stolzen Weibern galt. — In וַתֵּלַכְנָה ist das Imperf. mit Wav consec. nicht nothwendig aoristisch zu fassen. Vgl. m. Gr. §. 88, 8. Ueber die Form נְטוּיוֹת vgl. Olshausen §. 172, c. — Das Wort מְשַׂקְּרוֹת ist ἅπ. λεγ. Es kommt auch die Wurzel שׂקר im ganzen Umfang des Alten Testaments nicht mehr vor. Man vergleicht am zweckmäßigsten das aramäische סְקַר, welches „intueri, conspicari“ bedeutet. Piel kann dann sehr wohl die Bedeutung „blinzeln, zwinkern“ gewinnen; עֵינַיִם steht im Akkusativ wie גָּרוֹן. Zwar gibt es auch ein סְקַר, welches „färben, schminken“ bedeutet, weshalb auch der Chaldäer, Abrabanel u. a. diesen Begriff ausdrücken (Luther: mit geschminkten Angesichtern). Aber das Schwärzen der Augenbrauen ist so allgemeine orientalische Sitte, daß man mit Recht unwahrscheinlich findet, daß Jesaja einen Tadel dagegen sollte ausgesprochen haben. Auch beziehen sich die übrigen tadelnden Ausdrücke auf körperliche Gesten. Buxtorf im Lex. chald. talm. et rabb. pag. 1542 citirt das talmudische dictum: „Non creavit deus mulierem ex capite Adami, ne caput suum nimium ornaret et efferret; neque ex oculo, ne esset סַקְרָנִית, oculis omnia observans,“ Hitzig citirt mit Recht Plaut. Aulul. I, 1, 2 „circumspectatrix cum oculis tuis emissiciis“, obwohl hier von einer alten Vettel mit Diebsgelüsten die Rede ist. — Auch טָפֹף (wovon טַף, Tappler, Trippler, Kind) ist ἅπ. λεγ. Ueber die Konstruktion vgl. m. Gr. 1. 93, h. Die trippelnden kurzen Schritte sind die nothwendige Folge der Schrittkettchen, welche mittelst der oberhalb der Knöchel das Bein umschließenden Ringe (עֲכָסִים V. 18, nur noch Sprüche 7, 22) befestigt waren. Die Kettchen selbst hießen צְעָדוֹת V. 20. Das Verbum עִכֵּס, welches nur hier vorkommt, ist Denominativum. Die Bedeutung kann dem Zusammenhang nach keine andere sein als: die Ringe bewegen und dadurch Geräusch machen, klirren. Vgl. Herzog's R.-E. VII, S. 731. — Zur Strafe für diese Hoffahrt werden die Töchter Zions gestraft durch schimpfliche Uebel: ihr stolzes Haupt soll grindig, mit Schorf bedeckt, also ekelhaft unrein werden (3 Mos. 13, 2. 6—8; 14, 56). שִׂפַּח, welches, mit שׂ geschrieben, nur hier vorkommt, ist nach Einigen Denominativum von סַפַּחַת, מִסְפַּחַת Grind, Schorf (s. 3 Mos. a. d. a. St.). Doch ist wohl möglich, daß שִׂפַּח fließen, eitern machen und dadurch enthaaren bedeutet und daß, davon abgeleitet, ספחת den flüssigen Grind oder Schorf bedeutet. Vgl. zu Kap. 37. 30. Ihre Scham, deren unreiner Lust jene üppigen Gesten dienen sollten, soll schimpflich entblößt werden (Kap. 47, 3; Jer. 13, 22. 26; Ezech.

16, 37 u. ö.). Der Singular פֹּת (von פּוּת, פָּתָה, פָּתַח, pat-ere) kommt nur hier vor, der Plural 1 Kön. 7, 50 von der cardo femina, deren Aehnlichkeit mit der weiblichen Scham von selbst einleuchtet. — עָרָה (wovon עֶרְוָה und עֵרוֹת loca nuda (Kap. 19, 7), das in Kal nicht vorkommt, bedeutet nudum esse, daher Piel entblößen (außer hier bei Jes. noch Kap. 22, 6); Hiphil, weil das bisher Verborgene, wenn es bloßgelegt wird, zugleich ausgegossen, ausgeschüttet wird, effundere (Jes. 53, 12), Niphal effundi (Jes. 32, 15). Ohne die buchstäbliche Fassung von V. 17 auszuschließen, werden wir die Worte doch zunächst uneigentlich zu fassen haben. An die Stelle der Pracht der Zionstöchter soll am Tage des Gerichtes ekelhafte Unreinheit, an die Stelle ihres stolzen Glanzes soll Schmach und Schande treten. Wir generalisiren also die Ausdrücke des V. 17, wodurch, wie bemerkt, nicht ausgeschlossen ist, daß jene Unreinheit und jene Schmach auch im buchstäblichen Sinne sich verwirklichen könne. Zugleich aber hat der Prophet hiermit ein Allgemeines ausgesagt, das er nun im Folgenden spezialisirt. Das Interesse des Weibes dreht sich vornehmlich um zwei Pole: um die Bedeckung des Leibes und um die Dahingabe des Leibes an den Mann; also um Kleider und Männer. Deshalb wird die Schmach der Zionitinnen im Folgenden in dieser zwiefachen Beziehung geschildert. Und zwar wird zuerst gezeigt, was ihnen in Bezug auf Kleidung genommen (V. 18—23) und was ihnen dafür gegeben wird (V. 24).

3. **An jenem Tage — für Schönheit.** V. 18 bis 24. „An jenem Tage" bezieht sich zunächst auf V. 17 zurück. Wir haben aber schon oben gezeigt, daß hier nicht der Tag des Endgerichts, sondern nur eine Vorstufe desselben gemeint sein kann, welche freilich mit dem Endgerichte zur Einheit des göttlichen Weltgerichtes sich zusammenschließt. An diesem Tage also wird der Herr den Putz (תפארת) wegnehmen. Alles Folgende subsummirt sich unter diesen Begriff. Das Wort findet sich bei Jesaja häufig in beiden Theilen: Kap. 4, 2; 10, 12; 13, 19; 44, 13; 52, 1; 62, 3; 63, 14 u. ö. — Ueber die עכסים vgl. zu V. 16. — Ueber die שְׁבִיסִים bestehen zwei Ansichten. Von Schröder an hat eine Reihe von Auslegern (Rosenmüller, Winer, Ewald, Knobel, Drechsler) das Wort für eine Nebenform des arabischen schumeisa (Diminutiv von schems, Sonne) genommen; m und b wären dann nach bekannter Verwandtschaft dieser Laute vertauscht; überdies weist Schröder aus Theoph. hist. pl. IX, 4 und Plin. H. N. XII, 14 Σαβις als Name der Sonne bei den Arabern nach. Die Bedeutung wäre „Sonnchen", d. i. ein metallener Zierat in Gestalt einer Sonne. Dies würde zu dem folgenden שׂהרן, sowie überhaupt zu den vorher und nachher genannten Worten, welche sämmtlich metallene Schmucksachen bezeichnen, sehr gut passen. Da nun auch im Folgenden mehrere aus dem Arabischen entlehnte Ausdrücke vorkommen (vgl. Drechsler zu Kap. 2, 6), da das Wort im Hebräischen ἅπ λεγ. ist, auch die Wurzel שָׁבַס überhaupt nicht mehr vorkommt, Wort und Sache also fremden Ursprungs zu sein scheinen, so ziehe ich diese Erklärung der andern vor, welche שָׁבַס in der Bedeutung von שָׁבַץ und (aram.) שְׁבַשׁ „plectere, flechten" nimmt und שְׁבִיס also für ein opus reticulatun (Sept. ἐμπλόκια), Netzwerk, Kopfnetz, hält (Delitzsch „aus Gold- oder Silberdraht geflochtene, unterhalb des Haarnetzes getragene Stirnbänder." Buxtorf im Lex. chald. pag. 2315 „ornamentum peculiare vittae ad frontem adjunctum, pertingens ab una aure ad alteram"). Die שׂהרנים sind lunulae, μηνίσκοι, mond- oder vielmehr halbmondförmige Zieraten. Dieselben werden Richt. 8, 21. 26 als eine Halszierde der Kameele erwähnt. Daß sie mondförmige Gestalt hatten, erhellt mit Bestimmtheit daraus, daß sahro im Syrischen, schahr im Arabischen der Mond heißt. Es ist also auch hier Sache und Wort jedenfalls fremden Ursprungs. ־וֹן ist Diminutivendung, vgl. אִישׁוֹן; Ewald §. 167, a. — נְטִפוֹת (Richt. 8, 26) von נָטַף tropfen (vgl. נָטָף 2 Mos. 30, 34 tropfendes Harz und Hiob 36, 26), sind ein tropfenförmiger Schmuck, wie er wahrscheinlich an den Ohrläppchen getragen wurde (Ohrtropfen). שֵׁרוֹת (ἅπ. λεγ.) von שָׁרַר torquere ist torques, aber nicht Hals- sondern Armkette, wie man aus den Dialekten sieht. Onkelos z. B. übersetzt 1 Mos. 24, 22. 30. 47 das hebr. צָמִיד (das eigentliche Wort für Armband) durch שֵׁירָא. Vgl. auch שַׁרְשְׁרָה und שַׁרְשָׁה catena 2 Mos. 28, 14. 22. רְעָלוֹת (ἅπ. λεγ.) von רָעַל zittern, schwanken, sind Schleier und zwar, wie es scheint, eine kostbarere Art. Vgl. Herzog, R.-E. VII, S. 728. — פְּאֵרִים sind Diademe, tiarae, die auch anderwärts als Bestandtheile des priesterlichen Kopfschmuckes (2 Mos. 39, 28; Ezech. 44, 18), oder des Bräutigams-Anzuges (Jes. 61, 10) genannt werden. Welcher Theil oder welche Art der Kopfbedeckung gemeint sei, ist nicht ganz klar. — צְעָדָה von צָעַד schreiten scheint um dieser Etymologie willen am natürlichsten die Schrittkettchen (vgl. zu תעכסנה V. 16) zu bezeichnen. Allein 2 Sam. 5, 24 und 1 Chr. 14, 15, wo das Wort noch vorkommt, scheint es „das Schreiten, Einhergehen" zu bedeuten, und 4 Mos. 31, 50; 2 Sam. 1, 10 bezeichnet אֶצְעָדָה, wie man namentlich aus 2 Sam. 1, 10 wegen des dabei stehenden עַל־זְרֹעוֹ deutlich sieht, die Armbänder, Armspangen. Deshalb haben manche ältere und neuere Erklärer (unter den letzteren auch Ewald) „Armspangen" übersetzt. Allein es hat doch nur אֶצְעָדָה diese Bedeutung. Für die Bedeutung „Schrittkettchen" ist der Umstand, daß צְעָדָה zweimal im Sinne von „Einherschreiten" vorkommt, kein Hinderniß. Denn es konnte leicht das Abstraktwort im konkreten Sinne genommen werden: das Schreiten für das Schreitewerkzeug. — קִשֻּׁרִים (von קָשַׁר binden) sind nach Jer. 2, 32 coll. Jes. 49, 18 als

Stücke des Brautstaates erwähnt. Ob der Gürtel oder ob Binden (etwa die Brustbinde, στηθόδεσμος Sept. zu Jer. 32, 2) gemeint seien, ist ungewiß. — בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ sind Riechfläschchen. Denn בית steht wie häufig für Behältniß, Aufbewahrungsort überhaupt (vgl. 2 Mos. 26, 29; Hiob 8, 17; Ezech. 41, 9 und für den äußerst häufigen Gebrauch dieses Wortes im Aramäischen und Rabbinischen Buxtorf, Lex. pag. 301 ff.). נֶפֶשׁ aber ist als Hauch, Duft gedacht (vgl. Niphal הִנָּפֵשׁ respirare, ausschnaufen 2 Mos. 23, 12; 31, 17. עֲצַת נֶפֶשׁ wohlriechendes Holz Sprüche 27, 9 und die Grundstelle 1 Mos. 1, 20. 30; Hiob 41, 13). Der Ausdruck kommt nur hier vor. — לְחָשִׁים (vgl. V. 3; Kap. 26, 16) sind Zaubermittel, Amulete. — טַבַּעַת von טָבַע imprimere ist der Ring überhaupt und insbesondere der Siegelring. Vergl. 1 Mos. 41, 42; 2 Mos. 25, 12. 14 und noch an vielen Stellen in 2 Mos. — נִזְמֵי הָאַף sind die Nasenringe, welche im Orient allerdings noch bis auf den heutigen Tag im Gebrauch sind. Vergl. Sprüche 11, 2; Ezech. 16, 12; Winer s. v. Nasenring. Bis hieher hat der Prophet vorzugsweise metallene Schmuckgegenstände namhaft gemacht. Im Folgenden zählt er hauptsächlich eigentliche Kleidungsstücke auf. Die מַחֲלָצוֹת sind nach Sach. 3, 4 solche, welche den Gegensatz zu Schmutz-Gewändern bilden, also stattliche, prächtige Kleider. Der Grundbedeutung nach (חָלַץ extrahere, exuere) sind es Kleider, die man daheim auszieht, vgl. חֲלִיפוֹת. Der Ausdruck scheint allgemeinerer Bedeutung zu sein und kommt außer hier nur a. d. a. St. bei Sacharja vor. — מַעֲטָפוֹת (eigentlich Hüllen von עָטַף operire) werden nur hier genannt. Das Wort bezeichnet im Arabischen die zweite, weitere, längere und mit Aermeln versehene tunica, welche der römischen stola, dem vorzugsweisen Frauengewande, entspricht. — מִטְפַּחַת von טפח expandere (Jes. 48, 13) ist der große, weite Ueberwurf, Shawl (Rut 3, 15, wo das Wort allein außer hier vorkommt). חָרִיט kommt nur noch 2 Kön. 5, 23 vor, aus welcher Stelle man sieht, daß es einen Sack oder eine Tasche, die zum Geldtragen dienen kann, bedeutet. — גִּלְיֹנִים sollen nach Sept. u. a. διαφανῆ Λακωνικά sein, d. h. lacedämonische Gaze- oder Florkleider, welche den Körper mehr enthüllen als verhüllen. Aber גִּלָּיוֹן ist Kap. 8, 1 die glatte polirte Tafel. Dergleichen diente als Spiegel, da die Alten Glasspiegel nicht kannten. Daß solche Spiegel in Form von kleinen, in einen Ring gefaßten Platten noch heute getragen werden, versichern Reisende. Vgl. Herzog, R.-E. XIV, S. 666. — סְדִינִים sind σινδόνες, d. h. Kleider aus σινδών, der feinen, indischen Leinwand. Ob Unterkleider (Hemden), oder eine Art leichter Ueberwurf gemeint sind, ist streitig. Das Wort findet sich noch Richt. 14, 12 f.; Sprüche 31, 24. — צְנִיפוֹת (von צָנַף tegere, velare) sind die Kopfbinden, Turbane. Das Wort kommt noch vor Kap. 62, 3; Hiob 29, 14; Sach. 3, 5. — רְדִיד (von רָדַד breiten, unterbreiten, ausbreiten Kap. 45, 1; Ps. 144, 2; 1 Kön. 6, 32) ist der weite, auch die übrigen Kleider deckende Schleier (arab. ridâ, ridât) Hohel. 5, 7. — Aber nicht blos alle תִּפְאֶרֶת (V. 18) soll genommen, es soll auch schlimmer Ersatz dafür gegeben werden. Für בֹּשֶׂם (das Produkt der Balsamstaude בֶּשֶׂם, vergl. 2 Mos. 30, 23; Ezech. 27, 22; 1 Kön. 10, 10) soll gegeben werden מַק. Dieses Wort findet sich nur noch Kap. 5, 24 (wo es übrigens מַק geschrieben wird, ohne daß dies für die Bedeutung einen Einfluß hat, vergl. Olshausen S. 266). Die Wurzel ist מָקַק diffluere, von eiternden Wunden, z. B. Ps. 38, 6. מַק scheint also vielmehr Eiter als den trocknen Moder zu bedeuten. — An die Stelle der חֲגוֹרָה (Schürze 1 Mos. 3, 7; Gürtel Jes. 32, 11; 1 Kön. 2, 5) soll ein Strick treten. Das Wort ist ἅπ. λεγ. Ueber die Bedeutung ist Streit. Die einen leiten es ab von נָקַף percutere (Jes. 10, 34; 17, 6) und nehmen es in der Bedeutung vulnus (so der Chald. und die meisten jüdischen Ausll.). Aber diese Bedeutung paßt nicht recht in den Zusammenhang. Besser leitet man es ab von נָקַף = circuire, gyrare, kreisen, sich umdrehen (vgl. Kap. 29, 1; Hiphil הִקִּיף). נִקְפָּה wäre also Femininform von נֶקֶף oder נֹקֶף = Umdrehung, resp. das durch Umdrehung entstandene (vgl. Olshausen §. 137). Delitzsch leitet es ab von קָפָה contorquere, welches aber im biblischen Sprachgebrauch nicht vorkommt. Letzterer kennt nur קָפָא sich zusammenziehen, gerinnen. — Statt des künstlichen Lockenwerkes (מִקְשֶׁה, welches ἅπ. λεγ. ist und zu מַעֲשֶׂה im Appositionsverhältniß steht [vgl. m. Gr. §. 66], ist synonym mit מִקְשָׁה 2 Mos. 25, 18. 31, 36; Jer. 10, 5 opus tornatile, gedrehte, gedrechselte Arbeit) soll eine Glatze (vgl. 2 Kön. 2, 22, für Weiber aber ist die Glatze doppelt schimpflich), und statt des Prachtmantels soll Sack-Umgürtung gegeben werden. פְּתִיגִיל ἅπ. λεγ. ist von ungewisser Ableitung und Bedeutung, indem die Ausll. zwischen der Ableitung von פָּתַג amplum esse mit Zusatzsilbe ־יל (wie כַּרְמִיל von כֶּרֶם) und von פְּתִי Weite, גִּיל Festfreude, und der Bedeutung fascia pectoralis (Vulgata) und „weiter Mantel" schwanken, doch so, daß die sprachlichen und hermeneutischen Gründe für letzteres überwiegen. Auch מחגרת ist ἅπ. λεγ. Die Umgürtung mit dem Sacke wird bekanntlich als Zeichen der tiefsten Trauer und Demüthigung oft genannt: 1 Mos. 37, 34; Jes. 15, 3; 22, 12; Jer. 6, 26 u. ö. — Den Schluß dieser traurigen Tauschbestimmungen macht der Satz „Brandmal für Schönheit". Die Worte befremden. Sie erscheinen abgerissen und unsymmetrisch. Denn es fehlt וְ, welches alle vorhergehenden Glieder verbindet, und so steht dieses kleine Satzglied selbständig und durch die Inversion (das zu Gebende steht voran) ungleichartig allem Vorhergehenden gegenüber. Mir kommt es nun vor,

als habe der Prophet sich an eine Gesetzesstelle erinnert, in welcher auch eine Reihe von Tausch- oder Vergeltungsbestimmungen mittelst der Präposition תַּחַת gegeben wird. Es ist dies die Stelle 2 Mos. 21, 23—25. Unter diesen Bestimmungen kommt nun auch vor כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה Brandmal für Brandmal. Der Prophet hatte aber nicht vom jus talionis zu reden, also galt für ihn nicht das idem per idem oder idem pro eodem. Er redet von der Vergeltung, die den gottlosen Töchtern Zions droht. Unter dem, was ihnen genommen werden soll, hatte er die Schönheit, die unmittelbare Naturgabe, die für das Weib vom höchsten Werthe ist, noch nicht genannt. Er hatte bisher von lauter Kunstprodukten geredet. Da nun יְפִי die Schönheit heißt (bei Jesaja nur noch Kap. 33, 17), so konnte er leicht darauf kommen, in כְּוִיָּה gleichsam einen passenden Reim auf יְפִי zu finden. Aber nicht כְּוִיָּה selbst reimt sich, sondern ein damit stammverwandtes Wort, eigentlich die einfache Maskulinform davon כְּוִי, welches aber nur in der kontrahirten Form כִּי (vgl. אִי, עִי, צִי, רִי Olshausen §. 152 b) scheint gebräuchlich gewesen zu sein. So erklärt sich auch die Inversion. Denn so wie die Worte bei Jesaja jetzt stehen, sehen sie den Worten in der Exodus-Stelle am ähnlichsten, ähnlicher als wenn es hieße תחת יפי כי. In den alttestamentlichen Schriften kommt כִּי oder כְּוִי (welches letztere Böttcher, Exeg. kritische Aehrenlese S. 29 a. u. St. wieder herstellen will) nicht mehr vor. Das Wort stammt von der radix כָּוָה „brennen", und bedeutet wie כְּוִיָּה und wie das arabische kej das eingebrannte Mal, *στίγμα*. Wenn nun auch nicht nachgewiesen werden kann, daß es Sitte gewesen sei, die Gefangenen durch eingebrannte Male zu zeichnen, so thut das gar nichts zur Sache. War es doch auch nicht Sitte, ihnen Eiter statt des Balsams vorzuhalten. Man muß dergleichen Züge in poetischer Rede nicht pressen. Genug wenn der Gedanke an sich einen passenden Sinn gibt. Ich glaube deshalb, daß man von der konstatirten Bedeutung „Brandmal", durch welche ein sehr drastischer Gegensatz gegen „Schönheit" angedeutet wird, nicht abzugehen und also auch nicht mit Knobel selbstzugefügte „Ritzungen oder Zerkratzungen" unter כִּי zu verstehen braucht.

4. **Deine Männer — unsere Schande.** Kap. 3, 25—4, 1. Aber das Elend der Töchter Zions ist noch nicht erschöpft. Noch Schlimmeres soll ihnen widerfahren. Sie sollen auch der Männer beraubt werden. Aus dem Singular-Suffix V. 25 sieht man, daß der Prophet nun Zion selbst anredet, also nicht mehr blos die בְּנוֹת צִיּוֹן V. 16, sondern die בַּת צִיּוֹן. Der Verlust der Kleiderpracht ist nicht so zu verstehen, als ob nur die Luxusgegenstände den Zionitinnen genommen werden sollten. Man sieht ja aus V. 25, daß der Schlag ein allgemeiner, alle treffender sein wird. Also werden alle darunter leiden, nur die reichen und vornehmen Weiber am meisten. Aber der Verlust der Männer wird alle gleichmäßig betreffen. Deswegen eben spricht der Prophet jetzt nicht mehr die Töchter, sondern die Tochter Zion an. מְתִים scheint nicht den Begriff der Kraft und Mannhaftigkeit zu involviren. Denn es steht gern, wo dem Subjekte „Mann" ein Prädikat der Geringheit und Niedrigkeit beigelegt werden soll: מְתֵי מִסְפָּר 1 Mos. 34, 30 u. ö. מ' מְעַט 5 Mos. 26, 5; 28, 62. מ' שָׁוְא Ps. 26, 4; Hiob 11, 18. מ' אָוֶן Hiob 22, 15. מ' רָעָב Jes. 5, 13 und Jes. 41, 14 steht מְתֵי יִשְׂרָאֵל geradezu parallel mit תּוֹלַעַת יַעֲקֹב. Es steht also im Gegensatze zu גְּבוּרָתֵךְ und bezeichnet nicht die Mannheit mit Emphase, sondern nur männliche Individuen schlechthin (Leute). גְּבוּרָה (ein Wort, das sonst bei Jesaja öfter vorkommt: Kap. 11, 2; 28, 6; 63, 15 u. ö.) steht nur hier in konkreter Bedeutung = Mannschaft. Denn Jer. 49, 35 ist kein Grund vorhanden, es in einer andern als der gewöhnlichen abstrakten Bedeutung (Kraft) zu nehmen. Vgl. m. Gr. §. 59, 1. — ואנו וגו' V. 26. אָנָה seufzen, stöhnen kommt nur hier und Kap. 19, 8 vor, wo es auch mit אבל zusammensteht. Letzteres Wort ist überhaupt häufiger und kommt auch bei Jesaja öfter vor: Kap. 24, 4. 7; 33, 9; 66, 10. Die meisten Ausll. übersetzen: „und es stöhnen und klagen ihre Thore." Dabei wird פֶּתַח personifizirt und zugleich metonymisch für die im Thore Versammelten genommen, was allerdings sprachlich wohl möglich ist. Aber ich möchte dagegen dreierlei einreden: 1) fällt auf, daß dann nicht שַׁעַר steht. Denn פֶּתַח ist nur die Thoröffnung (daher so oft פתח השער Jos. 20, 4; Richt. 9, 35. 44; 2 Sam. 10, 8; Jer. 1, 15; 19, 2; Sprüche 1, 21 u. ö.), das Thor aber in der umfassenden und zugleich emphatischen Bedeutung ist immer שַׁעַר. 2) Fällt nach dieser Erklärung auf, daß hier plötzlich von den Frauen abgelenkt und von der Gesammtheit des Volkes gesprochen wird. Denn die Thore repräsentiren doch nicht die Frauen allein, sondern das ganze Volk, weshalb auch Drechsler mit Recht darauf aufmerksam macht, daß durch diese Erklärung „etwas Schwankendes in den Gedankenzusammenhang" komme. 3) Steht פֶּתַח fast unzählige Male als Acc. localis auf die Frage wo? oder wohin? ohne Präposition. Vgl. die Wörterbb. und Konkordanzen. Es liegt deshalb sehr nahe zu übersetzen: und sie (nämlich die Weiber) stöhnen und seufzen an ihren Thoren. Da erwarteten sie, da empfingen sie die traurige Botschaft. Das Suffix in פתחיה geht natürlich auf das im vorherigen Verse angeredete Zion zurück. Die folgenden Worte sind dunkel. וְנִקָּתָה, sowie es dasteht, kann nichts anderes sein als 3. Person Fem. Perf. Niph. von נָקָה purum esse. Niphal kommt häufig vor in der Bedeutung „culpa vacuum, immunem esse", was hier keinen Sinn gibt. Hier kann purificari nur bedeuten „ausgefegt, ausgeräumt, entleert, verödet werden".

In diesem Sinne kommt aber das Wort nicht mehr vor, nur Sach. 5, 3 kann einigermaßen verglichen werden. Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 503) übersetzt: auf das Kahle, die kahle Erde hin, sitzt sie. Aber נִקָּתָה ist weder Partizipial- noch Nominalform. Uebersetzen wir nun: „und sie ward entleert, verödet, zur Erde sitzt sie“, — so müssen wir zuerst in Betreff der Konstruktion bemerken, daß Drechsler Recht hat, wenn er die beiden Verba verbindet, in der Weise, daß das erste dem Sinne nach eine adverbiale Bestimmung zum andern enthält: und verödet sitzt sie zur Erde (vgl. m. Gr. §. 95, g, Anm. und 1 Sam. 20, 19; Hiob 32, 22; Jes. 47, 1. 5). Das Zur-Erde-sitzen ist Gestus der Trauernden: Kap. 47, 1; Hiob 2, 13; Klagel. 2, 10. — Das Subjekt von נקתה sowie von תשׁב ist Zion, auf welches sowohl das Suffix von פתחיה als von גבורתך und מתיך sich bezieht. Also wenn die Witwen Zions an den Thoren weinen, dann erscheint Zion selbst als verödet und liegt zu Boden. Doch gestehe ich, daß diese Erklärung, obwohl sie dem vorhandenen Texte sich anpaßt, doch nicht recht befriedigt. Vielleicht ist in נִקָּתָה der Text korrupt. — Jedenfalls ist nach V. 25 großer Mangel an Männern. Das war für das hebräische Weib das größte Unglück. Denn in seinen ältesten Theilen kennt das Alte Testament kein anderes wahrhaftes Leben als das auf dieser Erde und also auch kein anderes Fortleben nach dem Tode als in den Kindern. Kinderlos sein war also soviel als der Fortdauer nach dem Tode beraubt sein. Es entsprach dem Verdammtsein im Neuen Bunde. Es sind also keineswegs blos physische Gründe, welche den Ehestand als dringendstes Bedürfniß erscheinen ließen. Sieben Weiber nun (man beachte die heilige Zahl), heißt es hier, werden einen Mann ergreifen und unter Verzicht auf Nahrung und Kleidung sich nur das Recht erbitten, seine Gattinnen zu heißen. רק יקרא וגו'. Sowie der Tempel das Haus heißt, welches den Namen Jehova's trägt (Jer. 7, 10), ohne daß doch der Tempel so heißt wie Jehova selbst, sondern er heißt nur Jehova's Tempel, so heißen auch bei den Hebräern die Weiber nicht wie ihre Männer — das hieße unsere moderne Sitte auf das Alterthum übertragen — sondern der Name des Mannes wird über ihnen genannt, wenn sie dieses oder jenes Mannes Weib genannt werden. Vergl. Sarai, das Weib Abrahams 1 Mos. 12, 17; Rahel, das Weib Jakobs 1 Mos. 46, 20. — Gesenius citirt die von Grotius zuerst beigebrachte schöne Parallele aus Lucan. Pharsal. II, 342:

> .... da tantum nomen inane
> Connubii. Liceat tumulo scripsisse: Catonis
> Marcia.....

אָסַף in der Bedeutung „auferre, demere“ wie Kap. 16, 10; 57, 1. — Als Parallele des Ausdruckes vgl. auch Sach. 8, 23. — Die Kapiteleintheilung ist hier offenbar unrichtig. Daß man die Worte „und es werden sieben Weiber einen Mann ergreifen u. s. w.“ zum vierten Kapitel gezogen hat, ist, wie schon z. B. Vitringa bemerkt, deswegen geschehen, weil man unter den sieben Weibern die septem gratiae spiritus sancti (Kap. 11, 1. 2) — so Hieronymus und Cyrillus — oder die gläubigen Frauen, unter dem einen Mann aber Christus, den צֶמַח י' (V. 2), verstanden hat.

C. Die zweite prophetische Leuchte, welche im Lichte der herrlichen Gottesfrucht der Endzeit die schlimmen Früchte der Gegenwart erkennen lehrt.

Kap. 4, 2—5, 30.

1. Die zweite prophetische Leuchte und die von ihr gezeigte herrliche Gottesfrucht der Zukunft.

Kap. 4, 2—6.

2 An jenem Tage wird das Gesproß Jehova's zur Zierde und Ehre, und die Frucht des
3 Landes zur Pracht und Herrlichkeit werden für die Geretteten Israels. *Und soll geschehen:
wer übrig ist in Zion und noch vorhanden in Jerusalem, soll heilig heißen, — ein jeder, der
4 eingeschrieben ist zum Leben in Jerusalem, *wenn der Herr abgewaschen hat den Schmutz der
Töchter Zions und weggespült die Blutschulden Jerusalems aus ihrer Mitte durch einen Wind
5 des Gerichtes und Wind der Sichtung. *Und Jehova schafft über jeglicher Wohnung des
Berges Zion und über ihren Versammlungen eine Wolke des Tages und Rauch samt dem
6 Schein flammenden Feuers bei Nacht, denn über allem Herrlichen soll Schirm *und Hütte
sein zum Schatten des Tages vor der Hitze und zur Zuflucht und Bergung vor Unwetter und
vor Regen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zu eben der Zeit, nämlich zu der Zeit, auf welche der parallele Abschnitt Kap. 2, 2—4 hinweist, werden die Erretteten Israels einer Herrlichkeit theilhaftig werden, welche sich als Frucht des von Jehova selbst im Lande gewirkten Lebens erweisen wird (V. 2). Infolge davon sollen alle, die noch übrig sind in Jerusalem, heilig heißen, alle deren Namen eingeschrieben sein werden ins Buch des

Lebens (V. 3). Uebrig aber sind die, welche noch vorhanden sein werden, wenn aller sittliche Schmutz und alle Blutschuld Jerusalems durch den Sturmwind des göttlichen Gerichtes wird weggefegt sein (V. 4). Dann wird Jehova auch über jedem einzelnen Haus und über der versammelten Gesammtheit der Bewohner Jerusalems wie einst über der Hütte des Stiftes bei Tage mit der Wolke, bei Nacht mit Rauch und Feuerschein schweben (V. 5), denn die Gegenwart der Herrlichkeit Jehova's soll zugleich Schutz und Schirm sein vor jeglicher Anfechtung (V. 6).

2. Ich betrachte diesen Abschnitt als dem Abschnitt Kap. 2, 2—4 parallel stehendes Glied. Wie dieser versetzt er uns in die Endzeit, wie dieser stellt er uns die Herrlichkeit vor Augen, deren Israel dann theilhaftig werden soll. Nur findet der Unterschied statt, daß, während Kap. 2, 2—4 die äußere Höhe und Erhabenheit Zions als des alle Völker beherrschenden Mittelpunktes schildert, Kap. 4, 2—6 mehr die innere Herrlichkeit Zions als des nunmehr gereinigten und geheiligten beschreibt. Denn der Sturmwind des Gerichtes hat alle sittlich unreinen, ungöttlichen Elemente weggefegt. Was noch von persönlichem Leben in Zion ist, das ist Gottessproß, und also muß auch was das Land hervorbringt, herrliche Gottesfrucht sein. Und wie in der Wüste die Wolke bei Tag und der Feuerschein bei Nacht über der Hütte des Stifts gewesen war, so soll nun jedes einzelne Haus in Israel und die Versammlung im ganzen als heilige Wohnstätte Jehova's gekennzeichnet werden durch die herrlichen Zeichen seiner alle feindlichen Stürme abwehrenden Gegenwart. Dies ist die zweite prophetische Leuchte, mit welcher der Prophet, gleichsam seinen Arm weit ausstreckend, die ferne Zukunft erhellt. Aber wie er Kap. 2, 5—4, 1 die dazwischen liegende Gegenwart (wir fassen aber als Gegenwart alles, was jener Endzeit vorangeht) in das Licht jenes prophetischen Wortes Kap. 2, 2—4 stellt und auf diese Weise die ungeheure Differenz zwischen Gegenwart und Zukunft zum Bewußtsein bringt, so thut er auch hier. Ich bin also der Ansicht, daß Kap. 5 zu Kap. 4, 2—4 in demselben Verhältniß der Unterordnung steht wie Kap. 2, 5—4, 2 zu Kap. 2, 2—4. Daß Kap. 5 nicht selbständig, sondern integrirender Theil der Kap. 2, 1 beginnenden Weißagung sei, haben schon Forerius, Vogel, Döberlein, Jahn, Hitzig, Ewald (vgl. Caspari, Beitr. S. 234) behauptet. Ich behaupte dasselbe, nur motivire ich diese Behauptung anders als jene. Wenn man freilich mit Caspari (a. a. O. S. 300) annimmt, die Stelle Kap. 2, 2—4 „sei nicht im eigentlichen Sinne Verheißung; sie werde von Jesaja als eine Israel durch einen andern Propheten gegebene Verheißung zu dem Zwecke, die Ermahnung und Rüge in Kap. 2, 5—8 an sie anzuknüpfen, wiederholt, angeführt, rezitirt", — dann freilich muß man Kap. 4, 2—6 als die zu dem Abschnitt Kap. 2, 5—4, 1 gehörige Verheißung ansehen. Aber jene Annahme Caspari's ist so unnatürlich als möglich. Die herrlichen Worte Micha's sollen keine Verheißung sein? Sie sind es aber an sich. Dies kann nicht bestritten werden. Sie sollen nur zum „Ausgangs- und Anschließungspunkte" dienen. Das müßte angedeutet sein. Dann müßte Jesaja sie in einer Form dargeboten haben, aus welcher sofort erkennbar wäre, daß er sich der Worte nur als Einleitung zu seiner eigentlichen Rede bediene. Sie müßten von der Rede Jesaja's getrennt und etwa in historisch referirender Darstellung als Citat ausdrücklich bezeichnet sein. Dies ist aber nicht der Fall. Jesaja macht die Worte ganz zu seinen eigenen. Daß sie von einem andern entlehnt sind, sagt er nicht; der Kundige weiß es und zieht seine Schlüsse daraus, aber dies ist Nebensache. Hauptsache ist, daß der Herr so gesagt hat und deswegen darf auch Jesaja die Worte brauchen und seine Rede darauf stützen. — Es ist klar wie der Tag und unwidersprochen, daß Jesaja von Kap. 2, 2 bis Kap. 4, 1 die falschen Höhen menschlicher Herrlichkeit im Lichte der wahren Gotteshöhe zeigt. Eben so klar aber scheint es mir auch zu sein, daß Jesaja in Kapp. 4 u. 5 gleichsam den Stand der Früchte auf dem Herzensacker des gegenwärtigen Israels im Lichte des Früchtestandes betrachtet, welcher in der Endzeit auf dem Boden des gerichteten und gereinigten Israel vorhanden sein wird. Denn Kap. 4, 2 sind doch offenbar צֶמַח und פְּרִי הָאָרֶץ die Hauptbegriffe. Diese beiden werden herrlich sein. V. 3 aber wird dies erklärt: alle, die dann noch übrig sind in Zion, werden **heilig** heißen, weil ja der Gerichtssturm allen Unrath und alle Schuld aus Zion entfernt hat. Dann wird auch jeder Einzelne und die Gesammtheit eine ebenso heilige und dadurch gesicherte Wohnstätte Jehova's sein wie dereinst die Hütte des Stifts gewesen ist. Also redet der Prophet Kap. 4, 2—6 freilich auch von einer Herrlichkeit, aber von einer andern als Kap. 2, 2—4. An letzterer Stelle hat er mehr diejenige Herrlichkeit im Auge, welche Israel in jener Zeit **nach außen** hin entfalten wird: es wird als die einzige Höhe der Erde weithin leuchten und alle Völker werden zu dieser Höhe strömen. Kap. 4, 2 ff. aber redet er von derjenigen Herrlichkeit, welche mit der Heiligkeit identisch ist, den Begriff „heilig" in dem Sinne von sanctus und sacer genommen, diese Herrlichkeit ist aber zunächst eine innerliche. Aber wie jene äußere Herrlichkeit die innerliche voraussetzt, was Kap. 2, 3 durch das מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וגו' angedeutet ist, so kann auch die innere Herrlichkeit nicht ohne die äußere bleiben, was Kap. 4, 2 ff. durch das „zur Zierde und Ehre, zur Pracht und Herrlichkeit" (V. 2) und durch V. 5 u. 6 deutlich genug gesagt ist. Wenn wir nun Kap. 5 von einem Weinberge lesen, der Herlinge trägt statt Trauben, und wenn dies V. 7 ausdrücklich dahin gedeutet wird, daß Jehova auf dem Herzensacker Israels statt Recht und Gerechtigkeit Blutvergießen und Wehegeschrei gefunden habe, und wenn dann diese schlimme Frucht in dem 6fachen Wehe noch näher charakterisirt wird, können wir dann im

mindesten zweifeln, daß der Abschnitt, welcher von den schlechten Früchten der Gegenwart handelt, zu dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt von den herrlichen Früchten der Endzeit in demselben Verhältniß steht, in welchem der Abschnitt von den falschen Höhen (Kap. 2, 5—4, 1) zu dem ihm unmittelbar vorangehenden Abschnitt von der rechten Gotteshöhe sich befindet? Ich glaube, man würde nie daran gezweifelt haben, wenn nicht Kap. 5 so selbständig, so eigenartig, so in sich abgeschlossen und abgerundet aufträte, wenn nicht Kap. 5, 1 auf einmal ein ganz anderer Ton (ich möchte sagen: der Parabelton) angeschlagen würde. Aber wir dürfen über der Verschiedenheit der Form die Verwandtschaft des Inhalts nicht übersehen. Diese Verwandtschaft wird sich uns bei der Betrachtung des Einzelnen noch deutlicher herausstellen. Auf eins aber müssen wir hier schon aufmerksam machen: wie von Kap. 2, 5—4, 1 der äußere Verfall als Symptom und Folge des inneren erscheint, so in Kap. 5 der innere Verfall als die Wurzel, aus welcher mit unabwendbarer Nothwendigkeit der äußere sich entwickelt. Demnach stehen die beiden beherrschenden Stücke Kap. 2, 2—4 und Kap. 4, 2—6 in einem analog umgekehrten Verhältniß wie die von ihnen beherrschten Abschnitte Kap. 2, 5—4, 1 und Kap. 5. — Endlich sei hier noch bemerkt, was wir später gleichfalls noch im einzelnen nachweisen werden, daß in Kap. 4, 2—6 allerdings auch einzelne Rückblicke oder Rückbeziehungen auf das Vorhergehende (vgl. z. B. V. 4) vorkommen. Dies kann ja gar nicht anders sein, da ja Kap. 4, 2—5, 30 die zweite organische Hälfte des großen zweiten Portales der Jesajanischen Weißagung ist. Aber diese Wahrnehmung hindert uns nicht im geringsten zu behaupten, daß der Abschnitt Kap. 4, 2—6 der Hauptsache nach vorwärts schaut und nicht rückwärts.

3. **An jenem Tage — Wind der Sichtung.** V. 2—4. Mit den Worten „an jenem Tage" weist der Prophet auf באחרית הימים Kap. 2, 2 zurück. Denn nach allem, was wir soeben dargelegt haben, steht Kap. 4, 2—6 dem Abschnitt Kap. 2, 2—4 zeitlich und sachlich parallel. In dieser Endzeit also — sie mag seit Christi Geburt begonnen haben, aber vollendet ist sie nicht, sie vollendet sich stufenweise durch manche Hebung und Senkung hindurch — wird צמח י׳ und פרי הארץ zu Zierde und Ehre, Pracht und Herrlichkeit werden den Erretteten Israels. Was ist צֶמַח י׳? Das Wort צֶמַח ist germinatio, das Sprossen, und bezeichnet zunächst nicht einen einzelnen Sproß, sondern das Sprossen überhaupt und die Gesammtheit alles Sprossenden. So heißt es 1 Mos. 19, 25: „Gott kehrte diese Städte um und den ganzen כִּכָּר und alle Einwohner der Städte und alles dem Erdboden Entsprossene" (וְצֶמַח הָאֲדָמָה). So lesen wir ferner Ezech. 16, 7: „tausendfach wie das Gesprosse des Feldes (כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה) d. i. wie die Vegetation des Feldes habe ich dich gemacht". Ferner Hos. 8, 7: „denn Wind säen sie und Sturm werden sie ernten; Halmfrucht wird ihm nicht, Frucht (צֶמַח), die kein Mehl geben wird. Vielleicht gibt sie es; Fremde werden's verschlingen". Dieselbe Bedeutung hat צֶמַח auch Jes. 61, 11; Ps. 65, 11. Ezech. 17, 9. 10 waltet die abstrakte Bedeutung „germinatio" vor. Wenn wir nun aber Jer. 23, 5 und 33, 15 vergleichen, so finden wir, daß dort צֶמַח צַדִּיק eine einzelne Persönlichkeit bedeutet, denn es heißt: „ich werde dem David erwecken einen gerechten Sproß, und er wird herrschen als König und wird wohl fahren und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande; in seinen Tagen wird Juda errettet werden" u. s. w. Man beachte die Singulare nach Zemach. Ebenso Jer. 33, 15. Bei Sacharja aber vollends finden wir צֶמַח zum nomen proprium geworden. „Siehe, ich bringe meinen Knecht Zemach" lesen wir Kap. 3, 8. Und Kap. 6, 12: „Siehe ein Mann, Zemach mit Namen, und unter ihm soll es sprossen und er wird bauen den Tempel Jehova's". Stimmen wir nun gleich den Auslegern bei, welche das bei Jeremia und Sacharja ohne allen Zweifel den Messias bezeichnende Zemach auf unsere Stelle als die Grundstelle zurückführen, so kann doch nicht auch der Schluß gebilligt werden, daß das Wort a. u. St. in derselben Bedeutung zu nehmen sei wie bei Jeremia und Sacharja. Denn a. u. St. soll offenbar ein Zustand, ein habitus, nicht eine Persönlichkeit geschildert werden. Dem צמח י׳ steht gegenüber פְּרִי הָאָרֶץ. Dies ist ein so allgemeiner und umfassender Ausdruck, daß man unmöglich irgend eine Einzelfrucht, und wäre sie auch die edelste, darunter verstehen kann. Die Stellen Kap. 11, 1. 10; 53, 2 widersprechen dem nicht. Denn gerade an diesen Stellen wird der Messias nicht als die Frucht des Landes (oder der Erde) überhaupt, sondern als Schößling aus der Wurzel Isai's bezeichnet. פְּרִי הָאָרֶץ in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit kann nur die Produkte des Landes (nicht der Erde, denn es ist nach dem Zusammenhang nur von Israel die Rede) überhaupt bezeichnen. Dann stehen sich also gegenüber Jehova-Gewächs und Landesgewächs, geistliche und leibliche Früchte, die Produkte des himmlischen und des irdischen Lebens. Was sind aber die Produkte des himmlischen, geistlichen, göttlichen Lebens? Dies sagt uns, scheint mir, Jesaja selbst Kap. 61, 11: „Denn wie das Land hervorbringt sein Gewächs und wie ein Garten hervorsprießen läßt sein Gesäme, so wird der Herr Jehova hervorsprießen lassen Gerechtigkeit und Preis vor allen Völkern". Also „ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος" (Phil. 4, 8, und sollte nicht Paulus Jes. 61, 11 hier vor Augen gehabt haben?), das ist צֶמַח י׳. Das ist die Gottesfrucht, ihr steht gegenüber die Landesfrucht: alles, was das Land an leiblichem Leben in allen Reichen der Natur hervorbringt. Also umfaßt צמח י׳ das ganze Gebiet des freien, bewußten, persönlichen Lebens, alles was Ausfluß der göttlichen

נִשְׁמַת חַיִּים ist (1 Mos. 2, 7), während פְּרִי הָאָ' das gesammte unpersönliche, leibliche Leben, alles, was „Hervorbringung der Erde" ist (1 Mos. 1,12 ff.), bezeichnet. Ist dies an unserer Stelle der Sinn von צֶמַח ר', so kann sich weiterhin dieser allgemeine Begriff gar wohl verdichten und zum Begriffe einer bestimmten Persönlichkeit gleichsam krystallisiren. So hat sich ja auch der Begriff des Weibessamens von seiner ursprünglichen Allgemeinheit und Unbestimmtheit aus (1 Mos. 3, 15) im Bewußtsein des gläubigen Israel allmählich zum Begriffe einer bestimmten Persönlichkeit verdichtet. Ich kann demnach denen nicht beistimmen, welche צמח ר' vom Messias allein verstehen (so viele jüdische und christliche Ausleger), oder von der Kirche allein (so Hieronymus: nomen Christianum), oder vom Volke Israel allein (so Knobel, der צמח ר' mit מַטַּע ר' verwechselt), oder von Christus und der Kirche (so Zwingli: competit utrumque epitheton germini Christo et ejus corpori ecclesiae). Hofmann's Erklärung (Schriftbeweis II, 2, S. 503 f.): „was Jehova wachsen läßt und das Land hervorbringt, stellt der Prophet den tausenderlei Erzeugnissen menschlicher Kunst entgegen, mit welchen sich die vorher, namentlich an den Frauen, gerügte Ueppigkeit schmückt", scheint mir den Begriff צמח ר' zu enge und zu wenig in seinem Unterschiede von פרי הא' sowie zu sehr mit Beziehung auf Kap. 3, 16 ff. zu fassen. — Also die gesammten Produkte des geistlichen wie leiblichen Lebens werden so beschaffen sein, daß die Geretteten Israels dadurch hoch geehrt und verherrlicht werden (צְבִי Kap. 13, 19; 23, 9; 24, 16; 28, 1. 4. 5). Das, was in Jehova selbst seinen unmittelbaren Lebensgrund hat, was Frucht seines Geistes ist (Gal. 5, 22), muß doch dem zur Ehre gereichen, in dem es zur Erscheinung kommt (vgl. Röm. 2, 7 ff.). Anderwärts (Kap. 28, 5) lesen wir, daß Jehova selbst „zur Ehrenkrone und zum Prachtdiadem sein wird dem Rechte seines Volkes". Beides kommt auf dasselbe hinaus. Denn wo Jehova ist, da ist er auch mit seinem Leben und mit seiner Kraft, und wo er lebt und wirkt, da schafft er Herrliches. Aber auch die Frucht der Erde muß da, wo der Herr allein das Prinzip des geistigen Lebens sein wird, selbst herrlich und denen, die sie besitzen, eine Ursache gleichsam von paradiesischer Herrlichkeit werden. Es wird eben alles neu werden: Leib und Seele, Natur und Geschichte, Himmel und Erde. פרי הארץ (oder הָאֲדָמָה) bezeichnet nie etwas anderes als die Produkte des Bodens. Der Ausdruck findet sich häufig im Pentateuch (1 Mos. 4, 3; 3 Mos. 25, 19; 4 Mos. 13, 20. 26), am häufigsten im Deuteron. (Kap. 1, 25; 7, 13; 26, 2. 10; 28, 4. 11. 18 u. ö.). Außerdem nur noch Jer. 7, 20 und Ps. 105, 35. גאון und תפארת stehen nebeneinander nur noch Kap. 13, 19. Aber alle diese Pracht und Herrlichkeit wird nur für die „Entronnenschaft Israels" (פְּלֵיטָה abstr. pro concr. vgl. Kap. 3,25; 10,20; 15,9; 37,31 f.; m. Gr. §. 59, 1) vorhanden sein. Es ist dies der bei Jesaja so häufige Begriff, den er anderwärts als „Rest" oder „Ueberbleibsel" (נִשְׁאָר, נוֹתָר, שְׁאֵרִית, שְׁאָר vergl. V. 3; Kap. 6, 13; 10, 20—22; 11, 11. 16; 28, 5; 37, 31 f.; 46, 3) bezeichnet und welcher aussagt, daß nicht ganz Israel, sondern nur der nach den Gerichten und der Sichtung übrigbleibende Rest des Heiles wird theilhaftig werden. — Daß die Herrlichkeit, von welcher V. 2 redet, auf innerer Reinheit und Makellosigkeit, auf jener Lichtnatur, welche das Kleid Gottes genannt wird (Ps. 104, 2), beruhen werde, sagt V. 3 ausdrücklich. Es enthält also dieser Vers eine nähere Bestimmung zu V. 2. Das „Uebriggelassene" (נִשְׁאָר vergl. Kap. 37, 31) und „Uebriggebliebene" (נוֹתָר vergl. Kap. 7, 22 und Delitzsch z. u. St.) in Zion und Jerusalem (vgl. zu Kap. 2, 3) soll heilig heißen, d. h. nicht blos sein, sondern auch als solches erkannt und benannt werden. Niph. נֶאֱמַר ist jesajanisch. Es findet sich in keinem Buche des Alten Testamentes verhältnißmäßig so oft als bei unserm Propheten: Kap. 19, 18; 32, 5; 61, 6; 62, 4 (bis). Diese Heiligkeit, welche nach Ps. 93, 5 dem Hause Gottes ziemt, ist jedenfalls als eine sowohl objektive als subjektive zu fassen. Sie schließt das „sacer" und „sanctus" in sich. Diese heiligen Menschen Gottes aber sind seine Auserwählten, in Bezug auf welche er seinen Liebesrathschluß urkundlich gemacht hat durch Eintragung ihrer Namen ins Buch des Lebens. Die Konstruktion כתוב לחיים ist zweifelhaft. כָּתַב wird in diesem Sinne sonst nie mit לְ konstruirt, wenn man nicht allenfalls Kap. 44, 5 (s. z. d. St.) vergleichen will. חיים kann abstractum (vita) oder concretum (vivi) sein, und „zum Leben" oder „zu den Lebendigen geschrieben werden" erinnert an עִם צַדִּיקִים לֹא יִכָּתֵבוּ Ps. 69, 29, oder an Jer. 22, 30, wo es heißt: „schreibt diesen Mann an עֲרִירִי, als kinderlosen". Das Buch des Lebens ist nicht das Buch, worin die zu irdischem Leben (1 Sam. 25, 29; Ps. 139, 16), sondern worin die zum ewigen Leben Bestimmten verzeichnet stehen. Was das für ein Buch sei und wie der Eintrag in dasselbe sich verhalte zur freien Selbstbestimmung des Menschen, können wir hier nicht erörtern. Zuerst wird dieses Buch genannt 2 Mos. 32, 32 u. 33. Später erwähnen es Jesaja an u. St., dann Ps. 69, 29; 87, 4—6; Dan. 12, 1. Im Neuen Testamente lesen wir davon Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Offenb. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27. Nicht unpassend hat man mit Hinweisung auf Kap. 10, 19; Ezech. 13, 9; 2 Mos. 30, 12 u. a. an die Geschlechtsregister oder Bürgerverzeichnisse der Städte erinnert, sofern die zum Leben Eingeschriebenen zugleich Bürger des Reiches Gottes und der Stadt Gottes sind (Gal. 5, 26; Hebr. 12, 22; Offb. 21, 2). — אם רחץ וגו' V. 4. Daß diese Worte nicht als Vordersatz zu V. 5, sondern als nachgestellte Zeit- und Bedingungsangabe zu V. 2 u. 3 zu betrachten sind, scheint mir aus dem Inhalte von V. 4 mit Bestimmtheit hervorzugehen. Denn allein die reinigenden und sichtenden Gerichte Gottes, die

allen Unrath wegfegen, bewirken es ja, daß in Jerusalem nur noch heiliges, göttliches Leben übrig ist. רחץ bei Jesaja nur noch Kap. 1, 16. — Der Unrath (צֹאָה bei Jesaja noch Kap. 28, 8 und 36, 12 K'ri) der Töchter Zions ist nicht nur ihre sittliche Verderbniß, sondern auch alles, was als Frucht und Beförderungsmittel derselben erscheint. Also auch der ganze Luxus-Apparat, von welchem Kap. 3, 16 ff. die Rede war. Derselbe, äußerlich betrachtet prunkvoll und glänzend, ist vom Standpunkte des Propheten aus schmutziger Unrath. Die Blutschulden Jerusalems (vgl. Kap. 1, 15; 9, 4; 26, 21; 33, 15; über den Plural vgl. m. Gr. §. 61, 2 e) rühren von dem durch die Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit der Mächtigen vergossenen unschuldigen Blute her (Kap. 1, 15 ff.). Ueber Zion und Jerusalem vgl. zu Kap. 2, 3. Das Zeitwort הֵדִיחַ kommt nur im Hiphil, bei Jesaja nur hier und außerdem nur noch Jer. 51, 34; Ezech. 40, 38; 2 Chr. 4, 6 vor. Die Bedeutung ist, wie man aus den Parallelstellen erkennt: wegschwemmen, abspülen und dadurch reinigen. Es ist also synonym mit רָחַץ. Ueber das Imperf. nach dem Perf. vgl. m. Gr. §. 88, 8. Diese Reinigung soll geschehen durch eine geistige Kraft, welche der zur Reinigung dienenden Naturkraft, dem Winde, analog ist. Wie der letztere über die Erde hinbraust und alle unreinen Dünste hinwegführt, so sollen die Gerichte Gottes über Israel ergehen, die Bösen vernichten und diejenigen, in welchen der Geist Gottes noch einen Anknüpfungspunkt findet, zur Buße treiben, also das Volk geistlich reinigen. Ich glaube deshalb nicht, daß man רוּחַ hier mit „Geist" zu übersetzen hat. Der Zusammenhang erfordert offenbar die Bedeutung „Wind". Auch Kap. 30, 27 ist רוּחַ der Hauch Gottes, wie man aus dem Gegensatze der Lippen und der Zunge (V. 26) sieht. Man vergleiche Kap. 41, 16 רוּחַ תִּשָּׂאֵם. Meier übersetzt a. u. St. „Zornhauch". In der verwandten Stelle Kap. 28, 6 scheint aber allerdings die Bedeutung „Geist" vorzuherrschen. Ob בָּעֵר mit jenem בָּעַר, welches „brennen, anzünden" bedeutet (vergl. Kap. 5, 5; 40, 16; 44, 15; 2 Chr. 4, 20; 13, 11), verwandt ist, ist zweifelhaft. Unser בָּעֵר ist wie Kap. 6, 13 im Sinne des „Ausmerzens, Wegschneidens, Wegputzens" gebraucht, in welcher Bedeutung das Wort besonders im Deuteronomium häufig vom Ausrotten der räudigen Schafe aus der heiligen theokratischen Gemeinde vorkommt (5 Mos. 13, 6; 17, 7; 19, 19; 26, 13 f. u. ö.; vgl. 4 Mos. 24, 22 u. a.). Das Wort involvirt also den Begriff der Sichtung. Nachdem durch Gericht und Sichtung die Reinigung vollzogen ist, wird für die Verhütung fernerer Verunreinigung Fürsorge getroffen dadurch, daß der Herr mit der Rauch- und Feuersäule schützend über den einzelnen Wohnungen des Berges Zion wie über der ganzen Versammlung des heiligen Volkes schwebt. Durch וּבָרָא wird also eine Ergänzung, die Kehrseite des Vorhergehenden eingeleitet. מָכוֹן (bei Jesaja nur noch Kap. 18, 4) ist sedes, habitatio parata, stabilita. Es wird fast nur vom göttlichen Wohnen gebraucht. Denn mit Ausnahme von Ps. 104, 5, wo die מְכוֹנִים (die Fundamente) der Erde genannt werden (die übrigens jedenfalls auch ein göttliches Werk sind), steht מָכוֹן nur von der irdischen (2 Mos. 15, 17 u. ö.) oder himmlischen (1 Kön. 8, 39. 43. 49 u. ö.) Wohnstätte Gottes. Man könnte deshalb versucht sein, מכון auch hier vom Tempel, als der göttlichen Wohnstätte, zu verstehen. Aber dann begriffe man das כֹּל nicht. Oder sollte dies „ganz" bedeuten, so müßte ja der Artikel stehen. Wir werden also alle auf dem Berge Zion (vgl. Kap. 2, 2. 3, Benennung der Stadt Jerusalem a potiori) befindlichen Wohnungen darunter zu verstehen haben. Diese sind eben sämmtlich auch heilige Gotteswohnungen geworden, da ihre Insassen ja selbst Gottessprossen (V. 2) sind. מִקְרָא kommt außer bei Jesaja (Kap. 1, 13 u. hier) und Nehemia (Kap. 8, 8, wo es „Vorlesung" zu bedeuten scheint) nur im Pentateuch vor und zwar mit Ausnahme von 4 Mos. 10, 2 (wo als Zweck des Gebrauchs der Trompeten die מִקְרָא הָעֵדָה convocatio coetus bezeichnet wird) stets mit קֹדֶשׁ verbunden: 2 Mos. 12, 16; 3 Mos. 23, 2 ff.; 4 Mos. 28, 18. 25 f.; 29, 1. 7. 12. Es ist also ein liturgischer Terminus und bezeichnet die Gemeindeversammlung. Es steht hier offenbar im Gegensatz zu כָּל־מְכוֹן und sagt aus, daß wie über den Wohnungen der einzelnen Familien so über der versammelten Gesammtheit des Volkes das Zeichen Jehova's schweben wird. Jedes einzelne בַּיִת, wie בֵּית יַעֲקֹב im ganzen soll heilige Hütte Gottes sein, wie es ehemals die vorbildliche Stiftshütte allein war. Schon vor dem Uebergang über das rothe Meer erschien die Wolken- und Feuersäule (2 Mos. 13, 21 f.) an der Spitze der Israeliten. Schützend trat dieselbe zwischen das israelitische und egyptische Heer (2 Mos. 14, 19 f.). Als aber die Stiftshütte vollendet war, lagerte sich die Wolken- und Feuersäule darüber (2 Mos. 40, 34 ff.). Der Ausdruck עָשָׁן wird im Pentateuch nirgends von dem wunderbaren Phänomen gebraucht. Derselbe ist hier in einer Weise eingeschaltet, daß man nicht weiß, ob er zu עָנָן oder zu נֹגַהּ ר׳ zu beziehen ist. Nach den Accenten soll ersteres geschehen. Auch sagt man, daß Rauch bei Nacht nicht sichtbar sei. Aber warum ist denn עָשָׁן dem יוֹמָם nachgesetzt? Man betrachtet die Konstruktion als Hendiadys: Wolke und Rauch = Rauchwolke, denn nicht eine gewöhnliche Dunstwolke sei es gewesen. Dies mag richtig sein. Aber der Natur der Sache nach gehört der Rauch zum Feuer. Denn es ist kein Feuer ohne Rauch, sowie kein Rauch ohne Feuer. Ich beziehe deshalb וְעָשָׁן zum Folgenden, wie auch Hengstenberg thut. Gerade als Rauch wurde die Wolke Nachts am deutlichsten sichtbar. Denn da sah man den Rauch aus dem Feuer aufqualmen und von demselben beschienen. עָנָן kommt bei Jesaja nur noch Kap. 44, 22 vor. Aber עָשָׁן braucht er öfter:

Kap. 6, 4; 9, 17; 14, 31; 34, 10; 51, 6; 65, 6. Auch נֹגַהּ, was im Pentateuch nicht vorkommt, ist jesajanisch: Kap. 50, 10; 60, 3. 19; 62, 1 coll. Kap. 9, 1; 13, 10. Ebenso kommt לֶהָבָה mit Ausnahme von 4 Mos. 21, 28, wo es aber nicht von der Feuersäule gebraucht ist, im Pentateuch nie vor. Dagegen findet sich das Wort bei Jesaja 5, 24; 10, 17; 43, 2; 47, 14. Er will dadurch andeuten, daß man sich nicht einen gleichmäßigen, ruhigen Feuerglanz, sondern bewegtes, flammendes Feuer vorzustellen habe. — כִּי עַל־כָּל־כָּבוֹד וגו׳. Ich ziehe diese Worte zum Folgenden, wie auch Hitzig thut. Die masoretische Abtheilung ist wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß der vorausgehende Satz von וּבָרָא bis לָיְלָה keinen stark markirten Ruhepunkt als Sitz des Atnach darbietet. Aber dies ist auch bekanntlich gar nicht nöthig. Vgl. V. 4 u. Kap. 5, 3. Dazu kommt noch, daß, wenn man die Worte כי על־כל־כבוד חפה vom Folgenden trennt, als Verbum ein Begriff wie „decet“ oder mindestens ein תִּהְיֶה ergänzt werden muß. Dies ist aber kaum zulässig, was auch diejenigen urgiren, welche חֻפָּה als Pual nehmen („denn alles Herrliche wird geschirmt“, Gesenius, etwas anders Knobel). Wenn der Prophet, wie gezeigt, jedes einzelne Haus als heilige Hütte Gottes betrachtet, so kann er es auch כָּבוֹד nennen, wie 2 Mos. 40, 34 f. das, was die Wohnung des Heiligthums erfüllte, כְּבוֹד ד׳ genannt wird. Vgl. zu Kap. 5, 13. Dieser כְּבוֹד ד׳ in der Wolken- und Feuersäule diente Israel einestheils zum Schutz — wie er ja zwischen die Egypter und Israel trat — anderntheils zum Führer in der Wüste. Einen Führer wird das geheiligte Israel der Endzeit nicht mehr brauchen, denn es wandert nicht mehr. Ist es doch fest gegründet auf dem heiligen Berge. Aber des Schutzes wird es noch bedürftig sein. Denn wenn auch die Mehrzahl der Völker ihm zustimmt, wird dann sofort alle Feindschaft in der Welt gegen das Heiligthum Gottes erloschen sein? Ist es nicht denkbar, daß sowohl in der Menschen- als in der Dämonenwelt noch feindselige, zum Schaden geneigte und befähigte Kräfte vorhanden sein werden? (Offenb. 20, 7 ff.). חֻפָּה kommt außer hier nur noch Ps. 19, 6 und Joel 2, 16 in der Bedeutung „Brautgemach, Brautbetthimmel“ vor. So bedeutet es denn auch hier eine schützende Decke, einen schirmenden Baldachin. Ueber סֻכָּה Hütte vgl. zu Kap. 1, 8, wo allein noch das Wort bei Jesaja vorkommt. — Die Ausdrücke צֵל מֵחֹרֶב und מַחְסֶה מִזֶּרֶם kehren Kap. 25, 4 wieder. — צֵל vgl. Kap. 16, 3; 25, 5; 30, 2; 49, 2 u. ö. — חֹרֶב Kap. 25, 5; 61, 4. מַחְסֶה Kap. 28, 15. 17. — מִסְתּוֹר (vgl. סֵתֶר זֶרֶם Kap. 32, 2 und מִסְתַּר Kap. 45, 3) ist ἅπ. λεγ. — זֶרֶם ist ein dem Jesaja im ersten Theile geläufiges Wort. Außer den bereits angeführten Stellen vgl. Kap. 28, 2 (bis); 30, 30. Außerdem nur noch Hiob 24, 8 und Hab. 3, 10. — מָטָר bei Jesaja noch Kap. 5, 6; 30, 23. —

2. Die schlimmen Früchte der Gegenwart im Lichte der herrlichen Gottesfrucht der Endzeit.

a. Die schlimmen Früchte der Gegenwart gezeigt in der Parabel vom Weinberg.

Kap. 5, 1—7.

Ich will singen von meinem Freunde! Ein Lied meines Liebsten von seinem Weinberg! 1
Einen Weinberg hatte mein Freund auf einem Hügel fetten Erdreichs. *Und er behackte und 2
entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit Edelreben, und baute mittendrin einen Thurm und auch
eine Kelter grub er darinnen, und erwartete, daß er Trauben trüge, er brachte aber Herlinge.
*Und nun, Bürger Jerusalems und Männer von Juda, richtet doch zwischen mir und meinem 3
Weinberg. *Was ist denn noch zu thun an meinem Weinberg, das ich nicht gethan hätte? 4
Warum wartete ich, daß er Trauben trüge, und er trug Herlinge? *Und nun will ich euch 5
zu wissen thun, was ich thue an meinem Weinberg: abhauen seine Hecke, daß er abgefressen,
wegreißen seine Mauer, daß er zertreten werde. *Und ich will ihn garaus machen; nicht be- 6
schnitten soll er werden und nicht behackt, und soll aufwachsen in Dornen und Disteln, und den
Wolken will ich gebieten, daß sie nicht sollen regnen lassen über ihn Regen. *Denn der 7
Weinberg Jehova Zebaots ist das Haus Israel und die Männer Juda's die Pflanzung seiner
Lust. Und er wartete auf Gutthat, und siehe da: Blutthat! Und auf Gerechtigkeit, und siehe
da: Schlechtigkeit!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wenn man den Eingang dieses Stückes liest, so tönt es wie ein liebliches, musikalisches Vorspiel. Da singt und klingt alles! Es ist wie wenn der Prophet allen Wohllaut der Sprache aufgeboten hätte, um die Herzen der Hörer zur Freude zu stimmen. Aber es geht uns, wie er V. 7 sagt, daß es dem Herrn gegangen sei mit Israel. Statt froher Kunde vernehmen wir traurige; statt des Glückes wird düsteres Unheil in Aussicht gestellt. Es trägt deshalb das Stück den Charakter bitterer Ironie. Derselbe ist namentlich im Anfang bis ins Einzelne durchgeführt, wie nachher erhellen wird. Der Prophet stellt sich an, als wolle er ein fröhliches Lied singen, ein Lied vom Weinberg, also wohl auch

vom Weine, ein Trinklied! Von eines lieben Gesellen Weinberg soll es handeln. Und da beschreibt denn nun der Prophet zuerst die Lage. Sie ist eine gute. Denn eine bessere als auf einem sonnigen Horn mit gutem, fettem Boden gibt es nicht (V. 1a). Aber der Besitzer hat auch die Natur durch Kunst unterstützt soviel als möglich (V. 2a). Er hatte deshalb ein Recht, auf guten Ertrag zu hoffen. Seine Hoffnung ward getäuscht. Statt Trauben trug der Weinstock Herlinge (V. 2). Bis hieher redet der Prophet. Von nun an läßt er den Besitzer des Weinstocks reden. Man hatte erwartet, von einem wirklichen Weinberg zu hören. Aber was ist das für ein Weinberg, den sein Besitzer verklagt, dem er Schuld beimißt! Wenn nun also die Bewohner von Jerusalem und Juda aufgefordert werden, zu richten zwischen dem Weinberg und seinem Herrn (V. 3), da derselbe das Seinige treulich gethan, aber statt der Trauben nur Herlinge geerntet habe (V. 4), so merkt man schon, daß da etwas anderes als eine wirkliche, natürliche Weinbergsgeschichte dahintersteckt. Und das wird nun Schritt für Schritt deutlicher. Denn der Herr des Weinbergs erklärt, daß er Hecke und Mauer wegreißen und den Weinberg dem Abfressen und Zertreten preisgeben (V. 5), ja daß er ihm den Garaus machen, ihn nicht mehr behacken und beschneiden, sondern in Dornen und Disteln aufwachsen lassen und den Wolken verbieten wolle, auf ihn zu regnen (V. 6). Dies letztere Wort lüftet die Maske vollständig. Man sieht jetzt, wer der Besitzer und wer der Weinberg ist. Und dies wird nun auch V. 7 offen gesagt: Jehova ist der Herr; Israel, das zum Richten zwischen dem Herrn und seinem Weinberg aufgeforderte, ist selbst der Weinberg. Der Herr hatte von Israel Früchte der Gerechtigkeit erwartet, aber nur Früchte der Ungerechtigkeit geerntet. Welch ein Gegensatz zwischen dieser Landesfrucht und derjenigen, welche nach Kap. 4, 2 das Land Israel dereinst tragen wird!

2. Ich will singen — Herlinge. V. 1 und 2. Alles in diesem Stücke hat die Tendenz, die Idee der Enttäuschung, den Kontrast zwischen anfänglicher Hoffnung und schließlichem traurigem Ausgang auszudrücken. Daher der fröhliche, man möchte sagen wie eine Lerche trillernde Anfang. Jeder Ernte geht eine Zeit der Hoffnung voraus. Auch Israel erweckte eine solche. Wie fröhlich diese war, malt V. 1. Man darf sich deshalb durch den eigenthümlich fröhlichen Ton von V. 1 nicht zu der Meinung verführen lassen, als beginne hier ein wesentlich neues, selbständiges Stück. Denn diese Klangfarbe von V. 1 ist Absicht, ist Kunst. Man hat schon mehrfach auf den kunstvoll rhythmischen Bau von V. 1 hingewiesen: dem אָשִׁירָה entspricht שִׁירַת, dem לִידִידִי entspricht דּוֹדִי. Mit לְכַרְמוֹ schließt die erste Vershälfte, mit כֶּרֶם beginnt die zweite. Das dritte Wort derselben ist wieder לִידִידִי; קֶרֶן reimt sich auf כֶּרֶם, und die drei letzten Worte des Verses schließen mit ־ֶן. Dazu setzt sich der Rhythmus noch bis in V. 2 hinein fort. Denn die drei denselben beginnenden Verba gleichen sich in Bezug auf Bildung und Endung. — Mit אָשִׁירָה beginnt die Rede. Man erwartet also ein שִׁיר, ein fröhliches Lied; aber es folgt eine קִינָה (Am. 8, 10). Welch ein Kontrast also zwischen dem sechsfachen Wehe V. 8 ff. und diesem Freude verheißenden Anfange! Wenn man nun weiter liest לִידִידִי, so meint man auf den ersten Blick, dies sei der gewöhnliche Dativ und der Prophet wolle einem Freunde ein Lied singen, also wohl ein Lied recht herzlichen und herzigen Inhalts. Aber schon durch לְכַרְמוֹ wird man zweifelhaft, daß dies der richtige Sinn sei. Denn dies muß doch heißen: in Bezug auf seinen Weinberg. לְ muß hier also das ל objecti sein. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß es mit dem ל in לידידי dieselbe Bewandtniß habe. Diese Vermuthung wird zur Gewißheit, wenn wir nun weiter lesen: „ein Weinberg war meinem Freunde“. Daraus erkennt man deutlich: 1) daß יְדִיד und דּוֹד identisch sind, denn der Besitzer des Weinbergs wird ja דּוֹד und יְדִיד genannt; 2) daß לִידִידִי in V. 1a zu übersetzen ist: von meinem Freunde, denn das Lied soll ja von dem Weinberge dieses Freundes handeln; 3) was der Prophet singen will, ist nicht ein Lied, das er selbst gedichtet hat, sondern ein solches, das der דּוֹד (oder יְדִיד) von seinem Weinberg gemacht hat, so daß also das אשירה נא לי' durch das folgende שִׁירַת ד' לכ' näher bestimmt wird; 4) aus dem: „ein Weinberg war meinem Freunde u. s. w.“ erkennt man, daß noch nicht das Lied des דּוֹד beginnt. Denn bis zum Schlusse von V. 2 haben wir ja noch Worte des Propheten, mit welchen er gleichsam dem Liede des דּוֹד präludirt, um die Hörer über die demselben zu Grunde liegenden Thatsachen zu orientiren. — So hat uns der Prophet hier schon eine Enttäuschung nach der andern bereitet. Sind dieselben auch blos formaler Natur, so bereiten sie doch vor auf die ernsthafteren, materialen Enttäuschungen, welche folgen. — Das Zeitwort שִׁיר mit dem Substantiv שִׁיר verbunden findet sich bei Jesaja noch zweimal vom freudig gehobenen Gesange: Kap. 26, 1; 42, 10. שִׁירָה hat stets das Pronomen הַזֹּאת nach sich (2 Mos. 15. 1; 4 Mos. 21, 17; 5 Mos. 31, 19. 21. 22. 30; 32, 44; 2 Sam. 22, 1; Ps. 18, 1); nur bei Jesaja, der es außer hier noch Kap. 23, 15 gebraucht, ist es blos durch ein genitivisch damit verbundenes Nomen determinirt. Ebenso der Plural Am. 8, 3. Gesenius bemerkt im Thesaurus, es sei nomen unitatis, bezeichne also stets ein bestimmtes, konkretes Lied, während שִׁיר nomen generale sei. יְדִיד (der eng Verbundene, Geliebte, Freund) kommt bei Jesaja nur hier vor. Vergl. 5 Mos. 33, 12; Jer. 11, 15 coll. 12, 7; Ps. 60, 7; 127, 2. דּוֹד, mit יְדִיד stammverwandt, ist ursprünglich nom. abstr. = amor, caritas (vergl. Hohelied 5, 9), besonders im Plural (Liebesakte, Minnespiel, Hohelied 1, 2; 4, 4 u. ö.; Ezech. 16, 8; Sprüche 7, 18 u. ö.). Dann aber steht דּוֹד für die geliebte Person (vgl. Liebschaft, Bekanntschaft, מוֹדַעַת Rut

3, 2), und bezeichnet sowohl den Geliebten überhaupt (Hoheslied 2, 3 u. ö.), als einen geliebten nahen Verwandten insbesondere (3 Mos. 10, 4; 1 Sam. 10, 16 u. ö.) Daß es hier den Geliebten überhaupt bezeichnet, sieht man aus der Zusammenstellung mit יְדִיד. Das Wort kommt übrigens bei Jesaja nicht mehr vor. לְ zur Bezeichnung des Objektes nach verbis dicendi: 1 Mos. 20, 13; 3 Mos. 14, 54; Ps. 3, 3; 22, 31; Jes. 27, 2 u. ö. Vgl. m. Gr. §. 112, 5, b. — Wir haben schon bemerkt, daß mit כרם היה וגו' keineswegs das Lied des דוד beginnt, was man doch eigentlich erwartete, und daß, was der Prophet nun selber sagt, keineswegs ein Lied ist, sondern eine höchst ernste Darlegung betrübender Thatsachen. Dies ist eine weitere Enttäuschung. קֶרֶן vom hornähnlich emporragenden Hügel im Alten Test. nur hier. Bei Ovid heißen die Vorgebirge cornua terrae. Auch im Griechischen wird κέρας so gebraucht. Im Deutschen vgl. Schreckhorn, Wetterhorn u. s. w. — Daß בֶּן, wie die Ausleger hervorheben, die natürliche Fruchtbarkeit im Gegensatz zur künstlich bewirkten bezeichnet, scheint mir hier weniger im Ausdruck an sich, als im Verhältniß zu V. 2 zu liegen. Der Sprachgebrauch an sich ist bekannt. Vgl. m. Gr. §. 74, 3. Der Ausdruck בן־שמן kommt übrigens nur hier vor. Doch vgl. גֵּיא שְׁמָנִים Kap. 28, 1 und die verwandten, von der Fruchtbarkeit des Bodens gebrauchten Ausdrücke שֶׁמֶן (z. Beisp. Kap. 30, 23; Ezech. 34, 14), מִשְׁמַנִּים (1 Mos. 27, 28. 39), אַשְׁמַנִּים (Jes. 59, 10). Umbreit's Uebersetzung „am Vorsprung eines fetten Orts" ist unrichtig. Denn בן־שמן an sich ist nicht ein fetter Ort, sondern ein wirklicher Sohn, ein Mensch, den der Begriff „Oel" charakterisirt (vgl. die בְּנֵי יִצְהָר Sach. 4, 14). Prädikat eines Ortes kann בן־שמן nur werden durch Anlehnung an einen Ortsbegriff. Ein solcher ist קרן, zu welchem ב' ש' im Verhältniß der Apposition steht. Wollte man das Verhältniß als einfaches Genitiv-Verhältniß fassen, so hieße es: Horn eines Oelmenschen, eines geölten, gesalbten Mannes. An dem von Natur fruchtbaren Orte hat der Besitzer aber auch alles gethan, was die Kunst des Weinbaues an die Hand gibt. Er hat ihn behackt (עִזֵּק ist ἅπ. λεγ., aber aus den Dialekten ergibt sich die Bedeutung mit Bestimmtheit), entsteint (סִקֵּל in dieser Bedeutung nur hier und Kap. 62, 10) und bepflanzt (נָטַע mit doppeltem Akkusativ vgl. Jer. 2, 21, wo übrigens die Worte aus u. St. entnommen sind) mit Edelreben (שֹׂרֵק nur hier und Jer. 2, 21; 1 Mos. 49, 11 שֹׂרֵקָה; Jes. 16, 8 שְׂרוּקִים; Etymologie zweifelhaft, indem die einen das Leersein von Kernen, andere das Emporsprossen, andere die blaurothe Farbe [Sach. 1, 8] als Grundbegriff annehmen, vgl. Leyrer in Herzog R.-E. XVII, S. 612). Aber nicht blos solchen Arbeiten unterzog sich der Besitzer, welche für das Gedeihen des Weinstocks selbst von Bedeutung sind, sondern auch solchen, die den Schutz und die Ausnutzung der Frucht zum Zwecke haben. Dazu gehören Wachtthurm (vergl. Matth. 21, 33) und Kelter (יֶקֶב der untere Keltertrog, vgl. Kap. 16, 10; 4 Mos. 18, 27 u. ö.), beides kostspielige und — besonders letztere (daher יְגַם) — auch mühsame Arbeiten, da der Keltertrog, wie חָצֵב (Kap. 10, 15; 22, 16; 51, 1. 9) andeutet, aus dem Felsen ausgehauen wurde (vergl. Herzog's R.-E. VII, S. 508 Art. Kelter von Leyrer). Aber — getäuschte Hoffnung! Statt עֲנָבִים (bei Jesaja nur hier V. 2 u. 4) trug der Weinberg בְּאֻשִׁים. Dies Wort findet sich nur hier und V. 4. Es kommt von בָּאַשׁ „bös sein, stinken" und bezeichnet die Frucht des wilden Weinstocks, die labrusca. Es ist also mit der Edelrebe nach den Worten Jeremia's (Kap. 2, 21) gegangen, die als ein Kommentar zu unserer Stelle betrachtet werden können: נֶהְפַּךְ סוּרֵי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה. Der edle Weinstock ist entartet und verwildert, so daß er nun Herlinge statt Trauben trägt. — Vergl. Hiob 31, 40.

3. **Und nun Bürger — Regen.** V. 3—6. Erst mit V. 3 beginnt das Lied des דוד. Es ist aber kein fröhliches Lied, sondern eine Klage und Anklage. Und der דוד ist nicht ein guter Freund oder Geselle des Propheten, sondern der Herr selbst, wie sich am Schlusse von V. 6 klar herausstellt. Dieser fordert nun V. 3 die Bewohner von Jerusalem und Juda auf, zu richten zwischen ihm und seinem Weinberg. Ueber „Jerusalem und Juda" vgl. zu Kap. 2, 1. Der Ausdruck יֹשֵׁב ירושלם kommt bei Jesaja außer hier noch Kap. 8, 14 und 22, 21 vor; Kap. 10, 24 findet sich יֹשֵׁב צִיּוֹן. Außerdem gebraucht יֹשֵׁב ר' nur noch Sacharja: Kap. 12, 7. 8. 10. Häufiger ist יֹשְׁבֵי ר': 2 Kön. 23, 2 und besonders bei Jeremia (Kap. 8, 1; 11, 2; 13, 13 u. s. w.) und im 2. Buch der Chronik (Kap. 20, 15; 21, 11. 13; 32, 26. 33 u. ö.). שפטו־נא בינו וגו' vgl. Kap. 2, 4; 2 Mos. 18, 16; Ezech. 34, 17. 20. 22. — Ueber לעשות vgl. m. Gr. §. 95, b.; Gesenius §. 132, Anm. 1. — Ueber die parataktische Konstruktion des Satzes vgl. m. Gr. §. 111, 1, b. Anm. — מדוע קויתי וגו'. Vgl. Kap. 50, 2. — Schon die Aufforderung V. 3, zu richten zwischen dem Weinberg und seinem Besitzer, mußte den Gedanken erwecken, daß hier nicht ein wirklicher physischer Weinberg gemeint sei. Denn wo wird es denn jemals einem Besitzer einfallen, seinen Weinberg zu verklagen? Wenn der Weinberg nichts trägt, so ist er unschuldig, und daß ein mit edlen Reben besetzter Weinberg die Früchte des wilden Weinstocks hervorbringe, kann in Wirklichkeit gar nicht vorkommen. Ebenso unmöglich, weil unsinnig, ist es, daß ein Besitzer die Umzäunung seines Weinbergs niederreiße und ihn nicht mehr kultivire, um ihn zertreten und in Dornen und Disteln aufschießen zu lassen. Er würde dadurch ja nur sich selbst schaden. Sieht man aus allem diesen, daß hier nicht von einem gewöhnlichen Weinberg und seinem Besitzer die Rede sein kann, so sieht man aus V. 6 b deutlich, daß der Besitzer Gott selbst ist. Denn nur er hat ja Macht, regnen zu lassen oder den Regen zu verschließen. Man beachte ferner, wie, nachdem V. 1 und 2 der Prophet selbst gesprochen hat, obgleich ein Lied des דוד angekündigt war,

erst V. 3 der דוד das Wort ergreift, indem er mit וְעַתָּה die Rede des Propheten aufnimmt und fortsetzt. Man möchte sagen: ganz unmerklich gleitet der Prophet in die Rolle dessen, den er eigentlich zur Anschauung zu bringen hat, hinüber. Und dem ersten ועתה entspricht V. 5 ein zweites, welches das Urtheil einleitet, so daß also das seltsame Urtheil in eben derselben Weise beginnt wie die seltsame Klage. משׂוכה, welches ein Theil der Handschriften mit Dagesch f. schreibt, ist = שׂךְ (Klagel. 2, 6) und מְסוּכָה (Mich. 7, 4; Sprüche 15, 19). Das Wort kommt bei Jesaja nur hier vor. Die Bedeutung ist: Hecke, Dorngeflecht von שׂוּךְ sepire (Hos. 2, 6; Hiob 1, 10). והיה לבער et erit ad depascendum, vgl. Kap. 3, 14; 4, 4; 6, 13. Der Ausdruck לְבָעֵר kommt aber auch in der Bedeutung „ad comburendum" vor: Kap. 44, 15 vgl. 40, 16; 50, 11. — פָּרַץ in der Bedeutung „einreißen" nur hier. Außerdem Kap. 54, 3 in der Bedeutung „ausbrechen, sich ausbreiten". גָּדֵר kann sowohl die niedrigere Weinbergsmauer als die höhere Stadtmauer bezeichnen. Vergl. zu Jer. 49, 3; 4 Mos. 22, 24. Bei Jesaja kommt das Wort außer hier nicht mehr vor. Hecke und Mauer konnten in der Weise vereinigt sein, daß die Hecke den Fuß der Mauer umgab, um auch diese zu schützen. Doch ist vielleicht die Doppelumzäunung nicht als buchstäblich gemeint zu urgiren, sondern, da ja nicht von einem wirklichen Weinberg die Rede ist, nur im rhetorischen Sinne aufzufassen. מִרְמָס conculcatio: Kap. 7, 25; 10, 6; 28, 18. — Indem der Herr den Weinberg also preisgibt, überliefert er ihn der Verwüstung. שִׁית בָּתָה scheint allerdings der namentlich bei Jeremia häufigen Redensart עָשָׂה כָלָה zu entsprechen, welche letztere bei Jesaja nicht vorkommt. בָּתָה ist ἅπ. λεγ. Es ist der Bedeutung und Abstammung nach eins mit בַּתָּה Kap. 7, 19. Das Verbum בָּתַת kommt im Hebräischen nicht vor. Doch steht die Bedeutung „abscindere" aus den Dialekten fest. Daraus entwickelt sich sowohl בַּת = das Scharfabgeschnittene, genau Abgemessene, als Name eines Flüssigkeitsmaßes (vgl. V. 10), als בָּתָה vastatio und בַּתָּה abscissum, praeruptum. — Der der Verödung preisgegebene Weinberg wird natürlich nicht mehr beschnitten (זָמַר in dieser Bedeutung bei Jesaja nur hier, in anderem Sinne Kap. 12, 5) und nicht mehr umgebrochen (behackt, berodet, das Verbum עָדַר in diesem Sinne nur noch Kap. 7, 25). Infolge davon schießt er auf in Dornen und Disteln (die Konstruktion von עָלָה mit dem Akkusativ wie Kap. 34, 13; Sprüche 24, 31; vgl. m. Gr. §. 69, 2 a). Die beiden Worte שָׁמִיר und שַׁיִת sind mit Ausnahme von Kap. 32, 13 bei Jesaja immer verbunden: Kap. 7, 23. 24. 25; 9, 17; 10, 17; 27, 4. Beide Worte bezeichnen, wie man aus den angeführten Stellen sieht, brennbare Wüstengewächse, wiewohl über Etymologie und spezifische Bedeutung eines jeden noch nichts Genaues feststeht. Doch vergl. Dietrich, Abhandl. für semit. Wortforschung S. 73 und die von Delitzsch citirte Denkschrift der Erfurter Akademie von S. Cassel, 1854, S. 74 ff. — Ja sogar den Wolken will der Herr gebieten, daß sie nicht Regen sollen fallen lassen auf den Weinberg. Ueber die Konstruktion vgl. m. Gr. §. 106, 6. Mit diesen Worten fällt der Schleier vollständig. Es ist nun klar, daß der Anfang von V. 1 Ironie war. Eine furchtbare Enttäuschung wird denen zu Theil, welche den Herrn selbst getäuscht hatten, und diese Enttäuschung muß durch die Kunst des Propheten auch der Leser theilen, indem er von den lieblichen Bildern des V. 1 zu den schrecklichen, die nun folgen, fortgeführt wird.

4. **Denn der Weinberg — Schlechtigkeit.** V. 7. Wie 2 Sam. 12, 5 der Prophet Natan dem Könige David, nachdem er ihn durch eine fingirte Geschichte zu einem strengen Urtheil über einen gottlosen Menschen provozirt hatte, zuruft: „Der Mann bist du!" so erklärt auch hier Jesaja den Männern von Jerusalem und Juda, nachdem sie stillschweigend wenigstens ihre Zustimmung zu dem Urtheil über den schlechten Weinberg gegeben hatten: „Der Weinberg Jehova's ist das Haus Israel." Mit כִּי aber wird diese Aussage an das Vorhergehende angeknüpft, weil eine Folge dieser Thatsache schon am Schlusse von V. 6 angedeutet war. Dieses Nichtregnenlassenwollen nämlich erklärt sich daraus, daß der Herr selbst der Besitzer und der Weinberg das Haus Israel ist. Denn wenn man auch zugestehen muß, daß V. 7 auf alles Vorhergehende sich zurückbezieht, so ist doch der Zug in V. 1—6, welcher vorzugsweise aus der Identität des Besitzers mit Jehova sein Licht empfängt, eben derjenige, welchen wir V. 6 b lesen. Warum aber weicht der Prophet von der bisher von ihm gebrauchten Bezeichnung „Juda und Jerusalem" ab? Warum parallelisirt er hier „Haus Israel" und „Männer von Juda"? Caspari sucht in den Beiträgen S. 164 ausführlich zu erweisen, daß hier wie Kap. 4, 2 und 1, 2 Israel Juda sei als Israel und als Israel in Juda. Aber man fragt billig: warum denn, wenn Jesaja nur Juda im Auge hat, nennt er nicht auch ausschließlich Juda? Warum verläßt er auf einmal diese bisher gebrauchte Bezeichnung? Wenn er aber mit dem Namen „Haus Israel" Juda als Israel bezeichnet, ist nicht eben damit zugestanden, daß der Begriff Israel über Juda hinausreicht, und ist denn dieses umfassendere Israel nicht in seiner Gesammtheit der Weinberg Jehova's? Zwar wird das Bild vom Weinberg in älteren Stellen nirgends weder von Juda noch von Israel gebraucht. Aber der Herr nennt Israel sein Volk (Kap. 3, 12 u. ö.), seine Heerde (Ps. 95, 7 u. ö.), sein Erbtheil (Jer. 2, 7; 16, 18 u. ö.), sein Eigenthum (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6), und alle diese Ausdrücke beziehen sich auf Gesammt-Israel. So kann nicht bestritten werden, daß Israel im engern Sinne auch zum Weinberge Jehova's mitgehört. Wenn nun auch im allgemeinen, wie nicht geleugnet werden kann, Juda und Jerusalem das Hauptobjekt der Rede bilden (Kap. 2, 1), so kann der Prophet ja doch auch hie und da

einen Seitenblick auf das Reich Israel werfen. Es kann eben ein Prophet Jehova's auch das dem Abgrunde des Verderbens noch rascher als Juda entgegeneilende Israel nie vergessen, wie Jeremia ausdrücklich sagt Kap. 31, 20. Vgl. Jes. 11, 11 ff. Ich bin deshalb mit Vitringa, Drechsler, Delitzsch der Ansicht, daß „Haus Israel“ hier allerdings ganz Israel bezeichne. Diese Ansicht wird nicht widerlegt, vielmehr bestätigt dadurch, daß die Männer Juda sofort „die Pflanzung seiner Lust“ genannt werden. Denn dieser Ausdruck, der Juda einen gewissen Vorzug einräumt, paßt besser, wenn „Haus Israel“ nicht wieder Juda, sondern das Israel der 10 Stämme bezeichnet. — Ueber die Konstruktivform נְטַע vgl. Olshausen §. 134, d. Das Wort findet sich bei Jesaja noch Kap. 17, 10. 11. שַׁעֲשׁוּעִים gebraucht Jesaja nur hier. Mit Lust hatte der Herr gepflanzt. Aber er wurde in seiner gerechten Erwartung schmählich betrogen. Er hatte ein פְּרִי הָאָרֶץ (Kap. 4. 2) erwartet, das ihm zur Ehre gereichte. Aber siehe! anstatt מִשְׁפָּט erntet er מִשְׂפָּח, anstatt צְדָקָה erntet er צְעָקָה. Trefflich malt hier der Dichter durch die Wortähnlichkeit, welche doch eine totale Verschiedenheit des Sinnes verbirgt, den täuschenden Schein im Verhalten der Israeliten, welche zuerst aussahen wie gute Reben, dann aber als wilder Wein sich entpuppten. מִשְׂפָּח kommt nur hier vor. Das Zeitwort שָׂפַח findet sich im Hebräischen nur in der Piel-Form שִׂפַּח Kap. 3, 17. Es ist vermöge eines häufigen Lautwechsels identisch mit ספח (Hab. 2, 15). Daß סָפַח effundere bedeutet, beweist nicht nur das arabische saphacha, sondern auch Stellen wie Hiob 30, 7; dann das Substantiv סְפִיחַ, was effusio, inundatio (Hiob 14, 19) und effusum d. i. speziell das ausgefallene Getreide (3 Mos. 25, 5. 11) bedeutet. Freilich heißt מִשְׂפָּח dann zunächst nur effusio. Aber um eines Wortspieles willen darf der Schriftsteller sich eine solche Unvollständigkeit des Ausdrucks erlauben. Der Leser denkt sofort an Stellen wie Kap. 4, 4; 1, 15 und ergänzt sich den Begriff „sanguinis“ selbst. Das Wort צְעָקָה, Geschrei, kommt bei Jesaja nicht mehr vor. Er hat es gleichfalls des Wortspieles willen gewählt. Ich meinestheils habe mir auch erlaubt, dem Gleichklange die Wörtlichkeit der Uebersetzung zu opfern und ein Wort zu gebrauchen, welches wenigstens der eigentlichen Intention des Propheten entspricht.

b. Die schlimmen Früchte und ihre Folgen näher beschrieben in einem sechsfachen Wehe, zugleich Doppelschluß der ganzen Rede.

Kap. 5, 8—30.

Wehe denen, die Haus an Haus reihen; Acker an Acker rücken, bis daß kein Raum sei 8
und ihr allein wohnhaft werdet im Lande. *In meinen Ohren Jehova Zebaot: Wahrlich 9
viele Häuser sollen zur Wüstenei werden, große und schöne ohne Bewohner. *Denn zehn 10
Tagwerk Weinberg sollen einen Eimer geben, und eine Last Aussaat soll einen Metzen geben.
*Wehe denen, die früh aufstehen und dem Trunk nachlaufen; die da lange sitzen im Abend- 11
dunkel, daß der Wein sie erhitze. *Und haben Harfe und Zither, Pauke und Flöte, und Wein 12
als ihr Getränke, aber das Thun Jehova's beachten sie nicht und das Werk seiner Hände
schauen sie nicht an. *Deshalb wandert mein Volk aus unversehens, und sein Adel wird 13
Hungerleider, und sein Pöbel lechzet vor Durst. *Deshalb macht die Hölle ihre Gier groß 14
und sperrt ihren Rachen auf ohne Maß, und hinabfährt ihre Pracht und ihr Saus und Braus
und was lustig ist in ihr. *Da bückt sich der Mensch und ducken sich die Leute; und die Augen 15
der Hohen werden geniedrigt. *Aber Jehova Zebaot hebt sich hoch empor im Gericht, und der 16
heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit. *Und es werden Lämmer weiden, als wäre es 17
ihre Trift, und die Trümmerstätten der Fetten werden Fremde genießen. *Wehe denen, die 18
den Frevel herbeiziehn mit Stricken der Lüge und wie mit Wagenseilen die Sünde. *Die da 19
sprechen: es eile, es beschleunige sich sein Werk, daß wir's sehen, und es nahe und komme der
Rath des Heiligen in Israel, daß wir ihn erkennen. *Wehe denen, die Böses gut und Gutes 20
bös nennen, die die Finsterniß machen zum Licht und Licht zur Finsterniß, die das Bittere
süß und das Süße bitter machen. *Wehe denen, die weise sind in ihren Augen und verstän- 21
dig vor ihrem Blicke. *Wehe denen, die Helden sind, Wein zu saufen, tapfere Männer im 22
Mischen des Trankes. *Die den Gottlosen gerecht erklären um Lohn, und die Gerechtigkeit der 23
Gerechten hinwegschaffen. *Deshalb wie des Feuers Zunge die Stoppel frißt und Heu in 24
Flammen zusammensinkt, so soll ihre Wurzel wie Moder werden und ihre Blüte wie Staub
auffliegen, weil sie das Gesetz Jehova's verschmäht und das Wort des Heiligen in Israel ver-
achtet haben. *Deshalb ist der Zorn Israels entbrannt wider sein Volk, und er reckte seine 25
Hand aus wider dasselbe und schlug es, daß die Berge zitterten und ihr Aas wie Kehricht lag
inmitten der Straßen. Bei all' dem hat sein Zorn sich nicht gewandt und seine Hand ist noch
ausgestreckt. *Und er wird ein Panier aufrichten den Völkern von ferne her und sie herbei- 26

27 pfeifen vom Ende der Erde. Und siehe da! eilend schnell kommt er. *Es ist kein Müder noch
Strauchelnder darunter, keiner schlummert oder schläft, und nicht wird los der Gürtel seiner
28 Lenden, noch zerreißt die Schnur seiner Schuhe. *Er, deß Pfeile spitz und deß Bogen alle
gespannt sind; die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel geachtet und seine Räder wie der Sturm-
29 wind. *Brüllen kann er wie die Löwin, und er brüllt wie die jungen Löwen und kurret dumpf
30 und packt den Raub und schleppt ihn fort und ist niemand, der rette. *Und dumpf dröhnt es
wider ihn an jenem Tage wie Meeresdröhnen, und er blickt zur Erde und siehe Dunkel der
Angst, und das Licht wird finster durch ihr Gewölke.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Bedeutung dieses Abschnittes ist eine zweifache. Zunächst enthält er eine Spezifikation der Herlinge und entsprechende Strafverkündigung. Der Prophet geht dabei offenbar mit einer gewissen Auswahl zu Werke. Denn er rügt nicht alle Sünden, sondern nur die Sünden der *Vornehmsten* und die *vornehmsten* Sünden. So werden denn sechs schlimme Früchte aufgezählt, und was der Prophet in Bezug auf jede einzelne zu sagen hat, beginnt mit einem Wehe. Aber nur jedem von den beiden ersten Wehe folgt nach der Schilderung des sündhaften Zustandes, dem sie gelten, eine detaillirte Strafverkündigung. Für die folgenden Wehe folgt die gemeinsame Strafverkündigung von V. 24 an. Dieser Unterschied, den der Prophet in Bezug auf die Anordnung seines Stoffes macht, hängt mit der *zweiten* Bedeutung des Stückes zusammen. Dasselbe enthält nämlich zugleich den *Doppelschluß* des zweiten Introitus d. h. der ganzen Rede von Kap. 2—5. Denn die Strafverkündigung nach dem zweiten Wehe, welche verhältnißmäßig lange durch fünf Verse (V. 13—17) sich hinzieht, enthält offenbar einen relativen Abschluß: in die Unterwelt fährt die civitas impia hinab und über ihrem Grabe wächst das Gras. Das sind offenbar, ich möchte sagen, Schlußakkorde. Indem aber der Prophet V. 15 und 16 den Grundgedanken seiner ersten Beleuchtung der Gegenwart wörtlich wiederholt, gibt er zu verstehen, daß er diesen ersten (relativen) Abschluß auf die erste Hälfte seiner Rede (Kap. 2 u. 3) bezogen wissen will. Und indem er die folgenden zweimal zwei Wehe anders behandelt als die ersten zwei, deutet er an, daß dieselben auch eine andere Bestimmung haben. Sie werden in ihrer Aufeinanderfolge nicht durch dazwischen eingefügte Strafverkündigung unterbrochen, sondern dieselbe folgt als die allen gemeinsame *nach*. Eben durch diese Konzentration gewinnt aber der Prophet zugleich einen höchst wirksamen Abschluß der *ganzen* Rede, der aber zugleich unverkennbar ebenso in Beziehung zur zweiten Leuchte (Kap. 4 und 5) gesetzt wird, wie wir gesehen haben, daß der erste (relative) Abschluß auf die erste Leuchte sich bezieht. Man erkennt dies aus den von der Vegetation hergenommenen Gleichnissen des V. 24, insbesondere aus den Begriffen „Wurzel“ und „Sproß“, in welchen die Rückbeziehung auf den צֶמַח Kap. 4, sowie auf den Weinberg und seine Frucht unverkennbar ist. So ist dieser höchst kunstvoll angelegte Schluß zugleich ein Bild der ganzen Rede, deren die Kap. 2—5 umfassende Einheit hier aufs deutlichste hervortritt. Wie der ganzen Rede die Zweitheilung zu Grunde liegt, so auch diesem Schluß. Und diese Zweitheilung tritt im Schluß in doppelter Gestalt hervor: zuerst die einfache Zwei für den ersten (relativen) Schluß; sodann die potenzirte, verdoppelte Zwei für den großen Hauptschluß. Daraus erkennen wir zugleich, warum es sechs Wehe sein müssen und nicht sieben, wie man zu erwarten geneigt ist. — Das erste Wehe nun gilt den Reichen und Mächtigen, welche den Besitz der geringen Leute verschlingen, so daß sie endlich das Land allein besitzen (V. 8). Diesen wird angedroht, daß ihre Häuser zerstört (V. 9) und ihr Grundbesitz so unfruchtbar werden soll, daß zehn Tagwerk Weinberg nur einen Eimer Most und ein Scheffel Aussaat nur einen Metzen Frucht ergeben wird (V. 10). Das zweite Wehe gilt den Schwelgern und Prassern, die früh schon anfangen und spät aufhören (V. 11), und die im Lärm der Musik und des Gelages nie dazu kommen, auf Jehova's Werk ihr Augenmerk zu richten (V. 12). Dafür soll das Volk ins Exil wandern müssen, und Vornehme wie Geringe sollen durch Hunger und Durst umkommen (V. 13) und selbst nur dazu dienen, der unersättlich gierigen Unterwelt in den Rachen geworfen zu werden (V. 14). Da wird denn der menschliche Hochmuth gedemüthigt (V. 15) und der Herr, der gerechte Richter, wird dann allein als hoch in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit dastehen (V. 16), die Trümmerstätten aber der gefallenen Größen werden den Heerden fremder Stämme zum Weideplatze dienen (V. 17). Das dritte Wehe wird ausgerufen über die frevelhaften Spötter, welche selbst mit rasendem Eifer das Böse thun (V. 18) und mit gotteslästerlichem Hohne den Herrn, an den sie nicht glauben, herausfordern, sein Werk dem ihrigen gegenüberzustellen (V. 19). Das vierte Wehe trifft diejenigen, welche in verkehrtem Sinn geradezu *das* gut heißen was böse ist, und *das* böse, was gut ist (V. 20). Das fünfte Wehe gilt den Hochmüthigen, welche nur sich allein für weise halten (V. 21). Das sechste Wehe endlich wird über die Gewaltthätigen und Ungerechten ausgerufen, welche, um schwelgen zu können, für schnöden Lohn das Recht beugen (V. 22 und 23). Den letzten vier Wehe entspricht gemeinsam die Drohung, daß Wurzel und Sproß derer zu Grunde gehen soll, welche das Gesetz Jehova's verachtet haben (V. 24). Um dieser willen soll das Volk zerschlagen und die Leichname wie der Auskehricht auf die Gassen hingeworfen

werden. Aber auch das genügt nicht (V. 25). Fremde Völker sollen von weiter Ferne wider Israel herbeigeholt werden (V. 26). Dieselben werden rüstig und eifrig das Werk vollbringen, zu dem sie berufen sind (V. 27—29). Da wird wie die brausende Meeresbrandung der Feind wider Israel anstürmen. Israel wird auf der Erde nichts sehen als dunkle Nacht; statt eines Schutzes vor Regen und Ungewitter (Kap. 4, 6) wird die Erde vielmehr finsteres Sturmgewölk einhüllen, welches das belebende und erwärmende Licht abwehrt (V. 30). Dies ist das Resultat der Betrachtung, welche der Prophet in Bezug auf die (relative) Gegenwart anstellt. So traurig und düster dies Resultat ist, so ist doch durch dasselbe die Verwirklichung jener herrlichen Zukunft, welche er Kap. 4, 2—6 in Aussicht stellt, nicht verhindert, im Gegentheil postulirt und angebahnt. Die Worte בַּיּוֹם הַהוּא weisen darauf hin.

2. **Wehe denen — Metzen geben.** V. 8—10. Ueber הוֹי vgl. die Bemerkung zu Kap. 1, 4. Zuerst ruft der Prophet Wehe über die Reichen und Mächtigen, welche in unersättlicher Habsucht die Häuser und Aecker ihrer armen Nachbarn zu annektiren wissen, so daß diese aus dem Lande verdrängt werden und letzteres eine ausschließliche Domäne jener gewaltthätigen Menschen wird. נָגַע wird häufig mit בְּ konstruirt: 1 Mos. 26, 11; 32, 33; 3 Mos. 11, 36; 1 Kön. 19, 5. 7 u. ö. Vgl. besonders Hos. 4, 2. Hiph. הִגִּיעַ findet sich nur noch Kap. 6, 7; 8, 8; 25, 12; 26, 5; 30, 4. קָרַב wird gewöhnlich nicht mit בְּ konstruirt. Wenn aber Drechsler behauptet, daß diese Konstruktion *nie* vorkomme, so ist das zu viel gesagt. Denn Ps. 91, 10 heißt es: „Keine Plage יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ." Vgl. Richt. 19, 13. An u. St. hat die Konstruktion des ersten Satzgliedes auf die des zweiten ohne Zweifel Einfluß gehabt. Hiph. הִקְרִיב nur noch Kap. 26, 17. — Ueber die Rückkehr der Rede aus der Partizipialkonstruktion ins Verb. fin. vgl. m. Gr. §. 99, 3. — אֶפֶס (defectus, Nichtsein) kommt im zweiten Theile viel häufiger vor als im ersten: Kap. 40, 17; 41, 12. 29; 45, 6. 14. 22; 46, 9; 52, 4. 10; 54, 15. Im ersten Theile findet es sich außer hier nur Kap. 34, 12. Diese Kumulation des Besitzes verletzte gleichermaßen die gesetzlichen Bestimmungen über die Vererbung des Grundbesitzes und über das Jubeljahr (3 Mos. 25, 10—13. 25 ff.). Das Hophal הוּשַׁבְתֶּם (Kap. 44, 26) deutet an, daß ihr Alleinwohnen im Lande nicht ein natürliches, sondern ein künstliches und gemachtes ist. Dem Inhalte nach ähnliche Klagen vergl. Kap. 3, 14 f.; Mich. 2, 2; 3, 2 f. — באזני וגו׳. Kap. 22, 14 beginnt eine Rede Jehova's mit den Worten וְנִגְלָה בְאָזְנָי י׳ צ׳. An u. St. ist ונגלה ausgelassen. Es folgt daraus nicht, daß dieses Wort (oder ein ähnliches) wirklich ausgefallen sei. Denn der Prophet kann gar wohl als Satzprädikat den bloßen Seinsbegriff sich gedacht haben: in meinen Ohren ist Jehova Zebaot. Derselbe darf aber nicht im prägnanten Sinne gefaßt werden: Jehova *liegt* mir in den Ohren. Denn an einen Widerstand des Propheten, der ein Drängen des Herrn provozirt hätte, ist nicht zu denken. Auch soll der Ausdruck nicht bedeuten: Jehova *flüstert* mir ins Ohr, so daß also die Heimlichkeit der Rede dadurch angedeutet würde, denn zu einer solchen Heimlichkeit ist kein Grund vorhanden. Sondern der Prophet will nur sagen, daß er das, was nun folgt, deutlich als Wort Jehova's mit dem innern Ohre vernommen hat. Es liegt also in dem Ausdruck der Gegensatz des wirklich Vernommenen zum blos eingebildeten Hören. Vgl. Ps. 44, 2; Hiob 28, 22; 33, 8. — Die Punktation des Wortes als Pausalform scheint den Zweck zu haben, באזני vom Folgenden zu trennen und dadurch anzudeuten, daß in diesem Worte allein das Prädikat des Satzes enthalten sei. Was der Prophet gehört hat, ist dies: nicht nur einige, sondern viele Häuser, d. i. die Häuser, so viel ihrer auch sein mögen (Kap. 2, 3), sollen verwüstet werden (לְשַׁמָּה noch Kap. 13, 9 vgl. 5 Mos. 28, 37; Mich. 6, 16), und die großen und schönen sollen bewohnerlos werden (מֵאֵין יוֹשֵׁב vgl. Kap. 6, 11; Jer. 2, 15; 4, 7 u. ö.; Zeph. 2, 5; 3, 6; m. Gr. §. 107, 5). Diese Verödung der Häuser wird erklärt aus der Unfruchtbarkeit, welche als Strafe Gottes über das Land kommen soll. Denn der Pentateuch bedroht den Ungehorsam Israels an nicht wenigen Stellen mit dieser Strafe: 3 Mos. 26, 18—20; 5 Mos. 11, 17; 28, 17 f., 23 f., 38 ff. Wie groß aber die Unfruchtbarkeit sein wird, mag man daraus erkennen, daß zehn Jucharte oder Tagewerke Weinland nur einen Eimer Wein und ein Scheffel Aussaat nur den zehnten Theil davon Frucht geben wird. צֶמֶד ist ein durch das Joch verbundenes Paar Zugthiere (Richt. 19, 10; 1 Sam. 11, 7; Jes. 21, 7. 9), dann ein Stück Land so groß, als ein solches צמד in einem Tage umpflügen kann. Werden auch die Weinberge nicht gepflügt, so kann doch auch der Weinberg mit dem Maß der Aecker gemessen werden. Wie groß der Flächeninhalt eines צמד nach unsern Maßen sei, ist noch nicht ermittelt. Vergl. Unterss. über die Längen-, Feld- und Wege-Maße insbesondere der Griechen und der Juden von L. Fenner v. Fenneberg, Berlin 1859, S. 96. — בַּת (vgl. zu בָּתָּה V. 6) ist das Grundmaß für flüssige Dinge und dem Epha, dem Trockenmaße, gleich. Beide sind der zehnte Theil vom חֹמֶר oder כּוֹר (Ezech. 45, 11. 14). בת kommt bei Jesaja nur hier vor. חֹמֶר (wahrscheinlich die Last eines חֲמוֹר, weshalb Richt. 15, 16; 1 Sam. 16, 20 auch חֲמוֹר geradezu für חֹמֶר steht) findet sich in dieser Bedeutung bei Jesaja nicht mehr. Auch אֵיפָה bei Jesaja nur hier. Ueber das Verhältniß dieser Maße zu unsern Maßen herrscht noch große Unsicherheit. Wenn Thenius (die althebr. Längen- und Hohlmaße, Stud. u. Krit. 1846, Heft 1 u. 2) Recht hat, der den Inhalt des חֹמֶר zu 10143,$_0$ pariser Kubikzoll oder 1 Schffl. 3 Viert. 2 Metz. 2,$_4$ Maß Dresd. angibt, so würde dies allerdings ungefähr der Last entsprechen, welche ein Esel tragen kann. Ueber die

Stellung זֶרַע חֹמֶר, welche übrigens an 3 Mos. 27, 16 erinnert, vgl. m. Gr. §. 66 u. §. 70, g.

3. **Wehe denen, die früh aufstehen — Fremde verzehren.** V. 11—17. Das zweite Wehe, das längste und ausführlichste, ist wider die Schwelger und Prasser gerichtet. In V. 11 ist der gleichmäßige Satzbau der beiden Vershälften zu beachten. Das verb. fin. in dem Sätzchen שֵׁכָר יִרְדֹּפוּ verhält sich zu dem vorausgehenden Partizip nicht blos wie יַקְרִיבוּ V. 8 als die dominirende Form, sondern zugleich als Zweckangabe, und ebenso ist es auch mit יַדְלִיקֵם. Sie stehen früh auf, um bald zum Trinken zu kommen, sie bleiben Abends lange sitzen, um durch den Wein sich zu erhitzen. „Wehe dem Land, deß König ein Knabe, dessen Fürsten früh essen; wohl dir o Land, deß König ein Edler und dessen Fürsten zu rechter Zeit essen in Kraft und nicht in Trunkenheit" (Pred. 10, 16 f.). Vgl. Jes. 22, 13; 56, 12; Am. 6, 3 ff. Die Römer nannten Gastmähler, die vor der gewöhnlichen Zeit (d. i. in der neunten Stunde) begannen, tempestiva convivia (Cic. de Senect. 14 u. ö.) Ab octava hora bibere galt als ein Zeichen der Schwelgerei (Juven. 1, 49 vergl. Gesenius z. u. St.). שֵׁכָר ist der künstliche Wein, wie יַיִן der natürliche. Der erstere wurde theils aus Datteln, Aepfeln, Granaten (Hohel. 8, 2), Honig, Gerste (*ζῦθος, οἶνος κρίθινος* Her. 2, 77), theils durch Mischung (wie unser Punsch, daher מְסֹךְ שֵׁכָר V. 22) bereitet. Vgl. Herz. R.-E. XVII, S. 615. Im allgemeinen vgl. Kap. 24, 9; 28, 7; 29, 9; 56, 12. — Ueber die Konstruktion מאחרי בנשף und משכימי בבקר s. m. Gr. §. 63, 4 c. — Dem Sinne nach ähnlich ist מאחרי שֶׁבֶת Ps. 127, 2 und מְאַחֲרִים עַל־הַיָּיִן Sprüche 23, 30. Pi. von אָחַר bei Jesaja noch Kap. 46, 13. — נֶשֶׁף von נָשַׁף hauchen, wehen, die Tageszeit, wo kühlere Luft weht, die Morgen- und Abenddämmerung. Vgl. Kap. 21, 4; 59, 10. — Das Zeitwort דָּלַק (vergl. Ezech. 24, 10) findet sich bei Jesaja nur hier. Die Erhitzung, welche der Wein hervorbringt, ist eine leibliche (die Alten beziehen sie vorzugsweise auf hepar und oculi) und eine psychische. Vgl. Sprüche 23, 29 ff. — Aber zu einem lustigen Gelage gehört auch Musik. Wäre משתיהם (Sing. vgl. Gesenius §. 93, 9) Subjekt, so müßte es nach וְהָיָה stehen, denn nach einem Verbum mit Wav consec. wird diese Stellung konstant beobachtet (vergl. m. Gr. §. 104, 2). Wäre משתיהם aber Prädikat, so wäre es nichtssagend, denn was soll denn Musik und Wein anderes sein? Dazu wäre והיה überflüssig. Wir fassen also הָיָה nicht als bloße Kopula, sondern im Sinne des Vorhandenseins: und es gibt, es ist vorhanden, es fehlt nicht an כִּנּוֹר (die Harfe d. h. ein Saiteninstrument mit freistehenden, senkrecht auf dem Schallboden ruhenden Saiten, vergl. Kap. 16, 11; 23, 16; 24, 8; 30, 32), נֶבֶל (d. i. jedes Saiteninstrument mit liegenden, vermittelst eines Steges über den schlauchartigen — denn נֶבֶל ist eigentlich der Schlauch — Schallboden gespannten Saiten vgl. Kap. 14, 11; 22, 24), תֹּף (die Handtrommel, das Tamburin Kap. 24, 8; 30, 32) und חָלִיל (die Flöte, eigentlich das Durchbohrte, Hohle, Kap. 30, 29). Vgl. Herzogs R.-E. X. S. 126 ff. — Wenn nun noch der Zusatz kommt: und Wein als ihr Getränke, so soll dadurch der Meinung vorgebeugt werden, als schildere der Prophet V. 12 a eine andere Situation als die V. 11 angedeutete. Durch den Zusatz ויין מ' wird vielmehr die Identität beider Situationen ausdrücklich hervorgehoben. Während es nun also in Bezug auf weltliche Lust und Freude an nichts fehlt, findet sich in Bezug auf geistliches Leben die bedenklichste Armuth. In dieser Beziehung sind sie wie blind und todt; die Offenbarungen Gottes, welche im Buch der Natur wie in den Büchern der Geschichte verzeichnet stehen, beachten sie in keiner Weise. Die Verbindung von מעשה mit יד in mannigfaltigem Sinne ist Jesaja sehr geläufig: Kap. 2, 8; 17, 8; 19, 25; 29, 23; 37, 19; 60, 21; 64, 7; 65, 22. — Dieser üppigen und das was wahrhaft noththut frevelhaft vergessenden Schwelgerei soll als gerechte Strafe das größte Elend folgen, welches das Alterthum kennt: die Auswanderung ins Exil. Wie jammervoll es einer solchen dem Vieh gleich weggetriebenen Menschenheerde erging, kann man aus Klagel. 5 sehen. גָּלָה in der Bedeutung „das Land entblößen, d. i. räumen" kommt bei Jesaja nur noch Kap. 24, 11 vor, welche Stelle mit der unsrigen überhaupt Aehnlichkeit hat. Weil aber das Volk das, was zu seinem Frieden diente, nicht beachtet hatte, so muß es ausziehen מבלי דעת. Hierin liegt beides: einsichtslos und unversehens. Das Wort bezeichnet den subjektiven Zustand, welcher V. 12 b geschildert war, und zugleich die Art und Weise, wie das objektive göttliche Strafgericht über sie hereinbricht. מבלי דעת kommt nur hier vor. Nur Hos. 4, 6 findet sich in ähnlichem Zusammenhang wie hier (man vgl. die Stelle) מִבְּלִי הַדָּעַת. Sonst überall heißt es בִּבְלִי ד' (5 Mos. 4, 42; 19, 4; Jos. 20, 3; Hiob 36, 12). מִן ist hier nicht kausal, sondern negativ = ohne. Vgl. m. Gr. §. 106, 5. — Die Geehrten, der Adel des Volkes (כָּבוֹד abstr. pro concr. vgl. Kap. 4, 5; 16, 14; 17, 3; 60, 13; 66, 12; m. Gr. §. 59, 1) sollen Hungerleider werden (מְתֵי רָעָב hat man ohne Grund angezweifelt und dafür מְזֵי רעב nach 5 Mos. 32, 24 lesen wollen, denn מְתִים steht gern in verächtlicher Bedeutung, vgl. zu Kap. 3, 25), und die große Menge (הָמוֹן Lärm, dann was Lärm macht, die große Menge Kap. 17, 12; 29, 5—8) soll vor Durst lechzen. צִחֵה (vgl. Olshausen §. 182 b) ist Adjectivum ad f. אִלֵּם, גִּבֵּן, עִוֵּר u. a., und kommt nur hier vor. Manche, wie Gesenius, wollen unter הָמוֹן die Reichen verstehen, weil הָמוֹן in dem Sinne von „Reichthum, Schätze" vorkommt (Kap. 60, 5; Jer. 3, 23). Aber der Prophet verkündigt ja ausdrücklich dem ganzen Volk (vgl. עַמִּי im Anfang des Verses) das Gericht. Demnach ist es ganz passend, wenn er die Gesammtheit in

Adel und Plebs zerfallen läßt. — Wenn der Tod auf Erden reichliche Ernte hält, dann muß die Unterwelt ihre Pforten weit aufthun, um die Opfer zu empfangen. Demnach also steht לָכֵן V. 14 zu לָכֵן V. 13 nicht im Verhältniß der Koordination, sondern der Subordination. Dem Scheol (das Wort ist mit wenigen Ausnahmen, z. B. Hiob 26, 6, Femininum) wird eine Seele zugeschrieben. Derselbe wird also personifizirt. Der Begriff „Seele“ wird aber zugleich gleichbedeutend mit „Begierde, Gier“ genommen, ein Sprachgebrauch, der bekanntlich im Alten Test. nicht selten ist. So heißt es z. B. 5 Mos. 23, 25: „Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so magst du Trauben essen כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ.“ Vgl. בַּעַל נֶפֶשׁ, Sprüche 23, 3, ein Gieriger; כְּלָבִים עַזֵּי־נֶפֶשׁ, Jes. 56, 11, Hunde gewaltig an Gier. Vgl. Ps. 27, 12. Derselbe Ausdruck wie a. u. St. findet sich Hab. 2, 5. Die Unersättlichkeit der Unterwelt wird ausgesagt auch Sprüche 27, 20; 30, 16. — Scheol (bei Jesaja noch Kap. 14, 9. 11. 15; 28, 15. 18; 38, 10. 18; 57, 9) ist nach der alttestamentlichen Vorstellung der dem Hades der Griechen entsprechende Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, welcher im Innern der Erde (daher שְׁאוֹל תַּחְתִּית 5 Mos. 32, 22; Ps. 86, 13 coll. Ps. 88, 7; Klagel. 3, 55; Jes. 44, 23; Ezech. 26, 20; 32, 18. 24) gedacht wird, weil naturgemäß das Reich des Todes in entgegengesetzter Richtung vom Reiche des Lebens vorgestellt werden muß. Wenn also Gott, der Herr des Lebens, im Lichte seinen Sitz hat, welches von oben her uns umgibt, so muß das Reich des Todes unter uns in den dunkeln Tiefen der Erde gesucht werden. Ueber die Ableitung des Wortes שְׁאוֹל bestehen drei Ansichten: 1) die ältere, nach welcher das Wort von שָׁאַל fordern abzuleiten wäre. Die Unterwelt hieße „das Fordern, die Forderung“ in Gemäßheit ihrer Unersättlichkeit (vgl. die vorhin anges. St.) und weil sie nur haben, nie geben will; 2) Gesenius und von ihm unabhängig aber gleichzeitig mit ihm Böttcher, Ewald, Maurer (vgl. Thes. pag. 1348) behaupten, daß שְׁאוֹל aus שְׁעוֹל erweicht sei. שֹׁעַל aber, welches nicht vorkommt, muß nach שֹׁעַל die hohle Hand, שׁוּעָל der excavator oder cavorum habitator, der Fuchs, מִשְׁעוֹל (4 Mos. 22, 24) der Hohlweg, die Bedeutung des Hohlseins haben. שְׁאוֹל wäre also das H o h l e. 3) Hupfeld, Oehler, Delitzsch führen das Wort zurück auf die radix שׁל, שׁול, welche dem Stamm שָׁעַל selbst zu Grunde liegt und die Grundbedeutung des „schlaff, schlapp Herunterhängens, Niedersinkens“ hat, so daß שְׁאוֹל die Senkung, Vertiefung wäre. Die Sache ist noch unentschieden. Steht der ersten Erklärung entgegen, daß nach ihr ein poetisches Epitheton (vgl. Oehler in Herzog's R.-E. XXI. S. 412) zum Hauptnamen des Todtenreiches gemacht wird, so haben die beiden andern begreiflich zu machen, wodurch an die Stelle des ursprünglichen mittleren Radikals ein א getreten sei. פָּעַר aperire, das immer in Verbindung mit פֶּה gebraucht wird (Hiob 16, 10; 29, 23; Ps. 119, 131), kommt bei Jesaja nur hier vor. Ebenso לִבְלִי־ (vgl. Hiob 38, 41; 41, 24). חֹק nur noch Kap. 24, 5. — In den weitgeöffneten Höllenschlund fährt hinab Jerusalems ganze Herrlichkeit. Die Suffixa der drei Substantiva sind auf den Begriff „Jerusalem“ zu beziehen, wiewohl unmittelbar vorher V. 13 das maskulinische עַם gebraucht ist. Aber dem Propheten ist es in V. 14 b offenbar um Schallnachahmung zu thun. Zu diesem Behufe gebraucht er möglichst oft den hellen A-Laut. Delitzsch macht darauf aufmerksam, daß in וְעָלֵז die Zurückziehung des Tons auf penultima unterblieben sei, „damit man das Hinabfallende rollen und zuletzt aufschlagen höre.“ הָדָר vgl. Kap. 2, 10. 19. 21; 35, 2; 53, 2. הָמוֹן ist auch hier die Menge (vgl. zu V. 13), doch haben wir uns, weil nicht, wie V. 13 vom Gegensatz des Geehrten die Rede ist, sondern nur zu dem Begriffe der Pracht der des Ueberflusses, der Menge, des Getümmels hinzukommt, mit Drechsler „Saus und Braus“ zu übersetzen erlaubt. — שָׁאוֹן strepitus, wird vom Brausen der Wasser (Kap. 17, 12. 13) und der Menschenmengen (Kap. 13, 4; 24, 8; 25, 5; 66, 6) gebraucht. Die drei Substantiva bezeichnen alles, was prächtig ist und Lärm macht, seien es Personen oder Sachen. Auch עָלֵז (ἅπ. λεγ.), wovor אֲשֶׁר zu ergänzen, scheint die Beziehung auf Sachen nicht auszuschließen. Denn warum sollte man die Musik und alles, was zum Gelage gehört (V. 12), nicht auch lustig nennen können (vergl. Ps. 96, 12)? — Indem der Prophet in V. 15 und 16 die Grundgedanken der ersten Hälfte unserer Rede, die wir als die erste prophetische Leuchte bezeichnet haben, zum Theil wörtlich wiederholt (vgl. Kap. 2, 9. 11. 17), deutet er die Z u s a m m e n g e h ö r i g k e i t der beiden Theile an. Jene falsche Hoheit, welche die erste Leuchte beleuchtet, und die falschen Früchte, von denen die zweite handelt, führen zu demselben Ende: zur Erniedrigung der frevelhaft übermüthigen Menschen und zum Erweise, daß der heilige und gerechte Gott allein hoch sei. Warum aber der Prophet gerade an dieser Stelle diesen verknüpfenden Blick rückwärts wirft, erklärt sich daraus, daß wir hier an einem Punkte relativen Abschlusses stehen. Dies erkennen wir, wie bereits oben gezeigt, theils aus dem Inhalte dieses zweiten Wehe, das wie ein Finale lautet, theils aus der Form, denn die folgenden Wehe haben eine ganz andere Struktur als diese ersten. Man bemerke aber, mit welcher Kunst der Prophet auf das Thema der ersten Leuchte hinüberzuleiten und so die Grundgedanken beider Leuchten zu verbinden weiß. Ganz natürlich kommt er von der Schilderung des Untergangs der gottlosen Menge durch Hunger und Durst auf die Idee des Hinabsinkens in die Unterwelt. Da ist er nun an dem tiefsten Punkte des Gegensatzes angelangt, bis zu welchem die gottesfeindliche Menschheit kommen kann. Denn tiefer hinab als bis in den Rachen des Scheol geht es nicht. Diese Erwähnung der tiefsten Tiefe erinnert ihn daran,

daß hierdurch in ein neues Licht trete, was er oben über die Erniedrigung der menschlichen Hoffahrt gesagt hatte. Dieselbe erscheint nämlich durch das, was V. 14 angedroht ist, als eine absolute. Eben dadurch aber tritt die Hoheit des Herrn in ihr vollstes Licht. Denn der, welcher in die tiefste Tiefe hinabzustoßen vermag, muß seinerseits nothwendig der Höchste sein. Er ist dies aber als der Heilige, welcher gerecht richtet. Wenn nun die Hoheit Gottes an die erste Leuchte erinnert, so erinnert seine Heiligkeit (vergl. den heiligen und heiligmachenden Gottessproß Kap. 4, 2. 3) an die zweite. Und so fließen hier die Grundgedanken der ersten und zweiten Leuchte aufs schönste zusammen. — Die erste Hälfte von V. 15 ist wörtlich aus Kap. 2, 9 a wiederholt. Die Aoriste וישח, וישפל, ויגבה sind als Praeterita prophetica zu fassen. Auch תשפלנה mit dem getrennt vorangehenden Wav ist, wie schon Drechsler bemerkt hat, = וַתִּשְׁפַּלְנָה. Die zweite Hälfte von V. 15 ist mit einiger Kürzung aus Kap. 2, 11 coll. V. 17 entnommen. מִשְׁפָּט ist Gerichtsakt (vgl. zu Kap. 1, 21); insofern derselbe eine Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit ist, erweist sich Gott zugleich als heilig (vgl. Ezech. 20, 41; 28, 22. 25; 36, 23; 38, 16. 23). Denn Heiligkeit und Gerechtigkeit gehören zusammen wie Leuchten und Brennen. — V. 17 schließt der Prophet sein trauriges Zukunftsbild in höchst poetischer Weise ab, indem er dem Blicke des Lesers auf der Stelle der in die Erde versunkenen herrlichen und fröhlichen Stadt (V. 11 u. 12) eine Trift vorführt, auf welcher schweifende Nomaden ihre Heerden weiden. Vergl. die ganz ähnlichen Schilderungen künftigen Schicksalswechsels Kap. 7, 21—25; 17, 2; 32, 13 f.; Zeph. 2, 14 f. — Die Ausleger haben mit Recht darauf hingewiesen, daß der gegenwärtige Zustand Jerusalems und Palästina's als ein Moment der Erfüllung dieser Weißagung betrachtet werden kann. Denn die alte Stadt ist wie in die Erde versunken. Tiefer Schutt deckt die alten Gassen und Plätze, über ihnen stehen in ganz veränderten Richtungen die neuen. Nur mühsame Ausgrabungen können ein richtiges Bild von der Topographie des alten Jerusalems geben. Das Land aber ist fast allenthalben ein Weideplatz für nomadisirende arabische Stämme geworden. Und wenn man überdies bedenkt, daß ein fremdes, andersgläubiges, den Juden feindseliges Volk seit langer Zeit Palästina beherrscht, so muß man gestehen, daß die Gegenwart dieser Verkündigung des Propheten sehr genau entspricht. Indeß ist nicht zu übersehen, daß die eben erwähnten Umstände nur die äußere Seite der Erfüllung berühren. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß V. 14 auch in einer noch tieferen, innerlichen, ich möchte sagen transscendenten Weise sich erfüllt hat. Denn was aus dem Lande geworden ist, wissen wir. Sollte aber der Prophet nicht auch an die unsterblichen Menschenseelen gedacht haben? — רָעָה steht absolute, ohne Objekt. Dasselbe ergänzt sich aus dem Vorigen von selbst. Das Pronomen der dritten Person wird ja als Satzobjekt sehr häufig ausgelassen: 1 Mos. 2, 19; 3, 21; 6, 19. 20. 21 u. ö., vgl. m. Gr. §. 78, 2, Anm. — Mit Gesenius כרברם zu nehmen für כִּבְדְבָרָם ist unnöthig. Denn רָעָה steht sehr oft mit dem Akkusativ des Ortes, der abgeweidet wird: Kap. 30, 23; Mich. 7, 14; Jer. 6, 3; 50, 19 u. ö. Wie ihre Trift werden Schafe die Trümmerstätten Jerusalems abweiden, sofern eben aus der bewohnten Stadt eine Schafhut geworden ist. Wenn Delitzsch der Ansicht ist, zu רעו sei kein Objektsakkusativ zu ergänzen, sondern aus dem Zusammenhange ergebe sich die Ortsbestimmung, so steht man, daß es ohne Ergänzung doch nicht abgeht. So gut man sich die Ortsbestimmung aus dem Zusammenhang hinzudenkt, kann man nach dem sehr häufigen Sprachgebrauch auch das Objekt ergänzen. Der Sinn bleibt ohnedies derselbe. — Die חרבות מחים sind die Trümmerstätten, welche ehemals den Fetten, Reichen gehörten und damals das Gegentheil von traurigen, öden Ruinen, nämlich Stätten der Pracht und des Wohllebens waren. Fremde werden den Ertrag dieser Wüsteneien d. h. das darauf wachsende Gras verzehren d. i. für ihr Vieh sich zu Nutze machen. Darin liegt also, daß die Stätten selbst unberührt, herrenlos daliegen werden. Nur fremde, nomadisirende Hirten werden vorübergehend mit ihren Heerden sich dort aufhalten. כֶּבֶשׂ außer hier nur noch Kap. 1, 11 und 11, 6. דֹּבֶר = מִדְבָּר der Ort, wohin die Heerde getrieben wird, findet sich außer hier nur noch Mich. 2, 12. מֵחִים kommt nur noch Ps. 66, 15 vor. גָּרִים sind nicht גֵּרִים, die konstant im Lande wohnenden Fremden, sondern als Part. von גּוּר = Passanten. Septuaginta übersetzt ἄρνες. Sie haben also wohl גדרים (גְּדָיִם) gelesen. Dies Wort wollen auch Schleußner, Hitzig, Ewald u. a. restituiren. Aber wir haben droben gezeigt, daß gerade auf dem Begriffe des vorübergehenden Aufenthalts ein Nachdruck liegt. גָּר bei Jesaja noch Kap. 11, 6; 54, 15. Der Plur. חרבות kommt im ersten Theile des Jesaja hier nur, im zweiten sechsmal vor: Kap. 44, 26; 49, 19; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4. Der Singular findet sich nur Kap. 64, 10.

4. **Wehe denen — erkennen.** V. 18 und 19. Das dritte Wehe ist gegen die frechen Sünder gerichtet, welche zum Fundamente ihres argen Treibens den Unglauben an Gottes strafende Gerechtigkeit machen. Der Umstand, daß der Prophet diese Leute das göttliche Gericht frevelhafter Weise herbeirufen läßt, hat manche Ausleger veranlaßt, מָשַׁךְ in dem Sinne von „attrahere, herbeiziehen" und עָוֹן in dem Sinne von „Schuld" (Ewald, Umbreit) oder „Sündenstrafe" (Gesenius, Knobel u. a.) zu nehmen. Aber wenn der Prophet dies hätte sagen, wenn er also hätte ausdrücken wollen, daß jene auch mit Thaten das herbeiziehen, was sie mit Worten herbeiwünschen, nämlich die richtenden Thaten Gottes, dann hätte er gewiß Ausdrücke gebraucht, welche den Begriffen: מעשה י' und עצת קדוש י' genauer entsprechen, also Worte, die „Strafe, Gericht, Unheil,

Verderben“ geradezu bedeuten. Gerade die Wahl der Ausdrücke עָוֹן und חטאה, von denen ich übrigens nicht leugnen will, daß sie unter Umständen in einem an den Begriff „Sündenschuld und Sündenstrafe“ sehr nahe hinstreifenden Sinne genommen werden können (vergl. die von Knobel citirten Stellen 1 Mos. 4, 13; 19, 15; Ps. 31, 11; Sach. 14, 19; Sprüche 21, 4, zu denen ich auch Jes. 27, 9 hinzufügen möchte, wo auch עון und חטאה im Parallelismus sich entsprechen, vgl. zu d. St.), — beweist mir, daß der Prophet nicht an die Identität der Früchte jenes Thuns mit den Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur an ein Kausalitätsverhältniß zwischen jenem Treiben und der letzteren gedacht hat. Gerade deswegen sündigen jene so frech darauf los, weil sie glauben, ein Tag der Rache sei nicht zu fürchten. Den Begriff des „Frech-drauf-los-Sündigens“ drückt der Prophet in seiner drastischen Weise so aus, daß er jene Frevler mit Zugthieren vergleicht, welche mittelst fester Stricke einen schweren Wagen schleppen. Wie diese Thiere sich mit aller Kraft in die Stricke hineinlegen, um die Last fortzubringen, so legen sich jene mit aller Macht ins Sündigen hinein. Sie ziehen aus Leibeskräften, sie widmen dem Sündigen einen Fleiß und einen Kraftaufwand, der einer besseren Sache würdig wäre. Ich nehme also מָשַׁךְ in seiner gewöhnlichen Bedeutung, in welcher es mit dem Akk. verbunden oft vorkommt (bei Jesaja nur noch Kap. 66, 19 coll. 13, 22; 18, 2). חבלי השוא sind Lügenstricke, denn was sie an die Sünde fesselt, ist der Wahn, daß die Sünde glücklich mache. Deshalb ist jede Sünde ein Betrug (Hebr. 3, 13). Der Ausdruck חבלי ש' erinnert übrigens an חַבְלֵי שָׁוְא Jon. 2, 9; Ps. 31, 7, sowie andererseits an חַבְלֵי חַטָּאָה Sprüche 5, 22 und an חַבְלֵי אָדָם Hos. 11, 4. Was den Gebrauch von שָׁוְא bei Jesaja betrifft, so vgl. Kap. 1, 13 (קְטֹרֶת שׁ'), Kap. 30, 28 (נָפַת שׁ'), Kap. 59, 4 (דַּבֶּר־שָׁוְא). Nur an diesen Stellen kommt das Wort bei Jesaja vor. In כעבות fehlt das Präf. בְּ nach bekannter Regel. Vergl. Gesenius §. 118, Anm.; m. Gr. §. 112, 8. עֲבוֹת (von עָבַת Flechten, das Flechten, Flechtwerk, Strick) gebraucht Jesaja nur hier. Vgl. Hos. 11, 4. עֲגָלָה, der Lastwagen, bei Jesaja außer hier noch Kap. 28, 27. 28. — האמרים וגו' V. 19. Das eben kettet sie so fest an die Sünden und macht sie so eifrig im Dienste derselben, daß sie den göttlichen Verkündigungen eines Tages der Vergeltung nicht glauben. Sie sprechen diesen ihren Unglauben aus in höhnischer Herausforderung Jehova's, sein Werk d. i. das Werk des Gerichts und der Strafe zu beeilen, seinen Rathschluß der Vergeltung zu vollziehen. Baldiges Kommen dieser Gerichtsmanifestation wünschen sie. Denn sie möchten dieselbe noch erleben. Sie getrauen sich das. Sie fürchten sich nicht davor, wenn es wahr sein sollte, sie glauben aber nicht, daß es wahr ist. Mit frevelhafter Ironie nennen sie sogar den, an dessen Gerechtigkeits-Erweisung sie nicht glauben, mit seinem Ehrennamen: den Heiligen in Israel. Sie geben dadurch zu verstehen, daß er wohl so genannt werde, es aber nicht sei. Vergl. Kap. 28, 15; Jer. 5, 12 f.; 17, 15; Ezech. 12, 22. מהר und יחיש können transitiv und intransitiv genommen werden. Ich entscheide mich für letztere Fassung, 1) weil מהר bei Jesaja nur intransitiv gebraucht wird (Kap. 32, 4; 49, 17; 51, 14; 59, 7), יחיש, welches außer hier noch zweimal (Kap. 28, 16; 60, 22) vorkommt, das eine Mal (Kap. 28, 16) auch intransitiv gebraucht ist; 2) weil auch in dem Parallelsatze ותקרב וגו' nicht Jehova, sondern עצת ק' Subjekt ist. Der Sinn ist übrigens beide Male derselbe. Die Formen יָחִישָׁה und תָבֹאָה gehören zu den wenigen Fällen des voluntativen ה an der dritten Person (vgl. Ps. 20, 4 und die zweifelhafteren Fälle 3 Mos. 21, 5; 5 Mos. 33, 16; Hiob 11, 17; 22, 21; Ezech. 23, 20; Olshausen §. 228 b. Anm.). Uebrigens beachte man, daß dieses He in 2 Paaren von Zeitwörtern so steht, daß es jedesmal nur dem letzten Worte angehängt ist. Es scheint, daß es jedesmal für das erste Wort mitgelten soll. Vgl. Kap. 1, 24 b. — עֵצָה ist ein Jesaja geläufiges Wort, das dreizehnmal im ersten und fünfmal im zweiten Theile vorkommt. Ueber קדוש י' vgl. zu Kap. 1, 4.

5. **Wehe denen — verschwinden lassen.** V. 20 bis 23. Daß V. 20 nicht von bloßer Rechtsverdrehung die Rede ist, wie einige gewollt haben, sieht man aus der Allgemeinheit der Ausdrücke und aus V. 23. Diese Verkehrung der Welt, wonach gerade das Böse gut und das Gute böse ist, ist satanisch. Denn wenn der Teufel Gott würde, wonach er trachtet (2 Thess. 2, 4), würde es also ergehen. Das Böse aber hat auf dem physischen Gebiete sein Korrelat in der Finsterniß und in der Bitterkeit, so wie das Gute im Licht und in der Süßigkeit. Denn was für den Leib die Finsterniß und das Bittere, das ist für den Geist das Böse, und was für den Leib Licht und Süßigkeit, das ist für den Geist das Gute. So wird Ps. 19, 9 das Gebot des Herrn lichthell und V. 11 süßer denn Honig und Honigseim genannt. Das Bittere aber erscheint als Symbol des Bösen an vielen Stellen. Vgl. 4 Mos. 5, 18 ff.; 5 Mos. 32, 32 f.; Jer. 2, 19; Apostelg. 8, 23; Hebr. 12, 15. Daß den Bösen gerade das Böse süß schmeckt, lesen wir Hiob 20, 12; Sprüche 5, 3, 4. — שׂוּם mit folgendem לְ in der Bedeutung „machen zu etwas“: Kap. 13, 9; 23, 13; 25, 2; 41, 15; 42, 15; 49, 11 u. ö. — V. 21 spricht der Prophet das fünfte Wehe aus über die hochmüthige Selbstvergötterung, welcher die göttliche Weisheit nichts, die eigene aber alles gilt. Vergl. Sprüche 3, 7; Jer. 8, 8. f.; 9, 22 f. Ueber den Unterschied von לעיני und בעיני vgl. m. Gr. §. 112, 5 b. Zu נגד פניהם vgl. Hos. 7, 2; Klagel. 3, 35; bei Jesaja kommt der Ausdruck nicht mehr vor. נבון Part. Kap. 3, 3; 29, 14. — Das sechste Wehe endlich V. 22 u. 23 trifft die Ungerechten und Gewaltthätigen, welche, um die Mittel zu ausschweifendem Lebensgenuß zu erlangen, das Recht verkaufen.

מֶסֶךְ שֵׁכָר. Vergl. zu V. 11. Ob die Hebräer mit Gewürzen bereiteten Mischwein gekannt haben, ist streitig. Hitzig, Hendewerk, Delitzsch behaupten, es fehlen die Belege hiefür und nehmen 'מסך שׁ = temperare aqua, in welchem Sinne die späteren Juden מָזַג brauchen. Dies Wort bedeutet nach Buxtorf „miscuit, temperavit vinum affusa aqua", weshalb es auch geradezu für „infundere, einschenken" gebraucht werde. Vgl. מֶזֶג Hohel. 7, 3. Dagegen aber behaupten Gesenius (der s. v. מזג Hitzig beigestimmt hatte) s. v. מָסַךְ, Winer (R.-W. s. v. Wein), Drechsler, Knobel, Leyrer (in Herzog's R.-E. XVII, S. 616) aufs bestimmteste, daß die Hebräer den Würzwein gekannt haben. Winer und Leyrer bestreiten sogar, daß man bei den Juden den Gebrauch des vinum aqua temperare sicher nachweisen könne. Für das Vorhandensein des Würzweins (der von dem aus Obst, Honig, Gerste bereiteten Weine wohl zu unterscheiden ist) bei den Alten berufen sich die genannten Gelehrten auf Sprüche 9, 2. 5 (wo das mit dem Schlachten gleichzeitige מסך auf ein anderes Mischen hindeute als das mit Wasser, welches letzteres mit dem Einschenken zusammenfalle), auf eine Stelle in Mischna Maaser scheni 2, 1 (non condiunt oleum … sed condiunt vinum; si inciderit in id mel et condimenta, unde melius reddatur, illa in melius confectio fit juxta computum); auf Plin. Hist. nat. XIV, 13. 14. 15. 19, wo von vinum aromatites, myrrhinum, absynthites etc. die Rede ist, ferner auf die neutestamentl. Ausdrücke οἶνος ἐσμυρνισμένος Mark. 15, 23; κεκερασμένον ἄκρατον Offenb. 14, 10 und auf eine Stelle bei Dioscor. 5, 64 squ. — Nach diesen Zeugnissen sehe ich nicht ein, warum die Kenntniß des gewürzten Weines bei den Hebräern bezweifelt werden soll. מסך bei Jesaja noch Kap. 19, 14. מִמְסָךְ = מֶסֶךְ Kap. 65, 11. Hiph. הִצְדִּיק außer hier noch Kap. 50, 8; 53, 11. עֵקֶב nur hier. שֹׁחַד noch Kap. 1, 23; 33, 15; 45, 13. Hiph. הֵסִיר im ersten Theile häufig (Kap. 1, 16. 25; 3, 1. 18; 5, 5. 23; 10, 13 u. ö.) im zweiten Theile nur Kap. 58, 9. — Das Singular-Suffix in ממנו ist distributiv zu fassen. Die Gerechtigkeit der Gerechten lassen sie in jedem einzelnen Falle von ihm d. h. von dem gerade in Frage stehenden Gerechten verschwinden. Vgl. zu Kap. 2, 8 u. 1, 23. M. Gr. §. 61, 2.

6. **Deshalb wie — noch ausgestreckt.** V. 24 und 25. Dem vierfachen Wehe von V. 18—23 folgt nun die gemeinsame Strafverkündigung. Dieselbe wird durch לָכֵן angereiht wie V. 13. Mit der Stoppel und dürrem Heu wird das Volk verglichen, welches nach Kap. 4, 2 ein herrlich grünender Gottessproß sein sollte. Und so schnell Stoppeln vom Feuer verzehrt werden, oder Heu in den Flammen zusammensinkt, soll ihre Wurzel zu Moder werden und ihre Blüte wie Staub auffahren. Also auch hier ist Israel wieder als Pflanze gedacht, ein Bild, das uns lebhaft an Kap. 4, 2 ff., mithin an die zweite prophetische Leuchte erinnert. Was die Konstruktion betrifft, so ist כאכל ein von einer Präposition abhängiger Prädikats-Infinitiv (vgl. m. Gr. §. 95, 2), welchem nicht wie gewöhnlich das Subjekt, sondern das Objekt unmittelbar folgt, weil die Stellung כאכל לשון אֵשׁ קַשׁ gegen den Wohllaut verstoßen würde; Kap. 20, 1 steht auch das Objekt voran, weil es Pronomen ist (אֹתוֹ). Die Ausleger machen auf die Häufung von Zischlauten in dem Satze aufmerksam. „Man hört die knisternden Funken, die sprühende Flamme", sagt Delitzsch. חֲשַׁשׁ kommt überhaupt nur noch einmal im Alten Test. vor und zwar Jes. 33, 11. רָפָה ist schlaff, welk, matt werden, zusammensinken (besonders von den Händen Kap. 13, 7). לֶהָבָה ist Acc. loci (m. Gr. §. 70, b). Heu und Stoppeln sind leicht brennbare Stoffe. Aber jene Wurzel und Blüten, die doch eigentlich frisch und voll Saft sein sollten, werden eben so leicht in Staub und Moder aufgelöst davonfliegen, als Heu und Stoppeln von der Flamme verzehrt werden. Die Suffixe in שרשם und פרחם gehen auf diejenigen zurück, welchen die vier vorhergehenden Wehe gelten. Diesen also wird hier ihre Strafe angekündigt. מַק nur noch Kap. 3, 24. פֶּרַח (nur noch Kap. 18, 5) ist die Blüte. אָבָק, Staub, nur noch Kap. 29, 5. — Die zweite Vershälfte erinnert an Kap. 1, 4. Sie waren also das Gegentheil von dem צֶמַח ה' Kap. 4, 2 und vielmehr dem schlechten Weinstock Kap. 5, 1 ff. vergleichbar. אִמְרָה außer hier noch Kap. 28, 23; 29, 4; 32, 9. — Die Drohung des V. 24 gilt, wie aus den Suffixen zu erkennen, zunächst denen, über welche die vier vorhergehenden Wehe ausgerufen waren. Wie aber V. 13 die Verbannung des ganzen Volkes als Folge der Sünden jener Habgierigen und Schwelger dargestellt wird, so wird auch hier gezeigt, wie die Wellen des Verderbens bis an die äußerste Peripherie sich fortwälzen und also das ganze Volk ergreifen. Ich beziehe also על־כן nicht blos auf die zweite Hälfte, sondern auf die Gesammtheit des V. 24. Obgleich alle Verbalformen in V. 25a in die Vergangenheit weisen, so fallen doch die Dinge selbst, welche sie aussagen, in die Zukunft. Dies sieht man aus V. 24, aus dem Verhältniß der Strafverkündigung zu der als gegenwärtig bezeichneten Sünde (V. 18 ff.) überhaupt und aus der Parallele der Drohworte V. 9 f. und V. 13 ff. — Vgl. Drechsler zu u. St. — Es wäre aber nicht unmöglich, daß Jesaja hier der Vergangenheitsformen sich bediente, weil ihm vergangene Thatsachen vorschwebten, welche auch schon als Erweisungen des V. 25 geschilderten Zornes zu betrachten waren, ohne daß sie jedoch die Gesammterfüllung der Drohung repräsentiren. Wenn also auch V. 25 der Hauptsache nach in die Zukunft blickt und — im Gegensatz zu den von fernen Völkern zu erwartenden Schlägen V. 26 ff. — die aus Juda's eigener Mitte oder von der nächsten Umgebung zu erwartenden Schläge andeutet, so könnte doch in dem וירגזו ההרים eine Anspielung auf das Erdbeben unter Ussia (Am. 1, 1; Sach. 14, 5),

sowie in ויחוּ נבלתם וגו׳ eine Anspielung auf jene 120,000 Judäer, welche Pekach, der König von Israel, nach 2 Chr. 28, 6 auf einen Tag erschlug. Der Ausdruck חָרָה אַף findet sich bei Jesaja nicht mehr, wie überhaupt mit Ausnahme des Part. Niph. Kap. 41, 11; 45, 24 keine Form des Zeitworts חָרָה bei Jesaja vorkommt. Unser Ausdruck erinnert aber an 4 Mos. 11, 33 (וְאַף ד׳ חָרָה בָעָם וַיַּךְ ד׳ בָּעָם), sowie an alle die zahlreichen Stellen des Pentateuch (insbesondere des Buches Numeri), wo die Redensart וַיִּחַר אַף ד׳ vorkommt (2 Mos. 4, 14; 4 Mos. 11, 1. 10; 12, 9 u. s. w.). Auch ויט ידו ist eine pentateuchische Reminiscenz aus 2 Mos. 8, 2. 13; 10, 22; 14, 21. 27, wo der Ausdruck von den zu ihren Wunderthaten die Hand ausstreckenden Aaron und Mose gebraucht ist. Bei Jesaja findet sich der Ausdruck in ähnlicher Weise noch Kap. 23, 11; 31, 3 coll. 14, 26. 27. — רָגַז (Kal bei Jesaja 14, 9; 32, 10. 11; 28, 21; 64, 2) vom Erzittern der Erde (Joel 2, 10) oder der Grundfesten der Berge (Ps. 18, 8 coll. 2 Sam. 22, 8). Der Ausdruck, daß die נְבֵלָה (bei Jesaja noch Kap. 26, 19) sein soll wie die סוּחָה (von סָחָה Ezech. 26, 4 everrere, detergere = סְחִי Klagel. 3, 45 Auswurf, Auskehricht, ἅπ. λεγ.), findet sich nur hier. Sonst findet sich, daß die נבלה sein soll wie Mist auf dem Felde (Jer. 9, 21), zum Fraße hingeworfen (5 Mos. 28, 26; Jer. 7, 33; 16, 4; 19, 7 u. ö.) den wilden Thieren. Die Lesart חצות (die Londoner Polyglotte hat חוּצוֹת) ist sowohl etymologisch unrichtig, als auch im Widerspruch mit allen anderen Stellen, wo das Wort bei Jesaja vorkommt (Kap. 10, 6; 15, 3; 24, 11; 51, 20). — Die Formel „bei all' dem hat sich sein Zorn noch nicht gewendet und seine Hand ist noch ausgestreckt" (Kap. 9, 11. 16. 20; 10, 4) drückt den Gedanken aus, daß zu etwas noch Höherem fortgeschritten werden soll. So leitet denn auch hier diese Formel den jenem relativen Abschluß V. 13—17 entsprechenden Hauptschluß der Rede ein. Denn wenn fremde Völker aus weiter Ferne berufen werden, um ein Gericht zu vollziehen, so ist von vornherein zu erwarten, daß dieses Gericht ein tief eingreifendes und entscheidendes sein wird. Es sind auch in der That immer von weit her gekommene Völker gewesen, welche die respublica Israelitarum zerstörten. Man denke an die Assyrer, Babylonier, Römer. Und die am weitesten hergekommen waren, haben das Zerstörungswerk am gründlichsten verrichtet.

7. **Und er ward ein Panier — der rette.** V. 26 bis 29. Diese ganze Schilderung ist eine generelle, keine spezielle. Das heißt es wird nicht ein einzelnes, bestimmtes Volk, sondern nur das Genus der fremden, fernen Völker im allgemeinen beschrieben. Ihre Erfüllung findet also die Weißagung in allen den Katastrophen, welche von den Assyrern an bis zu den Römern die Fremden über Israel gebracht haben. Jesaja hat hier offenbar die Grundweißagung 5 Mos. 28, 49 ff. im Auge, aus welcher der Ausdruck גּוֹיִם מֵרָחוֹק wörtlich entnommen ist, und an welche auch das וְנָשָׂא init. V. 26 erinnert. Es ist übrigens merkwürdig, daß nach der Ankunft jener babylonischen Gesandten 2 Kön. 20, 14 Hiskia selbst unsere Stelle anwenden und so den Anfang ihrer Erfüllung dokumentiren mußte, indem er auf des Propheten Frage, woher diese Leute seien, antwortete: „Sie sind aus fernem Lande (מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה) gekommen, aus Babel." מֵרָחוֹק gehört nicht zu נָשָׂא, sondern, wie man aus Stellen wie Jer. 23, 23; 31, 10 sieht, ist es ein adjektivischer resp. die Stelle eines Adjektivs vertretender Begriff geworden. Ebenso das gleichbedeutende מִמֶּרְחָק. Bei Jesaja kommt das Wort zwölfmal vor, und zwar fünfmal im ersten und siebenmal im zweiten Theile. Vgl. Kap. 22, 3. 14; 23, 6; 25, 1; 43, 6; 49, 1. 12; 57, 9; 59, 14; 60, 4. 9. נֵס das auf hohem Punkte aufgerichtete Signal: Kap. 11, 12; 13, 2; 18, 3; 33, 23; 62, 10. Nur an der letztgenannten Stelle findet sich das Zeitwort הֵרִים. שָׁרַק ist, wie man aus Kap. 7, 18 sieht, wo dasselbe Bild wiederkehrt, vom Bienenwärter hergenommen. מקצה noch Kap. 13, 5; 42, 10; 43, 6, also in beiden Theilen gleich häufig. An allen Stellen mit Ausnahme von Kap. 13, 5 folgt הארץ darauf. מְהֵרָה eigentlich Substantiv = celeritas. Außer hier noch Kap. 58, 5. Mit קַל verbunden nach Joel 4, 4. קַל bei Jesaja noch Kap. 19, 1; 30, 16; 18, 2. — Ueber den Wechsel des Numerus in לוֹ vergl. zu V. 23. Der Singular soll hier offenbar andeuten, daß, wenn auch das Signal zu verschiedenen Zeiten an mehrere Völker sich richtet, doch immer nur eines auf einmal herbeigerufen wird. — Die nun V. 27 bis 29 folgende Schilderung des herbeigerufenen Feindes ist keine individuelle, überhaupt keine geschichtliche, sondern eine generische und ideale. Denn in Wirklichkeit gibt es kein Kriegsheer, in welchem kein Müder oder Strauchelnder wäre, in dem niemand schläft noch schlummert u. s. w. Der Prophet will nur die höchste Rüstigkeit, Unermüdlichkeit und Schlagfertigkeit von diesen Feinden in poetischer Weise aussagen. Aehnlich gehalten ist die Schilderung Jer. 5, 15 ff. — עָיֵף bei Jesaja noch Kap. 28, 12; 29, 8; 32, 2; 46, 1. — Ueber כּוֹשֵׁל vgl. zu Kap. 3, 8. Das Part. (vgl. Jer. 46, 16; Ps. 105, 37; 2 Chr. 28, 15) bei Jesaja nur hier. — Ihre Kampfbegierde und ihr Eifer für die Sache ist so groß, daß sie nicht schlummern (נום nur noch Kap. 56, 10), noch schlafen (יָשֵׁן bei Jesaja nur hier). Keinem auch geht der Gürtel (Kap. 11, 5; 13, 11) auf (Niph. נפתח Kap. 24, 18; 35, 5; 51, 14), der das Gewand um die Hüften (Kap. 11, 5; 32, 11 coll. 3, 22) zusammenhält, keinem zerreißt (Kap. 33, 20; 58, 6 Pi.) der Riemen (bei Jesaja nur hier, vgl. 1 Mos. 14, 23), durch welchen die Sandalen (Kap. 11, 15; 20, 2) am Fuße befestigt werden. Drechsler macht mit Recht auf das vollkommene Ebenmaß in der Struktur dieses Verses aufmerksam: im ersten Hemistich zwei Sätze mit je zwei gleich gebauten Gliedern, im zweiten Hemistich zwei Sätze mit je einem Glied, von welchen die entsprechenden Worte sich reimen: נפתח — נתק, אזור — שרוך, חלציו — נעליו.

— Auch die Bewaffnung der Feinde ist vortrefflich: die Pfeile scharf gespitzt (שָׁנוּן nur hier, vergl. Ps. 45, 6; 120, 4), die Bogen gespannt (ein idealer Zug, denn in Wirklichkeit können die Bogen nie stets gespannt resp. mit dem Fuße niedergetreten sein Kap. 21, 5), die Hufe (bei Jesaja nur hier) der Rosse hart wie Stein (da die Alten das Beschlagen nicht kannten, waren harte Hufe ein wichtiges Erforderniß für ein Kriegspferd, vgl. Mich. 4, 13 und *χαλκόπους, κρατερῶνυξ*; צַר kommt in der Bedeutung „Stein, Kiesel" nur hier und, wenn diese Erklärung dort richtig ist, V. 30 vor; es ist dann gleichbedeutend mit צֹר Ezech. 3, 9; 2 Mos. 4, 25 und צוּר Kap. 2, 10; 8, 14 u. ö.; Niph. נחשב wie Kap. 2, 22; 29, 16. 17; 40, 15). — Das ungestüme donnernde Rollen der Räder macht sie dem Sturmwind vergleichbar. Dasselbe Bild findet sich noch Kap. 60, 15. Außerdem vgl. Kap. 17, 13; 21, 1; 29, 6. Der 29. Vers endlich beschreibt den Angriff und Sieg des Feindes. Hatte sich die Rede bisher fast taktmäßig, man möchte sagen im militärischen Gleichschritte fortbewegt, so wird sie jetzt unregelmäßig, sprunghaft. Mit gewaltigem Ungestüm, das sich durch ein dem Gebrüll des Löwen (שְׁאָגָה sowie שָׁאַג nur hier) vergleichbares Feldgeschrei kund gibt, greift der Feind an. Es ist auffallend, daß der Prophet diesen Gedanken doppelt ausdrückt. Aber diese Duplizität hat offenbar nur einen rhetorischen Zweck. Nehmen wir hinzu, daß nachher auch noch vom dumpfen Knurren die Rede ist, so bekommen wir den Eindruck, als wollte der Prophet andeuten, daß dem Feinde alle Modulationen der Löwenstimme zu Gebote stehen. לָבִיא (bei Jesaja noch Kap. 30, 6) wird von den Meisten für die Bezeichnung der Löwin gehalten. Vergl. Gesenius Thes. pag. 738. Ueber die Konstruktion כַּלָּבִיא vergl. zu V. 18. — ושאג ist nach K'tib וְשָׁאַג, nach K'ri יִשְׁאַג zu sprechen. Die Lesart des K'ri ist die richtige, denn für das Perfekt mit Wav consec. liegt kein Grund vor (vergl. m. Gr. §. 84, 2), während das Imperfekt hier der Regel gemäß (m. Gr. §. 87, d) zur Schilderung bleibender Eigenschaften steht. כְּפִיר (nur noch Kap. 11, 6) ist der nicht mehr von der Mutter gesäugte (גּוּר), sondern selbständig gewordene junge Löwe. Wenn hier der Plural steht, so wollte der Prophet im Gegensatz zu לָבִיא vielleicht die Mehrheit geflissentlich hervorheben. Im Momente, wo der Löwe die Beute packt, brüllt er nicht mehr, sondern man hört da nur ein dumpfes Knurren (נָהַם bei Jesaja nur hier, vgl. Sprüche 28, 15; 19, 12; 20, 2). Die gepackte Beute rettet er sich, d. h. er trägt sie aus dem Getümmel für sich davon (von פלט nur diese eine Form und nur an dieser Stelle bei Jesaja). Die Formel ואין מציל noch Kap. 42, 22 und mit der Grundstelle Kap. 32, 39 gleichlautend Kap. 43, 13.

8. **Und dumpf dröhnt es — Himmel.** V. 30. Der Prophet eilt nun zum Schlusse. Er faßt zu diesem Behufe alles, was er noch zu sagen hat, in ein mit wenigen aber gewaltigen Zügen gezeichnetes Bild zusammen. Das Subjekt von ינהם ist dasselbe wie von ינהם V. 29. Wenn wir „dumpf dröhnt es" übersetzt haben, so geschah es nur, um dem folgenden כנהמת־ים gegenüber mehr die Gesammtheit als den Einzelnen hervorzuheben. Das Suffix in עָלָיו kann nur auf den Angegriffenen, also auf Juda gehen. Daß Juda nicht genannt wird, ist auch ein Beweis von der großen rhetorischen Kunst des Propheten. Er läßt lieber errathen, was ihm schmerzlich zu sagen war. Durch ביום ההוא wird die Verbindung mit der ersten und der zweiten Leuchte hergestellt. Denn wir werden die Worte doch wohl nicht blos auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen haben, so daß gesagt wäre: was V. 30 beschrieben ist, geschieht an demselben Tage wie das, wovon V. 29 redet. Denn das versteht sich doch eigentlich von selbst. Sondern dieses ביום ההוא weist zurück auf Kap. 2, 11. 17. 20; 3, 7. 18; 4, 1 und auf Kap. 4, 2, so daß also hiedurch angedeutet ist, daß auch diese Weißagung in der אחרית הימים ihre Erfüllung finden wird. Und zwar, da Kap. 4, 2 von einem Tage hohen Glückes redet, die vorher genannten Stellen aber von einem Tage furchtbaren Strafgerichts, so weist der Prophet auf beides in dem Sinne zurück, daß er andeutet: wenn diese letzte schreckliche Heimsuchung der Endzeit über Israel ergangen sein wird, dann wird der Tag des Heiles anbrechen. Ich sehe also in diesem ביום ההוא einen neuen Beweis für die Zusammengehörigkeit von Kap. 5 mit den vorhergehenden Kapiteln 2—4. Wie Meeresbrandung (נהמה nur noch Ps. 38, 9) tobend und brüllend wird also der Feind an jenem Tage über Juda herfallen. Delitzsch weist hier treffend auf Sierra Leone hin, weil „die zuerst da Anlandenden das Getöse der an den steilen Ufern brandenden Wogen für Löwengebrüll hielten". Nur sei beiläufig bemerkt, daß Sierra im Spanischen die Säge heißt und also wohl eher von dem Lateinischen serra als von dem Arabischen Sarâ (Bergzug) herkommt. (Vergl. Diez etymol. Wörterbuch der roman. Sprachen I, 379). — Das Subjekt von ונבט (Niph. *ἅπ. λεγ.*) ist offenbar Juda, also der, auf welchen das Suffix in עליו sich bezog. Aber die weitere Deutung dieser Worte hat große Schwierigkeiten. Ich glaube, daß zwei Stellen über die unsrige Licht verbreiten. Die erste ist die von allen Auslegern bereits angeführte Kap. 8, 22. Wenn wir da lesen: „und er blickt auf die Erde und siehe da Bedrängniß und Finsterniß" (צָרָה וַחֲשֵׁכָה), so sind wir doch wohl berechtigt, חשך צר an u. St. zusammenzunehmen, sei es, daß wir צַר als Adjektivum (zusammengedrängte, dichte Finsterniß, חֹשֶׁךְ ist masc.), oder als Apposition (Vitringa, Hendewerk), oder als Genitiv (Finsterniß der Angst, Knobel) nehmen. Demnach müßten wir also צַר von וָאוֹר trennen, eine Verbindung, für welche nichts spricht als die (für uns unverbindliche) masoretische Tradition, und וְאוֹר lesen. Für diese Lesart spricht aber noch eine zweite Stelle, welche, soviel ich sehe, bisher noch kein Ausleger für die Erklärung u. St.

verwerthet hat, nämlich Hiob 18, 6. Da lesen wir אוֹר חָשַׁךְ בְּאָהֳלוֹ. Es ist dort die Rede vom Frevler, dessen Licht erlischt, dessen Feuer nicht mehr brennt, in dessen Zelt es also dunkel wird. Sollte nun das Zusammentreffen der Worte אור חשך zufällig sein? Ich glaube dies um so weniger, als der Gedanke, daß das Licht selbst, nicht der erleuchtete Raum dunkel werde, ein höchst spezifischer ist, der auch nirgends sonst so stark ausgedrückt wird. Aehnliches findet sich z. B. Kap. 13, 10; Ezech. 32, 8; Joel 4, 15. — עֲרִיפִים ist ἅπ. λεγ. Man leitet es von עָרַף „träufeln" ab, welches nur 5 Mos. 32, 2 und 33, 28 vorkommt. Auch עֲרָפֶל scheint damit verwandt zu sein. Da (man vergl. Olshausen §. 216, b) עֲרָפֶל aus עָרַף durch Hinzufügung des Bildungsbuchstaben ל entstanden ist wie כַּרְמֶל von כֶּרֶם und בַּרְזֶל von בָּרַז (Chald. fixit, transfixit), und da עֲרָפֶל sehr häufig mit עָנָן verbunden (5 Mos. 4, 11; 5, 19; Joel 2, 2; Zeph. 1, 15; Ezech. 34, 12), unstreitig das Wolkendunkel, das dichte Gewölke bedeutet, so wird עריפים nichts anderes sein können als das Regengewölke, aus welchem der Regen herabträuft. Dieses Regengewölk wird nun hier als die Zeltdecke der Erde oder wenigstens als zu derselben gehörig betrachtet, wie es z. B. Kap. 40, 22 heißt: „der ausdehnt wie ein Flortuch die Himmel und sie ausspannt wie ein Zeltdach zum Wohnen" (vergl. Hiob 36, 29; Ps. 104, 2 ff.). Der Ausdruck בְּאָהֳלָהּ wäre nun nicht passend gewesen. Denn das Licht, welches ein Zelt erleuchtet, steht innerhalb desselben unter der Zeltdecke. Das Licht aber, welches die Erde erleuchtet, steht über und jenseits der himmlischen Zeltdecke. Soll es also auf der Erde dunkel werden, so muß das Licht verhindert werden, von oben herab zu dringen. Deshalb übersetze ich: „und das Licht wird finster durch ihr Gewölk." Das Femininsuffix ist also auf אֶרֶץ zu beziehen. Es auf אוֹר zu beziehen, wie Gesenius mit Hinweisung auf Hiob 36, 32 will (Thes. pag. 1072), geht nicht, weil es dann auch חָשְׁכָה heißen müßte. Wollte man mit Hitzig ואור noch von נִבַּט abhängen lassen (für וְלָאוֹר vergl. m. Gr. §. 112, 8), so wäre der Ausdruck אור auffallend. Denn den Gegensatz zur „Erde" bildet nicht „das Licht," sondern „der Himmel". Die Erklärungen „Drangsal und Licht" (Delitzsch) und „Stein und Strahl" (d. h. Hagel und Blitze, Drechsler) scheinen mir zu sehr von den beiden angeführten Parallel-Stellen abzusehen. Uebrigens mache ich darauf aufmerksam, daß in diesem אור חשך auch eine bedeutsame Anspielung auf das Thun der Leute liegt, welche nach V. 20 „Finsterniß zu Licht und Licht zu Finsterniß machen". Weil sie das thun, soll ihr Licht ganz und bleibend verfinstert werden. Und zugleich finden wir hier einen merkwürdigen Gegensatz zu Kap. 4, 5 und 6. Dort schafft Gott auf dem Berge Zion eine Wolke bei Tage und Feuerschein bei Nacht zum Schatten am Tage vor der Hitze und zum Schutz vor Regen und Ungewitter, hier soll Dunkel der Angst die Erde bedecken und die Regenwolken sollen nicht nur mit ihren Schauern die unbeschützte Erde überschütten, sondern überdies auch das Licht abhalten, also gewissermaßen ein Schutz vor dem Lichte sein. Mit Recht hat auch Drechsler „auf die tonmalerische Häufung des Summ- und Dröhnlautes m, auch n" im ersten Hemistich des Verses aufmerksam gemacht. Beide Laute sind in יִנְהֹם enthalten; auf dies Wort reimt sich בַּיּוֹם, in כְּנַהֲמַת־יָם finden wir wieder n und m und zweimal die Silbe am. Gegen dieses ich möchte sagen selbst dumpf dröhnende Hemistich sticht das letzte, welches den Besiegten schildert, durch seine vielen i, e und a, also durch dünnere und so gewissermaßen die Schwäche malende Laute ab. — So endigt denn dieses Kapitel, welches scheinbar so fröhlich begonnen hatte, in tiefster Nacht und Dunkelheit. Man fühlt, daß die Rede des Propheten sich erschöpft hat. Wir sind am Schlusse. Auf diese ebenso mächtigen als nichtigen Worte kann nichts folgen als — Schweigen. Aber der Kundige weiß wohl, daß die beiden vorangestellten prophetischen Leuchten (Kap. 2, 1—4 und 4, 2—6) über diese Zeit des Unglücks weit hinausreichen. Wenn es also V. 30 heißt בַּיּוֹם הַהוּא, so wissen wir, daß dies ein Wink ist, welcher aus dem nächtigen Dunkel dieses Schlusses zurückweist auf den trostreichen Anfang Kap. 4, 2. An eben dem Tage, wo die schlimmen Früchte des Weinbergs in Nacht und Graus versinken, beginnt für den צֶמַח יהוה der Tag des Lichtes und der ewigen Herrlichkeit.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 2, 2. „Domus Dei aedificata est super fundamentum Apostolorum et prophetarum, qui et ipsi montes sunt, quasi imitatores Christi (qui confidunt in Domino [sunt] sicut mons Sion Ps. 124, 1). Unde et super unum montium Christus fundat ecclesiam et loquitur ad eum: Tu es Petrus etc. Matth. 16, 18." Hieronymus. „Wir können Jerusalem unter dem Berge Gottes verstehen, denn wir sehen, wie die gläubig Gewordenen dorthin laufen und wie die, welche das Zeugniß angenommen haben, dahin kommen und den von dort ausgehenden Segen ergreifen. Wir können aber auch die über Land und Meer ausgebreiteten Kirchen unter dem Hause Gottes verstehen, indem wir dem heiligen Paulus glauben, der da sagt: „„Das Haus Gottes sind wir (Hebr. 3, 6)."" Und so können wir die Wahrheit der Prophetie erkennen. Denn leuchtend steht die Kirche Gottes da, und die Völker, die Gottlosigkeit verlassend, welche sie seit lange beherrscht, eilen hin zu ihr und werden von ihr erleuchtet." Theodoret. — Ecclesia est exaltatus et confirmatus mons super omnes alios montes, sed spiritu. Si enim externam faciem ecclesiae a principio mundi, deinde a tempore Novi Testamenti spectes, videbis eam oppressam, contemtam et desperatam esse. Nihilominus tamen in illo contemtu

est exaltata super omnes montes. Omnes enim monarchiae, regna omnia, quae hactenus in mundo fuerunt, periere. Sola ecclesia perdurat et triumphat contra haereses, tyrannos, satanam, peccatum, mortem et infernum, idque solo verbo, sola hac contemta et infirma voce. Porro magna consolatio est, quod locus corporalis, unde primum spirituale hoc regnum orietur, ita diserte praedicitur, ut certae sint conscientiae, illud verbum verum esse, quod in isto Judaeorum angulo primum doceri coepit, ut sit nobis mons Sion ceu regula judicandi de omnibus religionibus et doctrinis. Alcoranus Turcae non coepit in Sion, ergo est impia doctrina. Varii papatus ritus, leges, traditiones non coeperunt in Sion, ergo sunt impiae et verae doctrinae daemoniorum. Sic erigere nos contra omnes alias religiones possumus et consolari corda nostra, hanc esse solam veram religionem, quam nos profitemur. Ideo etiam in principibus duobus psalmis, secundo et 110°, mons Sion diserte significatur: ego constitui regnum meum super Sion, montem sanctum meum; item: virgam virtutis suae emittet Dominus ex Sion." Luther.

2. Zu V. 2. Luther hebt hier als zur „mirabilis hujus regni natura" gehörig hervor, daß „die andern Reiche angerichtet und erhalten werden durch Gewalt und Waffen. Hier aber, weil der Berg erhöhet wird, werden die Völker zufließen (fluent), d. h. sie werden freiwillig kommen, angelockt von den Tugenden der Kirche. Denn was gibt es Süßeres und Lieblicheres als die Predigt des Evangeliums? Moses dagegen schreckt die schwachen Gemüther ab. So hat der Prophet in das Wort fluent eine stillschweigende Beschreibung des Reiches Christi hineingelegt, die Christus ausführlicher gibt, wenn er Matth. 11, 12 sagt: Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt thun, reißen es zu sich, d. h. sie werden nicht gezwungen, sondern sie zwingen sich selbst". „Sonst laufen die Flüsse nicht bergan, sondern bergherunter, aber hier ist ein solch' unerhörtes Ding in dem Reiche Christi." Starke.

3. Förster bemerkt zu V. 3: „Proh Deum immortalem! Quam multos invenies hodie, qui non moribus piarum istiusmodi gentium praediti [sint], sed genio et ingenio illorum, de quibus Prov. 1, 10 ff.; Sap. 1, 6 ff."

4. Zu „und werden sagen: kommt u. s. w." bemerkt Luther: „Hier siehest du den Kultus, die Werke, die Bestrebungen und Opfer der Christen. Denn sie treiben nur das eine Werk, daß sie gehen, um zu hören und zu lernen. Es werden nicht Hände noch Augen gebraucht, sondern Ohren und Herz. Alle übrigen Glieder müssen dem Nächsten dienen. Diese zwei, Ohren und Herz, sollen Gott allein dienen. Denn dies Reich beruhet allein auf dem Worte. Die Sektirer und Häretiker, wenn sie das Evangelium einmal gehört haben, werden sogleich Meister und verkehren des Propheten Wort, indem sie sprechen: Kommet, laßt uns hinaufgehen, damit wir ihn lehren seine Wege und wandeln auf unseren Wegen. Sie verachten also das Wort als eine bekannte Sache und suchen neue Disputationes, darin sie ihren Geist zeigen und der Menge sich empfehlen mögen. Aber die Christen wissen, daß die Worte des Heiligen Geistes, so lange wir in diesem Fleische sind, nie vollkommen mögen ausgelernt werden. Denn das Christenthum besteht nicht im Wissen, sondern im Affekt. Dieser Affekt kann nie dem Worte vollkommen glauben wegen der Schwachheit des sündlichen Fleisches. Deshalb bleiben sie immerdar Jünger und wiederkäuen das Wort, damit das Herz von Zeit zu Zeit durch eine neue Flamme aufgeweckt werde. Wenn wir nicht im beständigen Gebrauch des Wortes bleiben, um es in der Versuchung dem Satan entgegen zu halten (Matth. 4), ist es um uns geschehen. Denn sofort nach der Sünde folgt das böse Gewissen, welches durch nichts kann aufgerichtet werden, als durch das Wort. Die andern, welche das Wort verlassen, sinken allmählich von einer Sünde in die andere, bis sie zu Grunde gehen. Deshalb ist das Christenthum allein in das Hören des Wortes zu setzen, und die den Versuchungen, sei es des Herzens oder des Leibes, unterliegen, mögen wissen, daß ihr Herz leer ist vom Worte."

5. Zu den Worten „Von Zion geht das Gesetz aus u. s. w." V. 3 bemerkt Vitringa: „So sich ein Streit erhebe unter den Jüngern über die Lehre oder Zucht, muß man zurückgehen auf das Vorbild der Lehre und Zucht der Schule zu Jerusalem. Denn יָצָא steht hier nur wie Luk. 2, 1 „es ging ein Gebot aus vom Kaiser Augustus". In diesem Sinne sagt auch Paulus 1 Kor. 14, 36: „Ist denn das Wort Gottes von Euch ausgegangen?" Das Wort Gottes ist nicht ausgegangen von Korinth, Athen, Rom, Ephesus, sondern von Jerusalem, was demnächst schon die in Antiochien versammelten Bischöfe dem Bischof Julius I. entgegengehalten haben (Sozom. hist. eccl. III, 8 fatebantur Orientales Romanorum quidem ecclesiam apud omnes magnificam esse, licet fidei doctores ad eam ex partibus Orientis advenissent). In falschem Sinne hat Cyrill das יֵצֵא genommen, nämlich als ob der Prophet gesagt hätte *καταλέλοιπε τὴν Σιών*. — Wenn der Herr den Jüngern zu Emmaus das Verständniß öffnete, daß sie die Schrift verstanden und in den erlebten Thatsachen die Erfüllung dessen sahen, was von ihm geschrieben ist im Gesetz, in den Propheten und in den Psalmen, so wird er auch unsere Stelle nicht vergessen haben. Dies ist um so gewisser, als die Worte: „Also ist es geschrieben und also mußte Christus leiden und auferstehen von den Todten am dritten Tage, und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern und anheben zu Jerusalem!" deutlich auf unsere Stelle V. 2 und 3 hindeuten. Deshalb sagt auch Justinus Martyr Apol. I (vulgo II), §. 49: „Wo aber der prophetische Geist weißagend die Zukunft

verkündigt, spricht er: von Zion soll ausgehen das Gesetz u. s. w. Und daß dies endlich wirklich geschehen ist, davon könnt ihr euch glaubwürdig überzeugen. Denn von Jerusalem sind Männer ausgegangen in die Welt an der Zahl zwölfe, und diese waren Idioten, die nicht zu reden verstanden. Aber durch die Kraft Gottes haben sie der ganzen Menschheit verkündigt, daß sie von Christo gesandt seien, um alle das Wort Gottes zu lehren." — „Zion steht hier entgegen dem Berge Sinai, woher das Gesetz kam, welches im Alten Testament der Grund aller wahren Lehre war; aber im Neuen Testament sollte der Berg Zion oder Jerusalem dieses Vorrecht haben, anzuzeigen, daß nun ein vollkommneres Gesetz gegeben und ein neuer Bund Gottes mit den Menschen aufgerichtet würde. Also ist Zion und Jerusalem gleichsam der Pflanzgarten und die Mutter aller Kirchen und Gemeinden Neuen Testamentes." Starke.

7. Zum Schluß von V. 3 bemerkt Förster, daß das Evangelium das Scepter Jesu Christi sei nach Ps. 110, 2 und 45, 7 (virga rectitudinis virga regni tui). „Per verbum enim Christus suam regit ecclesiam (Röm. 10, 14 ff.)."

8. Zu V. 4. „Pax optima rerum" Förster. Derselbe findet diese Weißagung erfüllt durch Christum, der unser Friede ist, der aus beiden eins hat gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war, in dem daß er durch sein Fleisch hinwegnahm die Feindschaft (Eph. 2, 14). Förster polemisirt ferner gegen die Anabaptisten, welche aus diesen Stellen beweisen wollten, daß den Christen das Kriegführen nicht erlaubt sei. Denn unsere Stelle spreche nur wider die privata Christianorum discordia. Das Kriegführen aber gehöre zum publicum magistratus officium. An sich sei also das Kriegführen nicht verboten, wenn nur der Krieg ein gerechter sei. Dazu gehören aber nach Thomas part. 2 th. quaest. 40 1) auctoritas principis, 2) causa justa, 3) intentio bellantium justa, oder „ut alii efferunt: 1) jurisdictio indicentis, 2) offensio patientis, 3) intentio finem (?) convenientis."

9. Zu V. 4. Hieronymus hat die Zeit des Augustus nach seinem Siege bei Actium für die Erfüllung dieser Weißagung gehalten. Andere, wie Coccejus, beziehen die Worte „sie werden ihre Schwerter zu Spaten machen und ihre Spieße zu Winzermessern" auf die Zeit Konstantins des Großen; die Worte „kein Volk wird wider das andere ein Schwert aufheben" auf die Zeit der Wiederherstellung des Religionsfriedens in Deutschland, — die Worte endlich „sie werden nicht mehr kriegen lernen" auf eine zukünftige noch zu hoffende Zeit. Es sind aber diese Auffassungen gerade so einseitig wie die, welche nur eine geistige Erfüllung der Weißagung in Aussicht nehmen. Wie ist denn eine mehr innerliche Erfüllung dieser Friedensverheißung denkbar, welche nicht die äußere zur Folge hätte? Oder wie ist eine äußere Erfüllung, die nämlich diesen Namen verdient, denkbar ohne die Basis der inneren? Oder soll diese Friedenszeit erst im Himmel zu erwarten sein? Zu was steht denn die Verheißung hier? Versteht sich's ja doch wohl von selbst, daß im Himmel Friede ist. Denn wo kein Friede, kann auch kein Himmel sein. Die Verheißung hat nur dann einen Sinn, wenn ihre Erfüllung auf Erden zu erwarten ist. Die Erfüllung wird dann eintreten, wenn die ersten drei Bitten des Vaterunsers erfüllt sind, d. h. wenn Gottes Name bei uns heilig gehalten wird, wie er an sich heilig ist, wenn das Reich Gottes zu allen äußerlich und innerlich gekommen sein und allein über alles herrschen wird, wenn der Wille Gottes auf Erden geschehen wird wie im Himmel. Die Christenheit betet diese Bitten ebensowohl mit dem Bewußtsein, daß sie nicht unerfüllt bleiben können, als mit dem Bewußtsein, daß sie ihre Erfüllung auf Erden finden müssen. Denn auf den Himmel bezogen sind diese Bitten sinnlos. Es ist also eine Zeit des allgemeinen inneren und äußeren Friedens auf Erden zu erwarten. Es ist noch nicht aller Tage Abend, und unsere Erde kann ohne den mindesten saltus in cogitando noch einen Zustand erleben, der sich zu unserem gegenwärtigen Zustand verhält wie der letztere zur Periode der Trilobiten und Saurier. Wenn man sich nur von der Tyrannei des Augenblickes frei zu halten vermöchte. Aber unser ganzes großes, in Philistäa beheimathetes Publikum lebt der süßen Zuversicht, daß es eine andere Welt, als die, welche wir auf und von der Oberfläche unserer Erde wahrnehmen, nicht gebe, nie gegeben habe und auch nie geben werde.

10. Zu V. 4. Das umgekehrte Bild brauchen die Dichter zur Bezeichnung des Ueberganges aus friedlichen in kriegerische Zustände. So Virgil Georg. I, V. 506 f.:

> Non ullus aratro
> Dignus honos, squalent abductis arva colonis.
> Et curvae rigidum falces conflantur in ensem.

Aeneide VII, V. 635 f.:

> Vomeris huc et falcis honos, huc omnis aratri
> Cessit amor; recoqunt patrios fornacibus enses.

Ovid Fast. I, V. 697 ff.:

> Bella diu tenuere viros. Erat aptior ensis
> Vomere, cedebat taurus arator equo.
> Sarcula cessabant, versique in pila ligones,
> Factaque de rastri pondere cassis erat.

11. Zu V. 5. Indem Jesaja die herrliche Weißagung seines Amtsgenossen Micha an die Spitze stellt, erleuchtet er die Zukunft mit einem prachtvoll glänzenden, trostreichen Lichte. Nachdem dies Licht einmal aufgesteckt ist, fordert es von selbst zur Vergleichung heraus. Es entstehen die Fragen: wie verhält sich die Gegenwart zu jener leuchtenden Zukunftsperiode? Welche Differenz waltet ob? Was muß geschehen, damit jener Zustand der Heiligkeit und Herrlichkeit herbeigeführt werde? Auch die christliche Kirche, ja jeder einzelne Christ hat sich in das Licht jenes prophetischen Ausspruchs zu stellen. Das wird uns einerseits demüthigen, denn wir werden mit dem Wahlspruch Kaiser Karl's V. bekennen müssen: nondum! Und noch lange wohl

werden wir rufen: Hüter ist die Nacht schier hin (Kap. 21, 11)? Andrerseits wird uns aber des Propheten Wort auch anspornen und aufrichten. Denn welch' kräftigerer Impuls ist denkbar, als die Gewißheit, daß man nicht vergebens kämpft, sondern einen Siegeslohn hoffen darf, herrlicher als alles, was je in eines Menschen Herz gekommen ist? (Jes. 64, 4; 1 Kor. 2, 9). — In der Zeit des zweiten Tempels wurden am Abend des ersten Tages des Laubhüttenfestes in den Vorhöfen des Tempels große Kandelaber mit je vier goldnen Armen angezündet, und das Licht derselben war so stark, daß es in Jerusalem beinahe tageshelle war. Das konnte wohl für Jerusalem ein Symbol sein jenes נלכה באור ה'. Aber Jerusalem hat sich wohl an diesem Lichte ergötzt, auch allerlei Kurzweil dabei getrieben, aber sich selbst in diesem Lichte zu erkennen und durch diese Selbsterkenntniß zu rechter Buße und Bekehrung zu kommen hat es nicht vermocht.

12. Zu V. 8 (ihr Land ist voll Götzen). „Götzen sind nicht blos Bildsäulen und Bilder, sondern jede Meinung, welche sich das gottlose Herz aus sich selbst heraus über Gott bildet ohne die Autorität der Schrift. Die Meinung, daß die Messe wirksam sei ex opere operato, ist ein Götze. Die Meinung, daß zur Rechtfertigung von Gott Werke erfordert werden, ist ein Götze. Die Meinung, daß Gott am Fasten, besonderer Kleidung, bestimmter Lebensordnung seine Freude habe, ist ein Götze. Gott aber will nicht, daß wir uns eine Weise ihn anzubeten aus unsern Gedanken zurechtmachen, sondern er spricht: an welchem Ort ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen (2 Mos. 20, 24).“ Luther.

13. Zu Kap. 2, 9—21. Wenn die Menschen einen Götzen zu Stande gebracht haben, der so recht nach ihrem Sinne ist, es sei nun ein idolum manu factum, oder ein idolum mente excogitatum, da sind sie ganz Bewunderung, ganz Anbetung. „Groß ist die Diana der Epheser!“ Da hat dann der Götze eine Zeit großer Blüte und Herrlichkeit. Aber früher oder später kommt eine Zeit, wo das Gericht Gottes den Götzen und seine Diener trifft. Gott läßt die Sünde reif werden, wie man ein Geschwür, wie man Früchte reif werden läßt. Wenn aber der rechte Zeitpunkt gekommen ist, dann tritt Er auf und zwar so, daß sie in die Mäuselöcher kriechen, um sich zu verstecken, wo es möglich wäre, vor dem Blitz seines Auges und seiner Hand. Wo sind sie denn, die hochgetragenen Nasen, die großen Mäuler, die frechen Zungen? So ist's schon oft gegangen seit die Welt steht. Aber im höchsten Grade wird dieses Zu-Schanden-werden der aufgeblasenen Welt stattfinden an jenem Tage, wenn sie den, in welchen sie gestochen hatten und welchen sie als einen Gekreuzigten glaubten verachten zu dürfen, werden kommen sehen in seiner Herrlichkeit, um die Welt zu richten. Da wird ihnen denn angst und bange sein, da werden sie heulen, da werden sie verschmachten vor Warten der Dinge, die da kommen sollen. Die aber an den Herrn geglaubt haben in seiner Niedrigkeit, die werden dann ihre Häupter aufheben darum, daß sich ihre Erlösung naht. Zu der Zeit wird dann freilich der Herr allein hoch sein und werden sich vor ihm beugen aller derer Knie, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, und werden alle Zungen bekennen müssen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters.

14. Zu Kap. 2, 22. Was machen die Menschen nicht alles zu ihren Götzen! Die großen Industrieausstellungen der Neuzeit haben mich oft erschreckt, wenn ich sah, wie die Menschen mit diesen Produkten der menschlichen Wissenschaft und Kunstfertigkeit einen geradezu abgöttischen Kultus trieben, als sei das alles nicht im letzten Grunde auch Gottes Werk, sondern als sei der Menschengeist allein der Schöpfer dieser Wunderwerke der Civilisation. Wie frevelhaft geberdet sich nicht oft der sogenannte Kultus des Genies! Wie ekelhaft ist nicht der noch häufigere Kultus der Macht, des Mammons und des Bauches!

Ach Gott erwecke doch die Welt,
Die ganz im Argen lieget,
Dich und dein Wort verächtlich hält
Und Sünd' zur Sünde füget.
Du schlägest sie, sie fühlen's nicht!
Ach wenn sie doch dein Strafgericht
Noch zur Erkenntniß brächte!

Ich glaube, Herr, du bist mein Gott,
Und will es alle lehren,
Sollt auch der fremden Kinder Spott
Sich noch darüber mehren.
Ich weiß gewiß, ich traue dir,
Du wirst noch ihnen und auch mir,
Daß du regierest, zeigen.

Martin Luther in dem Liede „Herr Gott du bist von Ewigkeit.“

15. Zu Kap. 3, 1 ff. „Causa σωστικὴ reipublicae est κτῆσις virorum istiusmodi, quorum hic fit mentio, id quod Plato etiam inintellexit et ex Platone Cicero, quorum uterque judicarunt, fore beatas respublicas, si philosophi i. e. viri sapientes et periti eam administrarent.“ Förster. Unter den Ursachen, warum der Verlust solcher Männer verderblich sei, führt derselbe auch an die dadurch bewirkten Veränderungen. Alle Veränderungen aber im Staatsleben seien schädlich. Xenoph. Hellen. 2: „εἰσὶ μὲν πᾶσαι μεταβολαὶ πολιτειῶν θανατηφόροι“. Aristot. Metaph. 2: „αἱ μεταβολαὶ πάντων ταραχώδεις.“

16. Zu מִשְׁעַן־לֶחֶם וגו' V. 1 citirt Vitringa Horat. Satir. L. II. 3, V. 153 f.:

Deficient inopem venae te, ni cibus atque
Ingens accedit stomacho fultura ruenti.

Und zu V. 2 f. führt er Cicero an, der de Nat. Deorum III. diese praesidia humana „firmamenta reipublicae“ nennt. — Zu V. 6 f. citirt derselbe folgende Stelle aus Livius (XXVI. Kap. 6): „Cum fame ferroque (Capuani) urgerentur, nec ulla spes superesset, iis, qui nati in spem honorum erant, honores detrectantibus, Lesius querendo desertam et proditam a primoribus Capuam summum magistratum ultimus omnium Campanorum cepit! — Zu V. 9 verweist er auf

Seneca de Vita beata Cap. XII.: „Itaque, quod unum habebant in peccatis bonum, perdunt peccandi verecundiam. Laudant enim ea, quibus erubescant, et vitio gloriantur.“ —

17. Zu Kap. 3, 4 u. 12 bemerkt Förster: „Pueri sunt duplices. Quidam tales sunt καθ᾽ ἡλικίαν; quidam κατ᾽ ἦθος.“ Umgekehrt gibt es auch ein doppeltes Alter, wie es Weish. 4, 8 und 9 heißt: „Ein ehrlich Alter ist nicht, das lange lebet, und wird nicht nach Jahrzahlen gemessen. Sondern Klugheit an Menschen ist das rechte graue Haar und ein unbeflecktes Leben ist das rechte Alter.“ — Beispiele von jungen und deshalb „dummen“ Königen Israels sind: Rehabeam („der junge Narr verspielt auf einer Schanz zehn ganzer Stämm“ 1 Kön. 12), Ahas, der mit 20 Jahren (2 Kön. 16, 2), Manasse, der mit 12 Jahren (2 Kön. 21, 1) und Amon, der mit 22 Jahren (2 Kön. 21, 19) zur Regierung kam.

18. Zu Kap. 3, 5 führt Förster folgende Aussprüche in deutscher Sprache an:

»Wer den andren vermag,
Der steckt ihn in Sack.«

Und: „Es wird leider dazu kommen, daß ein rotziger Bube einen alten, ehrlichen Mann, und ein loser, kahler Finke wird einen ansehnlichen und gravitätischen Herrn verachten und höhnisch halten.“

19. Zu Kap. 3, 7 bemerkt Förster: „Nemo se intrudat in officium, praesertim cum intelligit, se ad id non satis esse idoneum“, und citirt dann Sirach 7, 4 ff.: „Ringe nicht nach Aemtern beim Herrn und nicht nach einem Stuhle der Ehre beim Könige. Laß dich nicht dünken vor dem Herrn, du seiest tüchtig, und dich nicht dünken beim Könige, du seiest weise. Laß dich nicht verlangen, Richter zu sein, du möchtest durch dein Vermögen nicht alles Unrecht zurecht bringen.“ — „Wen aber Gott schickt, den macht er auch geschickt.“ —

20. Zu V. 8 (ihre Zungen und ihr Thun ist wider den Herrn). „Duplici modo exteriore Deus a nobis honestari potest: ore et factis, iisdem quibus adversus eum delinqui. Cf. Ep. Judae v. 15: ἐλέγξαι τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων αὐτῶν ὧν ἠσέβεσαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ων ἐλάλησαν κατ᾽ αὐτοῦ.“ Vitringa.

21. Zu V. 8—14. „Viererlei Latein: 1) Sententia: „„lingua eorum — ad exacerbandos oculos Majestatis ejus v. 8““ opponenda Majestatis hominis Jesu Christi hostibus; 2) Agnitio vultus etc. occinenda iterum atque iterum nostris Sodomitis et Epicuraeis, qui aeque ut Sodomitae et Hebraei peccata sua praedicant; 3) „„Dicite justo, quoniam bene““ proponenda piis, ut in curriculo pietatis alacriter procedant; 4) „„Vae impiis in malum etc.““ impiis et praefractis omnium admonitionum salutarium contemtoribus in aures et cor subinde inclamanda, ut tandem in se descendant deque seria vitae emendatione cogitent.“ Förster.

22. Zu V. 9 (ihre Sünde verbergen sie nicht). „Secunda post naufragium tabula est et consolatio miseriarum, impietatem suam abscondere.“ Hieronymus.

23. Zu V. 10. „Nun tröstet er die Frommen wie im 2ten Psalm (sein Zorn wird bald anbrennen, aber wohl allen, die auf ihn trauen). So ist Abraham, so ist Lot, so andere Heilige errettet worden, so die Apostel und der Ueberrest Juda's, als Jerusalem belagert wurde. Denn der Herr hilft den Gerechten (Ps. 37, 17. 39).“ Luther.

24. Zu Kap. 3, 13. 14.

„Judicabit judices judex generalis,
Neque quidquam proderit dignitas papalis,
Sive sit episcopus, sive cardinalis,
Reus condemnabitur, nec dicetur qualis.“

„Rhythmi vulgo noti“ citirt von Förster.

25. Zu Kap. 3, 16 ff. „Usus vestium est quadruplex: 1) sunt signum reatus vel μνημόσυνον lapsus (Gen. 3, 7. 10. 21); 2) esse debent σκεπάσματα adversus coeli injuriam; 3) esse licet ornamenta corporis (Prov. 31, 22. 25); 4) vestes convenit esse discrimina ordinum (2 Sam. 13, 18). — Abusus vestium est triplex: 1) ratione materiae, si videlicet ea pretiosior vel augustior est, quam vel facultates ferunt, vel vitae ordo admittit; 2) ratione formae, quae scurrilitatem vel levitatem prae se ferat; 3) ratione finis, si videlicet vestes non adhibeantur corporis tegendi vel modice ornandi causa, sed luxus et fastus ostentandi gratia.“ Förster.

26. Zu Kap. 4, 1. Vitringa bemerkt, daß unfreiwilliges Cölibat unter die communia reipublicae mala gerechnet werde im Ps. 78, wo es V. 63 heißt: „„ihre Jünglinge fraß das Feuer und ihre Jungfrauen wurden nicht gefeiert (לֹא הוּלָּלוּ d. i. non epithalamiis celebrabantur).““ Derselbe citirt auch eine Stelle aus Herodot (III, 124), wo Polykrates, der Tyrann von Samos, seiner Tochter, die ihn von seiner verhängnißvollen letzten Reise zurückhalten wollte, droht, „„ἢν σῶς ἀπονοστήσῃ, πολλόν μιν χρόνον παρθενεύεσθαι.““

27. Zu Kap. 4, 2. „Germen Jehovae est nomen Messiae mysticum, a nemine intellectum, quam qui tenet mysterium Patris et Christi. Idem valet quod filius propago Patris naturalis, in quo patris sui imago et gloria perfectissime splendet, Jesaiae in seqq. (9, 5) יֶלֶד, בֵּן, filius, Joanni ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς πρωτότοκος, μονογενής, processio Patris naturalis. Est hic eruditi cujusdam viri elegans observatio, quae eodem tendit, quam non licet intactam praetermittere. Comparat ille inter se nomina Messiae צֶמַח דָּוִד (Jer. 23, 5) et צמח יהוה in hoc loco. Cum autem prior appellatio absque dubitatione innuat, Messiam fore filium Davidis, docet posteriorem ἀναλογικῶς non posse aliud significare quam filium Jehovae, quod nomen Christi Jesu est μυστικώτερον, omni alio nomine excellentius. Addit non minus docte, personam, quae hic germen Jehovae dicitur, deinceps a

propheta nostro appellari Jehovam (28, 5).“ Vitringa. Diese Auslegung, welche von den meisten christlichen und orthodoxen Erklärern festgehalten wird, ignorirt zu sehr die Grundbedeutung des Wortes צֶמַח. Sie ist demungeachtet nicht unrichtig, sofern die weitere Bedeutung die engere koncentrisch einschließt. Wenn צמח י׳ alles bezeichnet, was persönlicher Gottesspröß ist, so muß derjenige freilich mit inbegriffen sein, der es im höchsten und vollkommensten Sinne ist, und insofern widerspricht die Stelle Kap. 28, 5 der von uns oben gegebenen Erklärung nicht.

28. Zu Kap. 4, 3 u. 4. Es sind also erst große Stürme, große Umwälzungen nothwendig, um die Erfüllung dieser Verheißung zu ermöglichen. Es muß erst der Hauch des Mundes Gottes von oben her und die Flamme Gottes von unten her über die Erde kommen, es muß das Menschengeschlecht erst geworfelt und gesichtet werden. Durch große Gerichte muß die Erde und die Menschheit erst von allem Sauerteig des Bösen gereinigt werden. Was diese Gerichte überdauert, ist der Ueberrest, von dem Jesaja redet. Dieser wird heilig sein. In ihm wird der Herr allein leben und walten. Dieser Ueberrest ist eins mit der neuen Menschheit, welche in allen Stücken nach Leib und Seele das Ebenbild Christi, des zweiten Adams, darstellen wird. Dieser Ueberrest begreift zugleich diejenigen in sich, deren Namen ins Buch des Lebens eingeschrieben sind. Was es um ein göttliches, in leibhafter himmlischer Realität vorhandenes Buch sei, wissen wir freilich nicht. Gott braucht für sich kein Buch. Aber wenn wir die Angaben der Offenbarung Johannis über die Art, wie das Gericht soll gehalten werden, mit gewissen anderen neutestamentlichen Stellen vergleichen, so erhalten wir, scheint mir, einigen Aufschluß. Matth. 19, 28 lesen wir, daß die zwölf Apostel am Tage der Palingenesie, wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit, auch sitzen werden auf zwölf Stühlen zu richten die Geschlechter Israels. Und 1 Kor. 6, 2 lesen wir, daß die Heiligen die Welt richten werden. Offenb. 20, 11 aber finden wir wieder den großen weißen Stuhl, auf dem der große Richter der Lebendigen und der Todten sitzt, nachdem schon vorher (V. 4) gesagt war: „und ich sah Stühle und sie setzten sich darauf und es ward ihnen das Gericht gegeben.“ Darnach heißt es weiter V. 12: „und ich sah die Todten, die Großen und die Kleinen, stehen vor dem Stuhle, und Bücher wurden aufgethan, und ein anderes Buch ward aufgethan, welches ist des Lebens. Und die Todten wurden gerichtet aus dem, was geschrieben war in den Büchern, nach ihren Werken.“ Und V. 15: „Und wenn einer nicht gefunden wurde geschrieben im Buch des Lebens, der wurde geworfen in den Feuersee.“ Aus dieser Schilderung scheint mir hervorzugehen, daß die Bücher nothwendig sind für die, welchen unter dem Oberrichter das Gericht über die einzelnen übertragen ist. Zu diesem Behufe brauchen sie erstens viele Bücher, welche die Werke der einzelnen enthalten. Gott führt Buch über das Leben jedes Menschen. Diese göttliche Aufzeichnung wird am Tage des Gerichtes jedem einzelnen vorgehalten werden: ist er ein Jude, durch einen der zwölf Apostel, ist er ein Heide, durch einen andren Heiligen. Kein Mensch wird gegen diese Aufzeichnung remonstriren können, denn sie wird das Zeugniß der Wahrheit in sich selbst und im Gewissen des zu Richtenden tragen. Ist dieser Vorhalt geschehen, so wird der zu Richtende an das Buch des Lebens verwiesen. Dies ist nur eines. Denn es enthält nur Namen. In dieser Weise wird die Scheidung vollbracht, von welcher Matth. 25, 32 f. die Rede ist. Denn die, deren Namen gefunden werden im Buch des Lebens, treten auf die rechte, die andern auf die linke Seite. Dann ergreift der große Richter selbst das Wort in der Weise, wie wir es Matth. 25, 34 ff. lesen, und ruft die Gerechten her zu sich, damit sie ererben das Reich, das ihnen bereitet ist, die Gottlosen aber weist er von sich weg zum ewigen Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln, wonach die Gerichtsschilderung Matth. 25 in Bezug auf das Ende mit Offenb. 20, 15 vollständig zusammentrifft.

29. Zu Kap. 4, 5 u. 6. „Die Feuer- und Wolkensäule gehört zu den wunderbaren Gnaden, mit denen die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches ebenso verherrlicht ist wie die des neutestamentlichen durch die Zeichen, die Jesus that, und die Charismen der apostolischen Zeit. Es ist aber jene Erscheinung ganz dem damaligen Stande der Offenbarungsentwicklung angemessen, welche noch nicht die neutestamentl., auch noch nicht die schon innerhalb des A. T. mögliche prophetische Stufe erreicht hatte, sondern nur erst die gesetzliche, auf welcher das Göttliche dem Menschlichen äußerlich gegenübersteht. Gott ist gegenwärtig unter seinem Volk, aber noch in der äußerlichsten Weise: er wandelt nicht menschlich unter Menschen, es ist auch keine innere Leitung der Gemeinde durch den Heil. Geist, sondern eine äußere Führung durch eine sichtbare Himmelserscheinung. Und zwar bedient sich Gott für diese Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur und, wo es seine persönliche Offenbarung gilt, der Elemente, nicht blos im Unterschied von den patriarchalischen Theophanieen...., sondern namentlich im Gegensatz zum Heidenthum, um das israelitische Bewußtsein von Anfang an daran zu gewöhnen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, sondern durch sie hindurch zu dem lebendigen, heiligen Gott zu dringen, der alle Naturelemente als Mittel seiner Offenbarung zu freier Disposition hat.“ Auberlen. Wie wir am Schlusse der Offenbarung Johannis (Kap. 21 u. 22) die Manifestation der Gottheit an die Menschheit zu ihrem Anfange (1 Mos. 2. 3. 4) zurückkehren sehen, indem jenes Ende eben das wiederbringt, womit der Anfang begonnen hatte, nämlich das Wohnen Gottes bei den Menschen, so sehen wir auch Jes. 4, 5 u. 6 eine spezielle Manifestation der (relativen) Anfangszeit in der Endzeit wiederkehren: die Feuer-

und Wolkensäule. Aber was im Anfange eine äußerliche und deshalb räthselhafte und unhaltbare Erscheinung war, das wird am Ende als ein nothwendiges und bleibendes Moment der nun für ewig in ihrer vollen Herrlichkeit fest begründeten Wechselbeziehung zwischen Gott und der Menschheit sein. Es wird eine Zeit kommen, wo Israel zur Menschheit sich erweitern und die Menschheit zu Israel sich potenziren, wo also die ganze Menschheit Israel sein wird; da ist denn auch die Hütte Gottes bei den Menschen nicht mehr ein armseliges Zelt aus Teppichen, sondern die heilige Gemeinde ist selbst die lebendige Wohnung Gottes, und die Gnadengegenwart des allmächtigen Gottes, deren Herrlichkeit zur alten Wolken- und Feuersäule sich verhält wie das neue, ewige Haus Gottes zur alten, vergänglichen Hütte, ist dann selbst seines Hauses Licht und Schutz.

30. Zu Kap. 4, 5 und 6. „Das aber lernet mit Fleiß, was der Prophet hier erinnert, daß Christus allein sei dazu verordnet, daß er Schutz und Schatten sei derer, die da Noth leiden von der Hitze und vom Regen. Auf diesen heftet eure Augen, an diesem hanget, wie ihr auch durch die göttliche Stimme ermahnet werdet: „„den sollt ihr hören““. Wer auf einen andern hört, wer außer diesem Fleische auf anderes schaut, um den ist es geschehen. Denn dieser allein schützt uns vor der Hitze, welche entsteht aus der Betrachtung der Majestät (d. h. vor dem Schrecken, welchen uns als Sündern die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes einflößt), dieser allein deckt uns gegen den Regen und die Gewalt des Satans. Dieser Schatten gibt uns Kühle, so daß jene Bedenken vor dem Zorne weichen. Denn der Zorn kann nicht da sein, wo du den Sohn Gottes für dich in den Tod gegeben siehst, damit du lebest. Deshalb empfehle ich euch jenen Namen Christi, damit ihn der Prophet schmücket, daß er sei Hütte zum Schatten vor der Hitze, Zuflucht und Bergeort vor Regen und Sturmwind.“ Luther. Mit einiger Modifikation läßt sich hierauf die zusammenfassende Deutung anwenden, die Förster von unserer Stelle gibt: 1) die Wohnung des Berges Zion ist die Kirche; 2) die Hitze ist der feuerbrennende Zorn Gottes und die Hitze der Anfechtung (1 Petr. 4, 12; Sir. 2, 4 u. 5); 3) Sturm und Regen sind die Strafen der Sünden, oder vielmehr die inneren und äußeren Anfechtungen (Ps. 2; Jes. 57, 20); 4) der Schutz oder die Wolken- und Feuersäule ist Jesus Christus (1 Kor. 10).

31. Zu Kap. 5, 1—7. Dieses Gleichniß hat einen Bruder im N. T., der ihm sehr ähnlich sieht. Ich möchte sagen: der Kopf ist fast ganz derselbe. Denn der Anfang jenes neutestamentlichen Gleichnisses (Matth. 21, 33; Mark. 12, 1) „ein Mensch pflanzte einen Weinberg und führte einen Zaun darum, und grub eine Kelter und baute einen Thurm“ ist offenbar unserer Stelle nachgebildet. Aber hier ist der Weinberg schlecht, dort — im N. T. — taugen die Weingärtner nichts. Hier erscheint der Herr als Besitzer und Bearbeiter des Weinbergs zugleich, dort werden der Besitzer und die Bearbeiter unterschieden. Dies erklärt sich daraus, daß der Herr dort im N. T. augenscheinlich die Obersten des Volkes, die „Hohenpriester und Aeltesten“ (Matth. 21, 23. 45), im Auge hat. Daraus wird offenbar, daß der Weinberg selbst hier wie dort das Volk ist. Bei Jesaja aber ist das Verderbniß ein vom Weinberg resp. von den Weinstöcken selbst verschuldetes. Das ganze Volk wird gleichmäßig als dem Verderben verfallen bezeichnet. Bei den Synoptikern hingegen sind es die Obersten und Leiter, welche zwischen den Herrn und seinen Weinberg sich drängen und ersteren von seinem Besitzthum ausschließen wollen, um dasselbe ganz für sich behalten und ausbeuten zu können. Dort wird also mehr die verbrecherische Herrsch- und Habgier der Großen gezüchtigt, hier der gemeinsame Abfall des ganzen Volks.

32. Zu Kap. 5, 1—7. Förster wendet das Gleichniß auf Deutschland an, indem er sagt: „Der Herr hat bei uns den Weinberg gepflanzt mit Hülfe und durch die Arbeit Karls des Großen, welcher diese nördlichen Völker mit Waffengewalt zwang, den christlichen Glauben anzunehmen. Diesen Weinberg hat der Herr umzäunt durch Bestellung einer frommen, religiösgesinnten Obrigkeit, welche sich die Vertheidigung der Kirche sehr angelegen sein läßt. Er hat auch den Weinberg entsteint, indem er rohe Völker wie die Soraben, Vandalen u. a. vertrieb, desgleichen indem er mit Hülfe Luthers die papistischen Greuel abschaffte. Der Herr hat einen Thurm gebaut durch das reine und unbefleckte Kirchenamt, als welches zum Heil der Seelen getreulich Wache hält. Endlich hat er eine Kelter gegraben, indem er in den evangelischen Predigten uns Christum mit seinem ganzen Verdienste darbietet! O unermeßliche Wohlthaten! Wie haben wir sie vergolten?“

33. Zu Kap. 5, 8. Hier spricht der Prophet wider die Reichen, wider das Kapital und die Aristokratie. Er nimmt hier also die Partei der Armen und Geringen. Jenes bald raubthierartige (vgl. das Bauern-Legen), bald mehr schlaue, zwar gesetzmäßige aber doch eigennützige Umsichgreifen der Reichen und Vornehmen tadelt der Prophet hier aufs schärfste. Gottes Werk ist jeder Sünde Feind und steht immer auf Seite derjenigen, die Unrecht leiden, welchem Stande sie auch angehören. Vor Gott gilt kein Ansehen der Person (5 Mos. 10, 17 f.).

34. Zu Kap. 5, 11—17. Die Morgenstunde, die Stunde, da das Licht über die Finsterniß triumphirt, sollte den Werken des Lichtes gewidmet sein, wie es heißt: Aurora Musis amica, ἠώς τοι προφέρει μὲν ὁδοῦ, προφέρει δὲ καὶ ἔργου (Hesiod. ἐργ. κ. ἡμ. 540). Morgenstund hat Gold im Mund. „Laudabilis mos fuit apud Persas, sagt Förster, quod ad illorum reges mane ingressus cubicularius alta voce exclamabat: „„Surge o Rex, cura negotia, sicut jussit Mesoromastes.““ — Dagegen: „die da trunken sind, die sind des Nachts trunken (1 Thess. 5, 7 f.).“ Um so schlimmer also, wenn

man die Werke der Nacht sogar schon in der Frühstunde treibt und sich nicht scheut, das Licht zu mißbrauchen. Plenus venter despumat in libidines, sagt Augustin. In vino ἀσωτία (Eph. 5, 18). Corpus, opes, animam luxu Germania perdit. Melanchthon. Zu V. 15 citirt Förster den Ausspruch des Augustin: „Deus nihil mali fieri sineret in mundo, nisi aliquid boni inde posset elicere.“

35. Zu Kap. 5, 18. „Stricke der Eitelkeit sind falsche Vorurtheile und irrige Schlüsse. Z. B. niemand sei ohne Sünde, auch die Heiligsten nicht; kleine Sünden achte Gott nicht; wer unter den Wölfen ist, muß mit ihnen heulen; mit einem skrupulösen oder ängstlichen Gewissen komme man in der Welt nicht fort; Gott sei barmherzig, das Fleisch sei schwach ꝛc. Damit der Mensch die Sünde gleichsam herbeizieht, sein Gewissen fest bindet und den guten Regungen der zuvorkommenden Gnade Gottes widersteht. Dicke Wagenseile zeigen einen hohen Grad der Bosheit, die gröbsten und abscheulichsten Vorurtheile an. Z. B. Gott bekümmere sich nicht um menschliche Dinge; die größten Sünder blieben oft unbestraft; die Gottseligkeit befreie keinen vom Elend und mache ihn nicht glückselig; die Drohungen der Propheten sind nicht zu fürchten; es sei keine Vorsehung Gottes, kein Himmel, keine Hölle (5 Mos. 29, 17. 18. 19). Daraus windet und knüpfet der Mensch ein starkes Seil, damit er offenbare Laster herbeizieht, sich darin verwickelt, daß er oft nicht wieder loskommen kann, sondern als ein Knecht unter die Sünden verkauft wird (Röm. 6, 16; 1 Kön. 21, 20. 25).“ Starke.

36. Zu Kap. 5, 19. „Hiermit verspotten die Gottlosen Gottes Geduld und Langmuth, als wenn er ihr gottloses Wesen nicht sehe oder achte, sondern vergesse und aus dem Sinn schlage (Ps. 10, 11), so daß die gedrohte Strafe wohl ausbleiben würde. Sie wollen sagen: man hat schon lang gedrohet, aber es folget nichts darauf; ist es Gott ein Ernst, so lasse er ꝛc; wir fragen nichts nach dem Drohen; laß Gott kommen, wenn er will! Vgl. Jes. 22, 12. 13; 28, 21. 22; Am. 5, 18; Jer. 5, 12; 8, 11; 17, 15; Ezech. 12, 21 ff.“ Starke.

37. Zu Kap. 5, 20. „Aus Licht Finsterniß machen heißt die aus dem Lichte der Natur erweislichen Grundwahrheiten und die daraus gezogenen richtigen Schlüsse, vornehmlich aber die geoffenbarten Wahrheiten, die auf die Religion gehen, in sich selbst ersticken und bei andern für Vorurtheile und Irrthümer erklären. Sauer und süß siehet auf die Beschaffenheit, wie es erkannt und empfunden wird. Aus sauer süß machen heißt, was böse ist und zur Finsterniß gehöret und in der That sauer und unschmackhaft ist, für süß, angenehm und nützlich anpreisen, nachdem man selbst in dem höchsten Uebel das höchste Gut zu besitzen vermeint.“ Starke.

38. Zu Kap. 5, 21. „Quotquot mortales ex consilio carnis salutem assectantur fiducia meritorum qualiumcunque suorum aut praerogativarum externarum, ad quod humanum ingenium vehementer propendet, renituntur consilio et prudentiae divinae et, stylo vatis, dicuntur sapientes in oculis suis (Cap. 28, 15; 30, 1. 2; Jer. 8, 8. 9; 9, 23 f.; 18, 18).“ Vitringa.

39. Zu Kap. 5, 26 ff. Der Prophet spricht hier im allgemeinen den Gedanken aus, daß der Herr fern wohnende Völker zum Gericht über Jerusalem herbeirufen werde, ohne daß dabei an ein bestimmtes Volk gedacht würde. Vitringa führt eine merkwürdige Stelle aus den Excerpten des Johannes Antiochenus bei Valesius (pag. 816) an, wo es heißt, daß unmittelbar nach dem Siege über Jerusalem Gesandte von allen benachbarten Ländern zu Titus getreten seien, um ihn als Sieger zu begrüßen und Ehrenkronen zu überreichen. Titus habe diese Kronen zurückgewiesen „οὐκ αὐτὸς λέγων εἰργάσθαι ταῦτα, θεῷ δὲ φήναντι ὀργὴν ἐπιδεδωκέναι τὰς ἑαυτοῦ χεῖρας.“ Ueberhaupt vergleiche man die Rede, welche Titus (bei Josephus B. jud. VII, 19) nach der Einnahme Jerusalems an seine Soldaten gehalten hat.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 2, 2—4. Die der Kirche gegebene Siegesverheißung. 1) Ihr Inhalt: a. die Kirche wird über alle ihre Feinde hoch erhaben sein; b. das von ihr ausgehende Evangelium wird von allen Völkern der Erde geglaubt und angenommen werden; c. hierdurch wird ein Reich des Friedens auf der ganzen Erde entstehen; 2) die Zeit der Erfüllung: die letzte Zeit (Geduld, Glaube, Hoffnung). „Zur letzten Zeit, d. h. wenn es mit dem Gesetz und Judenthum ein Ende wird haben, da soll des Herrn Berg, da sein Haus auf stehet, d. i. die christliche Kirch zugerichtet und befestigt werden über alle Berg. D. i. das Evangelion soll die ganze Welt durchwandeln und an allen Orten gepredigt werden. Wo dasselbe ist, da ist des Herren Berg und seine Wohnung. Nun war aber des Herren Haus im A. T. allein in der Stadt Jerusalem und allein die Juden hielten sich dazu. Im N. T. aber soll es gar anders werden, und der kleine Berg zu Jerusalem soll so groß und hoch werden, daß er alle Berg der ganzen Welt überhöhet.“ Veit Dietrich.

2. Zu Kap. 2, 3 u. 4. „Der Bußtag ein Gerichtstag, 1) der den Schaden aufdeckt, a. vor uns selbst (Ps. 51, 5), b. vor Gott (Ps. 51, 5), c. vor den Menschen (Jak. 5, 16); 2) der den Schaden zudeckt und also bringt a. Friede mit Gott, b. Friede unter einander.“ Nesselmann in Mancherlei Gaben und Ein Geist, 1864, S. 525. — Zu Kap. 2, 2—5. „Dieses Trostwort spricht für uns eine großartige Adventserwartung aus, die gerichtet ist 1) auf das freiwillige Kommen der Völker nach Zion, 2) auf den Ausgang des Wortes Gottes von Zion, 3) auf das zukünftige Friedensreich. Hänchen in Mancherlei Gaben und Ein Geist, 1868, S. 20.

3. Zu Kap. 2, 5. Wie wandelt man im Lichte des Herren? 1) Wenn man entfernt, was das Licht hindert, zu uns zu dringen; 2) wenn man sich vom Lichte a. erleuchten, b. erwärmen läßt.

4. Zu Kap. 2, 6—11. Der Götzendienst 1) die Bedingung seiner Entstehung (Gottentfremdung V. 6 a.); 2) seine Arten a. grober (V. 6 b., V. 8), a. feiner (V. 7); 3) seine gegenwärtige Erscheinung

(hohe Ehre der Götzen und ihrer Verehrer, V. 9); 4) sein dereinstiges Schicksal (tiefste Demüthigung alles dessen, was dem Herren nicht die Ehre geben will vor der Offenbarung seiner Majestät, V. 10 und 18).

5. Zu Kap. 2, 12—21. Die falsche und die wahre Höhe. 1) Falsche Höhe ist, was zuerst hoch scheint, zuletzt aber als niedrig sich herausstellt (dahin gehören sowohl unpersönliche als übersinnliche Kreaturen, welche jetzt als das Höchste oder als die Höchsten in der Welt erscheinen, dereinst aber am Tage des Herren Zebaot als nichtig sich herausstellen werden); 2) die rechte Höhe ist die, welche zuerst als unscheinbar und gering, zuletzt aber als das wirklich Höchste, ja allein Hohe sich herausstellt.

6. Zu Kap. 3, 1—9. Die Sünde ist der Leute Verderben. 1) Was heißt Sünde? Dem Herren widerstreben a. mit der Zunge, b. mit Thaten, c. mit dem innersten Wesen (V. 8 u. 9); 2) worin besteht das Verderben (oder der Verfall nach V. 8a.)? a. in dem Verluste alles dessen, was nothwendige und sichere Stütze des Staatslebens ist (V. 1—3); b. in dem Auftreten unsicherer, schwacher Stützen (V. 4); c. in der daraus folgenden Meisterlosigkeit (V. 5); d. in der Unmöglichkeit, eine Person zu finden, die des durchaus zerrütteten Wesens als Herr sich annehmen möchte (V. 6 u. 7).

7. Zu Kap. 3, 4. „Aufruhr ist von Gott mit ausdrücklichen Worten verboten, da er sagt durch Mosen: Was recht ist, sollst du mit Recht ausführen (5 Mos. 16, 20). Warum soll Gott nicht aus gleicher Ursach zulassen, daß eine unleidliche und oftmals ungerechte Obrigkeit über ein Land regiere, da er zuläßt, daß Kindern schlechte und ungerechte Eltern gegeben werden und den Ehefrauen harte und unleidliche Ehemänner, wider deren Gewalt sie nicht können. Steht doch ausdrücklich beim Propheten geschrieben: „Ich will ihnen Kinder zu Fürsten geben und Maulaffen sollen ihre Herren sein," und abermals: „Ich will dir einen König aus Zorn geben und mit Ungnaden wieder nehmen (Hos. 13, 18)." Tholuck.

8. Zu Kap. 3, 10—13. „Lernen wir unterscheiden den falschen Trost und den rechten Trost! 1) Der falsche Trost gehet mit Täuschung um, der rechte aber mit Wahrheit; 2) der falsche wirkt nur für den Augenblick, der rechte aber auf die Dauer; 3) der falsche schadet den Getrösteten, der rechte ist ihnen heilsam." Harms, Die Lehre vom Trost, 6 Predigten, Kiel, 1852. — Zu Kap. 3, 10 u. 11. „Daß es dem Gerechten wohl und dem Gottlosen übel gehe. 1) Dies ist Gottes heilige Ordnung; 2) die Erfahrung scheint zwar derselben oft zu widersprechen; 3) allein bei einer ernsten Betrachtung des menschlichen Lebens finden wir diese Wahrheit deutlich bestätigt." Edwin Bauer in Mancherlei Gaben und Ein Geist, XIII, 1, S. 152.

9. Zu Kap. 3, 14 ff. „Am Ende greift der Prophet insonderheit die weltliche Oberkeit an des Eigennutz halb, daß sie ihr Volk so jämmerlich schinden und aussaugen. Darnach gedenket er der Weiber, daß sie mit Kleidung und dem Schmuck kein Maß halten. Solches merke du und laß dies ein gewisse Prophezei und rechte Wahrsagung sein, wenn die Obrigkeit also anhebt zu schatzen, wie jetzt eine lange Zeit in Deutschland geschehen, und darnach der Ueberfluß mit Essen, Trinken, Bauen, Kleiden und anderem zuschlägt, so gedenke und hoffe anderes nichts, es halt sich gleich so lang es wolle, es muß das Verderben gewißlich folgen, wie wir leider jetzund auch für Augen sehen. Denn Gott will Krieg und Unfried ins Land schicken, der soll aufräumen und der Hoffahrt mit dem Plündern und Rauben wehren." Veit Dietrich.

10. Zu Kap. 4, 2—6. Die in der Zukunft zu erwartende Heiligkeit der Gemeinde Gottes auf Erden. 1) Ihre Voraussetzung: das Gericht der Läuterung und Reinigung (V. 4); 2) die Bedingung der Theilnahme: a. die Zugehörigkeit zum Ueberrest (V. 2 u. 3); b. das Eingeschriebensein ins Buch des Lebens (V. 3); 3) die Bürgschaft ihres Bestandes: die Gnadengegenwart des Herren (V. 5 u. 6).

11. Zu Kap. 5, 1—7. Unser Herz (Gemeinde, Land) ein Weinberg Gottes. 1) Wie der Herr seinen Weinberg baut (V. 1, 2, 4); 2) was er von seinem Weinberg erwartet (V. 2, 7); 3) welche Frucht er findet (V. 2, 4, 7); 4) wie er seinen Weinberg straft (V. 3, 5, 6).

12. Zu Kap. 5, 8 ff. „Die erste böse Frucht dieses Weinberges insgemein ist der Geiz. Der Geiz bringt darnach eine andere Untugend mit sich. Denn wo man Geld und Gut gesammelt hat, da will man prächtig leben und herrlich zehren. Das ist auch eine böse Frucht. Aus diesem erwächst die dritte, daß die Leut sicher werden, man warne, dräue, schrecke, wie man wolle, so bleiben sie auf ihrem Thun und lassen sich bedünken, es soll nicht Noth haben. Da finden sich denn falsche Prediger, die Böses gut und Gutes bös heißen. Fromme Prediger, so es gerne gut sehen und zur Buß vermahnen, müssen ihnen lügen, sie wollen recht haben. Alsdann folget die fünfte Untugend, Verachtung des Wortes, daß jedermann sich bedünken lässet, er bedürfe keines Lehrers, er sei selbst witzig genug. Leben also die Leut im Sause und lassen es Rosen tragen, besorgen sich für nichts. Alsdann, spricht der Prophet, sind sie reif genug, und soll geschehen, wenn Gottes Straf kommt, daß sie wie ein Schnee vom Feuer müssen aufgefressen werden." Veit Dietrich.

13. Zu Kap. 5, 18. 19. 24. Die trotzige Hartnäckigkeit im Bösen. 1) Ihr Wesen, a. sie thut das Böse mit größtem Eifer (V. 18); b. sie fordert das Gericht Gottes mit frevelhaftem Uebermuth heraus (V. 19). 2) Ihre Strafe: das vom Herren solchen Menschen zugerufene Wehe bricht über sie herein und nimmt sie weg so schnell wie das Feuer Stroh oder Stoppeln verzehrt, und so gründlich wie die Fäulniß in der Wurzel eine Pflanze zerstört, oder wie der Wind taub gewordene Blüten davonträgt.

14. Zu Kap. 5, 20. Eidespredigt. „Gottes Wehe über den Meineidigen. 1) Wehe ihm, weil er das Recht zertritt und das Unrecht in die Höhe bringt. 2) Wehe ihm, weil er seinen Bund mit dem dreieinigen Gott zerbricht. 3) Wehe ihm, weil er sich den Frieden seiner Seele selber zerstört." Engelbach in Mancherlei Gaben und Ein Geist, 1870, S. 624.

15. Zu Kap. 5, 21. Die Verderblichkeit des Vertrauens auf eigene Weisheit. 1) Die dieses Vertrauen hegen, stellen sich selbst über Gott, was a. der größte Frevel, b. die größte Thorheit ist. 2) Sie fordern dadurch Gottes Majestät heraus, ihr Recht zu wahren (nach Maßgabe von V. 24).

16. Zu Kap. 5, 26—30. Die Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit Gottes. 1) Der Herr hat dieselben stets bereit und wenn er sie aus weiter Ferne herbeiholen müßte (V. 26). 2) Sie sind vollkommen tauglich und gerüstet ihr Werk zu vollbringen (V. 27—29). 3) Sie richten gründlich aus wozu sie gesandt sind (V. 29 und 30).

c. Der dritte Eingang.

Kap. 6.

Wir haben schon droben in der Gesammteinleitung zu dem dreifachen Introitus gezeigt, daß Jesaja diese seine Berufungsgeschichte nicht an die Spitze stellen wollte, weil er das Bedürfniß empfand, den Leser darauf vorzubereiten. Zugleich erreicht er dadurch, daß dieses nicht blos erhabene, sondern heilige, ja allerheiligste Schauspiel die Stelle einnimmt, welche einem Allerheiligsten gebührt, nämlich nicht außen sondern innen, nicht in aditu, sondern in adyto. Wie im Tempel der Priestervorhof und das Heilige mit dem Räucheraltar den Zugang zu dem Allerheiligsten bildeten, so sendet auch hier Jesaja jenem Gesichte, das uns recht eigentlich ins innerste Heiligthum versetzt, zwei Eingänge voran, die uns erklären, wie es möglich war, daß Jesaja, der Sohn des Amoz, zum Anschauen Gottes zugelassen wurde und die Kühnheit hatte, sich selbst als Boten Gottes anzubieten. Wäre man nicht von dem Wahne beherrscht gewesen, daß nur Kap. 1 Eingang sein könne, so wäre man gewiß nie auf den Einfall gekommen, Jes. 6 für die Erzählung einer zweiten Berufung oder der Berufung Jesaja's zu einer bloßen Spezial-Mission zu erklären. Delitzsch sagt (S. 115): „Was Umbreit sagt, daß Kap. 6 auf jeden Unbefangenen den Eindruck der Inauguralvision des Propheten mache, läßt sich in der That nicht leugnen. Nur die Stellung, welche Kap. 6 im Buche hat, übt, so lange sie sich nicht in anderer Weise begreifen läßt, eine Gegenwirkung gegen diesen Eindruck. Der Eindruck bleibt aber (ähnlich wie bei Kap. 1, 7—9), und kommt immer wieder." Nun wir bringen also den Eindruck, welchen Kap. 6 als die Erzählung der Inauguration macht, mit der Stellung des Kapitels im Buche in den befriedigendsten Einklang, indem wir Kap. 6 als den dritten, erhabensten und heiligsten Eingang der Jesajanischen Prophetie erklären. Ueber die Zeit der Abfassung ist nicht nöthig viel zu sagen. Daß Jesaja Kap. 6 geschrieben hat, wird von niemand geleugnet. Ob er es nun gleich, nachdem er die Vision gehabt, oder später sie aufgeschrieben habe, ist gleichgültig. Der Natur der Sache nach ist jenes wahrscheinlicher. Jedenfalls aber hat er dem Kapitel diese Stelle angewiesen, als er sein Buch zusammenstellte.

Die feierliche Inauguration des Propheten.

Kap. 6, 1—13.

1 Im Jahre, da der König Ussia starb, sah ich den Herrn sitzend auf einem hohen und
2 erhabenen Stuhl, und seine Säume füllten den Tempel. *Seraphim standen über ihm, je
sechs Flügel hatte ein jeder. Mit zweien deckte er sein Antlitz, und mit zweien deckte er seine
3 Füße, und mit zweien flog er. *Und es rief einer zum andern und sprach: »Heilig, heilig,
4 heilig ist Jehova Zebaot! Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll!« *Und es bebten die
5 Armgelenke der Schwellen von dem Schall des Rufes, und das Haus ward voll Rauch. *Und
ich sprach: »Wehe mir, denn ich bin verloren, denn ein Mann unreiner Lippen bin ich und
inmitten eines Volkes unreiner Lippen wohne ich, denn den König Jehova Zebaot haben
6 meine Augen gesehen.« *Und es flog zu mir einer von den Seraphim und hatte in seiner
7 Hand einen glühenden Stein, mit der Zange hatte er ihn genommen vom Altare. *Und er rührte
meinen Mund an und sprach: »Siehe, das hat deine Lippen angerührt, und ist deine Schuld
8 gewichen und deine Sünde wird zugedeckt.« *Und ich hörte die Stimme des Herrn, der sprach:
»Wen soll ich senden und wer wird uns gehen?« Und ich sprach: »Siehe, hier bin ich, sende
9 mich.« *Und er sprach: »Gehe und sprich zu diesem Volk: Höret immerdar und verstehet's
10 nicht, und sehet immerfort, aber erkennt's nicht. *Mache fest das Herz dieses Volkes und täube
ihre Ohren, und ihre Augen verstreiche, damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen
11 Ohren höre und ihr Herz aufmerke und es sich bekehre und man es heile.« *Und ich sprach:
»Bis wie lange, Herr?« Und er sprach: »Bis daß Städte wüste sind ohne Bewohner und
12 Häuser ohne Menschen, und das Land verwüstet werde zur Einöde. *Und Jehova wird die
13 Menschen ferne rücken und groß wird die Verödung sein inmitten des Landes. *Aber es wird
noch ein Zehntheil darinnen sein, das wird wiederum verbrennen wie die Terebinthe und wie
die Eiche, bei denen beim Fällen ein Stock bleibt; heiliger Same ist ihr Stock.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Jesaja beschreibt in schlichter, einfacher Rede, durch welche die Großartigkeit des Inhalts erst recht hervortritt, wie er im Todesjahre des Königs Ussia den Herrn auf hohem, erhabenem Stuhle sitzend gesehen habe. Die Schleppen seines Gewandes hätten den Tempel erfüllt (V. 1). Seraphim umgaben ihn, ein jeglicher mit 3 Flügelpaaren, eines habe das Antlitz, eines die Füße verhüllt, mit dem dritten flogen sie (V. 2). Einer rief dem andern das Dreimalheilig zu (V. 3), ein Ruf, von dessen Gewalt die Schwellen bebten. Das Haus aber ward voll Rauch (V. 4). Das majestätische Gesicht erweckt im Propheten das Gefühl seiner Sündhaftigkeit und die Furcht vernichtet zu werden, weil er als sündiger Mensch den Herrn gesehen habe (V. 5). Aber einer der Seraphe entsühnt ihn mit einem glühenden Steine, den er vom Altare genommen (V. 6 u. 7). Darauf vernimmt der Prophet die Stimme des Herrn selbst, der fragt: wen soll ich senden? Jesaja bietet sich selbst als Boten an (V. 8). Er wird angenommen und sein Auftrag wird ihm ertheilt. Aber dieser Auftrag ist seltsamen Inhalts. Denn es wird ihm nicht sowohl gesagt, was er verkündigen soll, als was der nächste Erfolg seiner Verkündigung sein wird. Er soll nämlich zu dem Volke reden, aber mit dem (ausgesprochenen) Bewußtsein, daß es nicht nur nichts helfen, sondern das Volk nur noch mehr verstocken wird (V. 9 u. 10). Der Prophet, ohne die Schwierigkeit zu beachten, die darin für ihn selbst liegt, fragt nur, indem ihn das Schicksal seines Volkes bekümmert, wie lange denn dieser Zorn des Herrn über sein Volk dauern werde (V. 11 a.). Es wird ihm die Antwort: bis alles vernichtet (V. 11 b.), das Land menschenleer geworden (V. 12), und in demselben nicht mehr als ein Zehntheil der Einwohnerschaft noch übrig sei, welchem es ergehen werde wie einem Baume, der zum Brennen gefällt wurde. Denn ein solcher werde eine Beute des Feuers bis auf den Stock, der in der Erde bleibt. So werde also auch von Israel nichts übrig bleiben als ein Rest des Ueberrestes (V. 13). So schließt also diese Weißagung, nachdem sie furchtbare Gerichte in Aussicht gestellt, mit einem schwachen Hoffnungsschimmer. Die Struktur des Kapitels ist äußerst einfach: V. 1—4 Beschreibung des Schauplatzes der Handlung; V. 5—7 die Angst des Propheten und die Beschwichtigung derselben; V. 8—13 seine Berufung zum Prophetenamte und der ihm ertheilte Auftrag.

2. **Im Jahr — voll Rauch,** V. 1—4. Das Jahr, in welchem der König Ussia starb, ist das Jahr 758 v. Chr. — Hieronymus (in der epist. 18 ad Damas.) bemerkt, daß dies dasselbe Jahr sei, „quo Romulus, Romani imperii conditor, natus est.“ Die Theokratie sinkt, die Weltmacht steigt empor. Es wird gefragt, ob das Ereigniß stattgefunden habe vor oder nach dem Tode des Ussia. Ohne Zweifel hat sich die Thatsache ereignet vor dem Tode, die Aufzeichnung aber ist geschehen nach dem Tode. Denn fiele beides vor den Tod Ussia's, so würde derselbe gar nicht erwähnt sein. Fiele beides nach dem Tod des Königs, so gehörte ja das Ereigniß der Regierungszeit des Jotam an und man würde mit Recht den Namen dieses Königs erwarten. So bleibt nun, da das Umgekehrte physisch unmöglich ist, nur die vorhin bezeichnete Möglichkeit übrig. Dann stimmt auch unsere Stelle ganz gut mit Kap. 1, 1, denn dann hat Jesaja noch unter Ussia geweißagt. Auch Kap. 14, 28 („in dem Jahre, da der König Ahas starb“) spricht für diese Erklärung, denn dort ist für den ganzen Zusammenhang vorausgesetzt, daß Ahas noch lebte. Die Meinung derjenigen Rabbinen, die nach des Chaldäers Vorgange die Stelle vom bürgerlichen Tode des Ussia, d. h. von seinem Aussätzigwerden verstehen, wird von Gesenius mit Recht als eine rabbinische Grille bezeichnet. — Wie hat Jesaja den Herrn gesehen? In der Wirklichkeit oder nur in der Idee, d. h. mit der Phantasie, so daß also das großartige Gemälde nur dichterische Einkleidung eines rein subjektiven, innerlichen Vorgangs wäre? Letzteres ist die Meinung der rationalistischen Ausleger. Knobel sagt z. B.: „Jedenfalls gab es im Leben Jesaja's einen Augenblick, wo der Seher in heiliger Gottesbegeisterung sich zu Jehova emporschwang und den Ruf des Herrn zum Prophetenamte vernahm.... Dieses Erlebniß seines gottbegeisterten Innern schildert er im vorliegenden Stücke und führt es mit freier dichterischer Kunst vollständiger aus, als er es gehabt hatte.“ Aber man muß eben Rationalist sein, um einen solchen Vorgang als geschichtliche Thatsache für unmöglich und deshalb auch für unwirklich zu erklären. Zugleich muß man sich dann auch entschließen, das Vorgehen des Propheten als eine pia fraus zu bezeichnen. Denn daß er nur ein Gedicht geben wolle, deutet er weder in der Erzählung selbst an, noch bringt es der Charakter des ganzen Buches mit sich. Die Propheten sind Historiker, selbst wo sie dichten. Als Historiker spricht der Prophet auch hier. Würde er als äußere Berufung dargestellt haben, was nur innere war, so würde er sich eine Ehre angemaßt haben, die ihm nicht gebührte, und eben diese Anmaßung würde ihm allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit rauben. Denn innerlich berufen werden Unzählige. Aber gerade diese äußere Berufung, gerade das, was Jesaja hier geschaut, gehört und geredet hat, ist so außerordentlich, daß nur bevorzugte Menschen sich rühmen können, dergleichen erlebt zu haben. Von Jeremia (Kap. 1) und Ezechiel (Kap. 1—3) wird Aehnliches erzählt. Diese Männer wie Jesaja selbst, würden sich in frevelhafter Weise überheben, wenn sie eine herrliche und wunderbare äußere Berufung fingirten. Wir müssen also die Erzählung Jesaja's für geschichtlich halten. Aber, wenn real, ist es eine leibliche oder geistige Realität gewesen? D. h. hat Jesaja dies alles mit den Augen des Leibes oder mit den Augen des Geistes (ἐν πνεύματι) geschaut? Mit den Augen des Leibes kann man diese Dinge überhaupt nicht sehen. Pneumatische Leiblichkeit

kann nur mit dem geöffneten inneren Sinne (2 Kön. 6, 17) wahrgenommen werden. Es kann also nur ein allerdings reales aber inneres, pneumatisches Schauen pneumatischer Realität hier gemeint sein (1 Kön. 22, 17 ff.; Ezech. 8 ff.; Dan. 7, 13 ff.; Offenb. 1, 10 ff. u. ö.). Daran knüpft sich sofort auch die Frage: in welchem Tempel hat Jesaja den Herrn gesehen? Im irdischen zu Jerusalem, oder im himmlischen, dem Vorbilde des ersteren? Daß Jesaja nicht Priester war und also nicht habe in den Tempel gehen dürfen, ist kein Grund gegen ersteres. Amos war auch nicht Priester und sieht doch den Herrn im Tempel (Kap. 9, 1). Der Prophet braucht ja gar nicht leiblich im Tempel gewesen zu sein, um im Tempel Gegenwärtiges zu schauen. Vgl. Ezech. 8, 3. — Aber im irdischen Tempel war der Stuhl Jehova's die Bundeslade. Wird er doch deshalb ausdrücklich יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים genannt (2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; 1 Chron. 13, 6). Warum sollte Jesaja, wenn er den Herrn im irdischen Tempel sah, nicht die Bundeslade genannt haben? Der Ausdruck כסא רם ונשׂא scheint aber nicht auf die Bundeslade hinzudeuten. Denn man kann nicht sagen, daß dieselbe hoch und erhaben gewesen sei. Wir werden also die Vision in das obere, himmlische Heiligthum (das Urbild zunächst der Stiftshütte, 2 Mos. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8 und danach des Tempels) zu verlegen haben. Dorthin ward also Jesaja im Geiste entrückt. — Als אדני (mit der Nota acc. aber ohne Artikel als N. propr.) bezeichnet der Prophet den Herrn. Sowohl אָדוֹן (Kap. 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4) als אֲדֹנָי (Kap. 3, 17. 18; 4, 4; 6, 1. 8. 11; 7, 14. 20; 8, 7; 9, 7. 16; 10, 12; 11, 11; 21, 6. 8. 16; 29, 13; 30, 20; 37, 24; 38, 16) kommt nur im ersten Theile des Jesaja vor. רם ונשׂא gebraucht Jesaja 2, 13. 14 und 57, 15, wo der Herr selbst so genannt wird. — שׁוּלִים die Säume, dann die weiten faltigen Schleppen, deren Enden die Säume sind. Das Wort (am häufigsten gebraucht von den Priestergewändern 2 Mos. 25, 26; 28, 33. 34; 49, 24 coll. Jer. 13, 22. 26; Nah. 3, 5) kommt bei Jesaja außer hier nicht mehr vor. — Die Seraphim werden in der ganzen Heil. Schrift A. und N. Testaments außer hier nicht mehr genannt. Zwar findet sich das Wort שְׂרָפִים 4 Mos. 21, 6, aber als Beiwort zu נְחָשִׁים (Gott sandte unter das Volk אֵת הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים die brennenden feurigen Schlangen). Auch der Singular שָׂרָף kommt vor 4 Mos. 21, 8; 5 Mos. 8, 15; Jes. 14, 29; 30, 6; aber stets nur als Bezeichnung des Begriffes „Schlange". Und zwar wird שָׂרָף 4 Mos. 21, 8 als synonym mit נָחָשׁ gebraucht. Denn es heißt dort: mache dir einen שָׂרָף und setze ihn auf eine Stange. Und dann wird V. 9 fortgefahren: und Mose machte eine נְחַשׁ נְחֹשֶׁת und setzte sie auf die Stange. 5 Mos. 8, 15 findet sich wieder נָחָשׁ שָׂרָף verbunden. An den beiden Jesaja-Stellen aber lesen wir שָׂרָף מְעוֹפֵף. Also bedeutet שָׂרָף offenbar die Schlange, aber doch nur so, daß eine ursprüngliche Prädikatsbezeichnung zur Bezeichnung des Hauptbegriffes geworden ist. Denn ursprünglich heißt שָׂרָף der Brenner, von שָׂרַף brennen, verbrennen. Der brennende Schmerz der Wunde verursachte diese Bezeichnung. Es wäre übrigens nicht unmöglich, daß das brennende Feuer mit dem Worte שָׂרָף bezeichnet wird, weil es schlangenartig sich fortbewegt. Und insofern könnten wohl die Wurzeln ἕρπειν, serpere und שָׂרַף zusammenstimmen und könnte also auch ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen שָׂרָף und serpens stattfinden, nur aber wäre dieser Zusammenhang nicht durch die Bedeutung „kriechen" vermittelt. Denn nur das brennende Feuer wird als kriechend gedacht, die Schlange aber heißt שָׂרָף nicht weil sie kriecht, sondern weil sie brennt. Aus diesem Grunde glaube ich auch nicht, daß der Engelname שָׂרָף irgend etwas zu thun hat mit der Schlange. Nach unserer Stelle haben ja auch die Seraphim Menschengestalt, denn sie haben ein Antlitz, sie haben Füße (V. 2) und Hände (V. 6). Daß aber der Seraph vollends mit dem egyptischen Serapis nichts zu thun hat, hat schon Gesenius dargethan durch den Nachweis, daß dieser Name aus der Vereinigung der Namen Osiris und Apis (Osar-api) entstanden ist. Vgl. Thes. pag. 1342. Gesenius, dem sich neuerdings Herm. Schultz anschließt (Alttestam. Theologie I, S. 346), nimmt das Wort in der Bedeutung des arabischen scharaph (nobilitas), scharîph (Scheriff, princeps) coll. Dan. 10, 13; 8, 25, was aber mit dem vorhin nachgewiesenen Gebrauch des hebräischen שָׂרָף sich nicht wohl vereinigen läßt. — Daß die Seraphim zu den höchsten Stufen der Engelwelt gehören, sieht man aus ihrem Verhältniß zu Gott und seinem Throne, wie es in unserm Kapitel geschildert wird. Denn sie erscheinen hier in der nächsten Nähe des göttlichen Thrones und werden außer ihnen keine andern genannt. Daß die Seraphim wesentlich identisch seien mit den Cherubim, hat schon Maimonides behauptet (im מורה הנבוכים III, 6). Hendewerk hat diese Identität in der Dissertation De Seraphim a Cherubim in Bibliis non diversis, Königsberg 1836, nachzuweisen versucht. Ebenso Stickel in Studien und Kritiken 1840, Heft II. Auch Böhmer ist dieser Ansicht (Herzogs Real-Enc. IV, S. 24). Allerdings scheint die Stelle Offenb. 4, 8 stark dafür zu sprechen. Denn dort werden den Cherubim einerseits die Ezechielischen Thiergestalten (Ezech. 1 u. 10), andererseits die sechs Flügel und das Trishagion der Seraphim zugeschrieben. Es scheint mir, daß die Johanneischen Gestalten die Züge der Cherubim und Seraphim in sich vereinigen, und wenn man sagt, daß die Seraphim des Jesaja von den Cherubim Ezechiels differiren, so differiren eben auch die Johanneischen Cherubim von den Ezechielischen, und das vermittelnde Glied zwischen beiden sind die Seraphim Jesaja's. Jedenfalls ist die Frage noch eine offene. Wenn man fragt, warum die Seraphim „die brennenden" genannt werden,

so hat Philo darauf geantwortet, „weil sie die Unförmlichkeit des Stoffes verzehren, ihn in Form und Ordnung bringen und somit zu einem *κόσμος* machen." Böhmer a. a. O. nennt sie „Feuerwesen, die alles Unheilige verzehren". Lange (in dem Art. Zorn Gottes, Herzogs Real-Enc. XVIII, S. 662 f.) unterscheidet die Offenbarung des Zorns über die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit und Sünde und die Offenbarung des Zorns über die bewußte Empörung gegen die Offenbarung des Heils in Gesetz und Evangelium. Der erste Grad scheint ihm symbolisirt durch das Walten Gottes über seinen Cherubim (1 Mos. 3, 24; Ps. 18, 11—15; 104, 4), der zweite durch seine Erscheinung zwischen den Seraphim (Jes. 6). „Daß die Seraphim ein Gesicht des Feuergerichts bezeichneten, in welchem mit der Verstockung des Volkes der Tempel verbrennen mußte, liegt auch in der Bedeutung des Wortes „die Verbrenner" ausgesprochen. Als Jesaja den Beruf erhielt, die Verstockung des Volkes zu predigen, sah er auch im Geist den Tempel von den Feuerengeln Gottes eingenommen und gefüllt mit Rauch." Mir scheint nur, daß die Bedeutung der Cherubim und Seraphim, abgesehen von der, wie ich glaube, ungenügend motivirten Unterscheidung beider — hier zu enge gefaßt wird. Dieselben dienen doch nicht blos der Offenbarung des göttlichen Zornes. Sie gehören, seitdem es eine Welt gibt, zu den unmittelbaren Organen der göttlichen Weltoffenbarung überhaupt. Sie sind ja immer bei Gott und „haben keine Ruhe Tag und Nacht", und wenn sie unaufhörlich Preis, Ehre und Dank darbringen dem, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, und wenn sie damit den vierundzwanzig Aeltesten (Offenb. 4, 8 ff.) gleichsam den Ton für ihren Lobgesang angeben, so sieht man ja deutlich, daß sie nicht blos eine Mission haben den Gottlosen gegenüber, sondern auch gegenüber den Frommen, ja Gott selber. Daß sie hier gerade in einem Momente der Zornesoffenbarung erscheinen, und daß ein Seraph die Sünde des Propheten wegbrennt, entscheidet noch nicht über ihre Bedeutung im allgemeinen. Doch es ist hier nicht der Ort, in diese *μυστήρια* tiefer einzudringen. — Die Seraphim standen ממעל לו. Nach einem sehr häufigen Sprachgebrauch wird nun zwar עָמַד mit עַל in dem Sinne verbunden, daß durch diese Präposition der Stehende als den, vor dem er steht, für das Auge des gegenüberstehenden Beschauers gleichsam zudeckend bezeichnet wird: 1 Mos. 18, 8; 24, 30; 2 Mos. 18, 13; Richt. 3, 19; 6, 31; 2 Kön. 23, 3; Jer. 36, 21; 2 Chron. 23, 13. Es wird sogar das Stehen vor Jehova mit dieser Präposition bezeichnet Hiob 1, 6; 1 Kön. 22, 19; Sach. 4, 14; 6, 5. — Aber an u. St. heißt es eben nicht blos עָלָיו, sondern ממעל לו. Dieser Ausdruck ist so stark, daß wir nicht umhin können, uns die Seraphim als den Herrn umschwebend (ובשתים יעופף) zu denken, so daß sie also zwar nicht über seinem Haupte, aber doch relativ über ihm standen. Jeder der Seraphim hatte sechs Flügel. Die Imperfekte dienen offenbar dazu, einen zur Scenerie gehörigen d a u e r n d e n Umstand zu bezeichnen, während die Perfekte וקרא und ואמר einen zur Handlung gehörigen Nebenumstand ausdrücken. Denn was die Seraphim mit ihren Flügeln thaten, geschah immerfort und gehört nicht zur Handlung. Aber das Rufen gehört zur Handlung, dauert aber nicht immerfort, sondern ist nur ein zur Ausmalung dienender Nebenumstand. Wir können uns nicht denken, daß das Rufen fortgedauert habe, während der Prophet und der Seraph und der Herr redeten. Vgl. m. Gr. 3. Aufl. §. 84c. Sinnig und treffend übersetzt Targ. Jonathan V. 2b: „duabus velabat unusquisque faciem suam, ut n o n v i d e r e t, et duabus velabat corpus suum, u t n o n v i d e r e t u r." Aus זה אל זה darf man nicht schließen, daß der Seraphim nur zwei gewesen seien, sondern daß zwei Chöre waren, etwa auf jeder Seite einer. Der Wechselgesang ist in dem Wesen der Gemeinschaft begründet. Er ist der musikalische Ausdruck der die Gemeinde bewegenden *διαλογισμοί*. Deshalb findet er sich denn in der himmlischen Gemeinde ebensowohl als in der irdischen. Die Seraphim singen aber „heilig, heilig, heilig ist Jehova Zebaot, Fülle der ganzen Erde ist seine Ehre." Sie preisen ihn also hier als den Heiligen, weil er ja im Folgenden (V. 9 ff.) zu erkennen giebt, in welchem Grade seine Heiligkeit gegen das unheilige Israel reagiren wird. Delitzsch macht darauf aufmerksam, daß Jesaja einen tiefen unauslöschlichen Eindruck von der Heiligkeit des Herrn, die ihm hier in Wort und Gesicht so mächtig entgegen trat, sein ganzes Leben hindurch bewahrt hat. Vierzehnmal braucht er den Ausdruck קדוש ישראל, welches gleichsam der konzentrirte Ausdruck jenes Eindruckes ist, im ersten Theile, fünfzehnmal im zweiten Theile (vgl. zu Kap. 1, 4), während derselbe außerdem nur dreimal in den Psalmen (71, 12; 78, 41; 89, 19), zweimal bei Jer. (50, 29; 51, 5), und einmal 2 Kön. 19, 22 parallel mit Jes. 37, 23 vorkommt. Wozu aber die dreimalige Wiederholung des קדוש? Allerdings gibt es Beispiele solcher Wiederholung, die nur den rhethorischen Nachdruck bezwecken (Jer. 7, 4; Ezech. 21, 32; Nah. 1, 2). In diesem Sinne nehmen das dreimalige Heilig sogar Calvin u. Vitringa, indem sie jedoch ausdrücklich versichern, daß sie eine tiefere Beziehung nicht ausschließen wollen. Herm. Schultz (Alttest. Theol. I., S. 345) sagt: „der Chor beruht auf Gesang und Gegengesang, im Doppelchor vereinigt, darum die Dreiheit des Heilig." Hier aber stehen wir vor dem momentan erschlossenen Allerheiligsten der Gottheit und haben einen Einblick in die *βάθη τοῦ θεοῦ* (1 Kor. 2, 10). Das christliche Bewußtsein hat sich von jeher des Eindrucks nicht erwehren können, daß dieses Dreimal-Heilig ein Reflex des dreieinigen Wesens der Gottheit ist. Und dieser Eindruck ist auf neutestamentlichem Gebiete um so mehr berechtigt, als der Evangelist Johannes 12, 41 ausdrücklich sagt, Jesaja habe J e s u Herrlichkeit gesehen, als er die Worte unseres V. 10

vernahm. Johannes sagt damit nichts Außerordentliches. Er stimmt vielmehr ganz mit Petrus überein, der (I, 1, 11) sagt, daß der in den Propheten des A. B. waltende Geist der Geist Christi war, und mit Paulus, der 1 Kor. 10, 4 sagt, Christus sei es gewesen, der Israel als geistlicher Fels durch die Wüste geleitete. Es wird hiermit nur das bestätigt, was wir als die Bedeutung des Sohnes längst erkannt haben, nämlich daß er der Mittler und also auch der Vermittler aller und jeder Offenbarung ist. — In Betreff der zweiten Hälfte von V. 3 fragt es sich vor allem, was Subjekt ist. Ist מְלֹא Subjekt, so wird von der Erde ausgegangen und gesagt, was dieselbe erfülle. Ist כְּבוֹדוֹ Subjekt, so wird von der Herrlichkeit Gottes ausgegangen und gesagt, wie groß der Umfang derselben sei. Letzteres entspricht allein dem Zusammenhang. Es fragt sich aber weiter, ob כָּבוֹד im aktiven oder passiven Sinne, d. h. als Lobpreisung oder als Majestät, Herrlichkeit zu nehmen sei. An sich kann beides nicht getrennt werden. Denn wie die Herrlichkeit Gottes überall ist, so wird sie in gewissem Sinne auch überall gepriesen. Denn selbst ihre Feinde müssen ihr unwillkürlich die Ehre geben (Ps. 8, 2. 3). Und ich sehe nicht ein, warum man an u. St. beides trennen sollte. Ziemt es denn nicht denen, welche in seiner unmittelbaren Nähe das Lob Gottes unaufhörlich singen, auszusprechen, daß nicht sie allein, sondern daß die ganze Schöpfung den Ruhm des Herren fortwährend verkündige? Aber es heißt ja nur כָּל־הָאָרֶץ? Natürlich. Denn es erschallt dieser Lobgesang hier zunächst für einen Menschen und für die Menschen. Eben diesen gegenüber soll die nach der einen Seite hin tröstliche, nach der andern Seite hin schreckliche Wahrheit ausgesprochen werden, daß die Herrlichkeit des Herrn überall ist und überall sich geltend macht. Vgl. Kap. 40, 5; Hab. 3, 3; 4 Mos. 14, 21; Ps. 72, 19. מְלֹא ist nicht Infinitiv (derselbe lautet immer מְלֹאת), sondern Substantiv, häufiger מְלוֹא geschrieben. Vgl. Kap. 8, 8; 31, 4; 34, 1; 42, 10. — וַיָּנֻעוּ וגו׳. אַמָּה bedeutet im Hebräischen zunächst die Armgelenk-Mutter, d. h. die der Schraubenmutter ähnliche Vertiefung, in welcher der Arm sich dreht, den Ellenbogen. Diese Bedeutung hat das Wort auch in der berühmten Stelle 2 Sam. 8, 1, wo es heißt, daß David von den Philistern nahm אֶת־מֶתֶג הָאַמָּה. Der Zaum des Ellenbogens ist im Gegensatze zu מֶתֶג שְׂפָתַיִם Jes. 37, 29 ein am Ellenbogen befestigter Zaum. Es soll damit gesagt sein, daß die Israeliten den Zaum der Philister zwar nicht mehr im Munde, aber doch noch an den Armen hatten, so daß sie im freien Gebrauch derselben gehindert waren. Also ist אַמָּה der Ellenbogen, wovon sich die Bedeutung „Elle" ableitet. אמות הספים sind demgemäß die Ellenbogen der Schwellen. Die Schwellen sind den Armen verglichen und die Kommissuren in den Winkeln sind die Armgelenke oder Ellenbogen. Weil die Schwellen, und zwar sowohl die Ober- und Unter- als Seitenschwellen in diesen zusammengefügt sind, so sind dies die Bewegungs-Centren, und eine jede in solchem Centrum empfundene Erschütterung muß sich den sämmtlichen Radien mittheilen. אַמָּה kommt übrigens nur hier in dieser Bedeutung vor. סִפִּים sind die Schwellen (bei Jes. nur hier) und zwar zunächst die Unterschwellen. Denn die Oberschwelle heißt מַשְׁקוֹף und die Seitenschwellen oder Pfosten heißen מְזוּזוֹת (2 Mos. 12, 7. 22. 23). Aber an u. St. steht סִפִּים als denominatio a potiori für alle Theile der Thüröffnung. Das Zeitwort נוּעַ findet sich nur im ersten Theile: Kap. 7, 2; 19, 1; 24, 20; 29, 9; 37, 22. — קול הקורא (vgl. Kap. 40, 3) ist zunächst die Stimme des Rufers. Es ist aber vorher nicht von einem, sondern von vielen Rufern die Rede. Daraus erkennt man, daß קורא kollektive und als concr. pro abstr. zu nehmen ist. Vgl. m. Gr. §. 59, 2. — Das Haus füllte sich mit Rauch. Es war also nicht von Anfang an voll Rauch und noch weniger verbarg eine Rauchwolke den Herrn wie 2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10. Denn Jesaja sah ja den Herrn nach V. 1. Man hat nun gesagt, der Rauch komme von dem Rauchopferaltar (V. 6) und symbolisire den seraphischen Lobpreis. Man mag daran im Hinblick auf Offenb. 5, 8; 8, 3 f. etwas Wahres erkennen. Aber es scheint mir, daß der Rauch doch auch noch eine andere Bedeutung hat. Sofern derselbe einen Gegensatz bildet zu dem Lichte, in welchem der Herr wohnt, scheint er mir überall, wo er in Verbindung mit der Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit vorkommt, die Nachtseite derselben, den Ernst, den Zorn Gottes zu bedeuten. So leitet denn auch hier der Rauch, an dessen Erscheinung sich unmittelbar in V. 5 das Sündenbekenntniß und die Todesangst des Propheten anschließt, die Gerichtsworte ein, die der Herr nachher als Manifestation seines heiligen Zornes zum Propheten redete. Vgl. Kap. 4, 5; 9, 17; 14, 31; 34, 10; 51, 6; 65, 5.

3. **Und ich sprach — wird zugedeckt,** V. 5—7. Nachdem der Prophet die Heiligkeit des Herrn von den Seraphim hatte preisen hören, nachdem er sie in dem Glanze ihrer Herrlichkeit selbst geschaut und auch ihre Folge, den Zorn, in dem Rauche versinnbildet gesehen hatte, ergreift ihn das Gefühl seiner eigenen Sündhaftigkeit. Wenn schon jede Kreatur, die des göttlichen Wesens eine unmittelbare Spur schaut oder berührt, das Bewußtsein des Nichtbestehenkönnens vor der Wucht der absoluten Majestät hat (1 Mos. 16, 13; 32, 31; 2 Mos. 33, 20; Richt. 6, 22 f.; 13, 22; 1 Sam. 6, 19 f.; 2 Sam. 6, 7), so mußte dies Bewußtsein bei dem Propheten im höchsten Grade sich geltend machen, da er das göttliche Wesen in größerer Nähe und Klarheit gesehen hatte als — seit Mose wenigstens — je ein anderer Mensch. Er ruft also: wehe mir (vgl. zu Kap. 1, 4), ich bin verloren (Kap. 15, 1; Hosea 4, 6; 10, 7. 15), denn ein Mann unreiner Lippen bin ich und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich! Daß er gerade die Unreinheit der Lippen hervorhebt, rührt

daher, daß er soeben die Seraphim ein Lobopfer mit reinen Lippen hatte darbringen hören. Im Gegensatz zu diesen beschnittenen Lippen wird er sich seiner unbeschnittenen (2 Mos. 6, 12) bewußt, im Gegensatz zu diesen Farren der Lippen (Hosea 14, 3) und zu dieser Frucht der Lippen (Spr. 18, 20; Jes. 57, 19; Hebr. 13, 15) fühlte er, daß er zu solchem Opfer für seine Person sowohl als rücksichtlich des Ganzen, dem er angehörte, gänzlich untüchtig sei, ja daß diese Untüchtigkeit, nachdem er sich mit ihr in den Bann des höchsten Königs (Kap. 33, 22; 41, 21; 43, 15; 44, 6) begeben, ihm den Tod bringen müsse. „So lautet die Beichte, die der zerknirschte Seher ablegt; auf diese Beichte folgt Vergebung der Sünden, die durch ein himmlisches Sakrament ihm verbürgt und durch eine seraphische Absolution dargereicht wird" (Delitzsch). Einer von den Seraphim nahm von dem Altare, den wir uns als Rauchopferaltar denken müssen, da anderes Opfer im himmlischen Heiligthum nicht denkbar ist, und auch die Glühsteine oder Kohlen auf einen Räucheraltar hinweisen, mit der Zange eine רִצְפָּה. Daß er sie mit der Zange nahm, entspricht nicht nur dem Usus des irdischen Heiligthums (2 Mos. 25, 38; 4 Mos. 4, 9; 1 Kön. 7, 49), sondern hat jedenfalls auch seinen inneren Grund, sei es, daß auch in der Sphäre der himmlischen Leiblichkeit solche Unterschiede vorkommen, sei es, daß das Anrühren mit der Zange symbolische Bedeutung hat. רִצְפָּה (vgl. רֶשֶׁף Hab. 3, 5; Hohel. 8, 6) ist ein Durchgeglühtes, sei es Kohle oder Stein. Das Wort kommt nur hier vor. Im irdischen Heiligthum wurde das Räuchern so bewerkstelligt, daß Kohlen, vom Brandopferaltar genommen, auf den Räucheraltar geschüttet und auf diese dann die Stoffe des Räuchwerks gestreut wurden (3 Mos. 16, 12 vgl. 10, 1). Im himmlischen Heiligthum gab es keinen Brandopferaltar. Jedenfalls bezeichnet רִצְפָּה den glühenden Körper, auf welchen das Rauchwerk geworfen wurde, um zu verbrennen. Mit einem solchen glühenden Körper also berührt ein Seraph die Lippen des Propheten, um ihn zu entsühnen. Mit Feuer also und zwar mit demselben heiligen Feuer, aus welchem die Rauchwolke hervorgeht, werden die Lippen des Propheten berührt. Also von der Stelle aus, an welcher er vorher seine Unreinheit so schmerzlich empfunden hatte, soll das heilige Feuer den ganzen Menschen durchdringen und ausbrennen. Es soll alle Unreinheit verzehren. Der Seraph erweist sich hier recht eigentlich als שָׂרָף, als Verbrenner. Wie das Wasser zunächst die zeugende und befruchtende Kraft hat, darnach aber auch richtende und vernichtende (vgl. Schöpfung, Sündflut, Taufe), so hat das Feuer zunächst verzehrende und dadurch richtende, reinigende, darnach wärmende und leuchtende Kraft. Omnia purgat edax ignis, vitiumque metallis excoquit, sagt Ovid Fast. IV, 785. — *Τὸ πῦρ καθαίρει, τὸ ὕδωρ ἁγνίζει* (Plut. quaest. rom. 1). Vgl. 4 Mos. 31, 23; Herzog's Real-Enc. IX, S. 717 f. — Piel כִּפֶּר und Pual כֻּפַּר bei Jes. 22, 14; 27, 9; 28, 18; 47, 11. — Wie hier die Berührung zum Zwecke der Sühnung geschieht, so Jer. 1, 9 zum Behufe der inspiratio; Dan. 8, 17 f.; 10, 8 ff.; Offenb. 1, 17 zum Zwecke der Stärkung.

4. **Und ich hörte — heil werde.** V. 8—10. Der Herr ergreift nun selbst das Wort. Jesaja hört ihn, nachdem er ihn nach V. 1 gesehen hatte. וָאֶשְׁמַע entspricht also dem וָאֶרְאֶה V. 1. Es ist beachtenswerth, daß der Herr fragt: wen soll ich senden? daß er also gleichsam Freiwillige aufruft. So lesen wir auch 1 Kön. 22, 20, daß der Herr in ganz ähnlich wie hier geschilderter himmlischer Rathsversammlung fragt: „wer wird Ahab überreden, daß er hinaufziehe und falle zu Ramot in Gilead?" Dort zwar erhellt aus V. 23, resp. aus dem Umstande, daß Micha ein Verräther wäre, wenn V. 19—22 ein realer Vorgang berichtet würde, daß dieser Prophet nur eine fingirte Vision erzählt. Immerhin aber bleibt die Vorstellung, daß der Herr nicht blos seinen Dienern und Boten Befehl und Auftrag ertheilt nach eigener Wahl, sondern auch die Uebernahme eines Auftrages freiwilligem Entschlusse anheimstellt. Wenn nun also der Herr an u. St., wie gesagt, gleichsam Freiwillige aufruft, so erklärt sich dies nicht etwa aus der größeren Schwierigkeit oder Gefährlichkeit der Mission. Denn so schwierig und gefährlich wie die des Mose oder Jeremia war Jesaja's Mission nicht. Mose nun wehrt sich gegen den Auftrag, so viel er kann (2 Mos. 3), obwohl er ein אִישׁ חַיִל war wie wenige. Luther sagt von ihm (vom Berufe Mosis 2 Mos. 3): „Mose fängt mit Gott gleichsam einen Zank und Hader an, und will dies Amt nicht annehmen." Jeremia wehrt sich, weil er wirklich sich zu jung und von zu weichem Stoffe fühlte. Auch Ezechiel scheint innerlich wenigstens keine Lust zur Uebernahme des Auftrags gehabt zu haben. Denn er wird ermahnt, nicht ungehorsam zu sein (Kap. 2, 8), und es werden seine Bedenken und Befürchtungen, obwohl er sie nicht ausspricht, widerlegt (Kap. 2, 6—3, 9). Jona, der widerspenstigste und eigensinnigste von allen Propheten, flieht sogar vor dem Herrn. Diese alle, welche nicht wollen, werden auch nicht gefragt, sondern sie müssen. Jesaja, der will, wird gefragt. Man sieht also, daß die Art der Berufung sich nach den Individualitäten richtet. Und zwar wo der Herr in seinen erkorenen und ausgerüsteten Werkzeugen (Jer. 1, 5) auch die subjektive Willfährigkeit wahrnimmt, da gibt er ihr Gelegenheit, sich zu äußern durch die Frage „wer will?" Daß der Herr mit dieser Frage nicht etwas ihm Verborgenes ans Licht hervorlocken wollte, ist offenbar. Denn wie sollte dem Herren etwas unbekannt sein! Es ist ja auch gar niemand da, der auf seine Frage hätte antworten können als Jesaja. Denn es konnte sich ja für Uebernahme des Prophetenamtes unter Israel nur um einen Menschen handeln. Ein solcher war aber außer Jesaja nicht gegenwärtig. Die Frage ist also eine Form, durch welche der Herr den רוּחַ נְדִיבָה (Ps. 51, 14), den er im Propheten vorhanden weiß, ehrt, indem er ihm Gelegenheit

gibt, sich zu manifestiren. — לָנוּ nach יֵלֶךְ ist grammatisch betrachtet Dat. commodi. Wer will uns einen Dienst erzeigen, indem er geht? ist der Sinn. Wer sind aber die Vielen, welchen ein Dienst erzeigt werden soll? Der Plural ist hier so wenig wie 1 Mos. 1, 26; 3, 22; 11, 7 bloße Form (Plur. majest.). Er ist vielmehr, wie Delitzsch sich ausdrückt, kommunikativ gemeint. Jehova schließt die ganze Versammlung ein. Er ehrt dadurch auch die Versammelten, indem er voraussetzt, daß sein Interesse auch das ihrige, und ihr Interesse auch das seinige sei. Jesaja antwortet sofort: „Siehe hier bin ich, sende mich“. Diese prompte Zusage entspricht ganz dem starken und kühnen Geiste Jesaja's. Man braucht gar nicht anzunehmen, daß er schon berufen gewesen und schon eine Zeitlang im Amte gestanden sei. Er, der gewaltige Mann, ist sich sofort bewußt, daß dies seine Sache sei. Er fühlt, daß er es kann, und er will es auch. Von Furcht oder andern Bedenken finden wir hier keine Spur. Es war aber nicht hochmüthiges Selbstgefühl, was den Propheten leitete. Ist er doch eben entsühnt worden. Die Flamme, die in ihm lodert und ihn treibt, muß eine reine Flamme gewesen sein. Er fühlt sich stark in dem, der ihn mächtig macht (Phil. 4, 13; Jes. 40, 29 ff.). Dieses הנני שלחני ist aber so großartig, ja, wenn man an die vorhin erwähnten Beispiele anderer Propheten denkt, so einzig in seiner Art, daß man begreift, warum Jesaja diese Geschichte seiner Berufung nicht ganz in den Anfang seines Buches stellen wollte, vielmehr sie erst zum dritten Portale seines prophetischen Gebäudes machte. Er fürchtete, man werde diese furchtlose Bereitwilligkeit unbegreiflich finden. Er schickte deshalb zwei andere Eingänge voraus, damit der Leser aus diesen ihn im voraus kennen lerne und also vorbereitet zu dieser Berufungsscene komme. Und in der That, wer die Kap. 1—5 gelesen hat, der wird bekennen müssen, daß hier „ein Prophet ist“ (Ezech. 2, 5; 33, 33), ein Mann, der das Zeug und das Recht hatte, zu sagen הִנְנִי שְׁלָחֵנִי. — In V. 9 u. 10 folgt nun aus dem Munde des Herrn selbst der Auftrag, den der Prophet ausrichten soll. Die Art, wie dieser Auftrag ertheilt wird, ist das gerade Gegentheil von dem, was sonst unter Menschen unter solchen Umständen üblich ist. Man sucht nämlich einem Diener oder Boten den schweren Auftrag, welchen er ausrichten soll, gemeiniglich von der vortheilhaftesten Seite — im Anfang wenigstens — darzustellen. Dies thut der Herr nicht. Im Gegentheil, er hebt gerade das Schwerste geflissentlich hervor. Er thut, wie wenn der Prophet gar nichts Freudiges zu verkündigen hätte, sondern nur Gericht und hoffnungslose Verstockung. Man nennt Jesaja den Evangelisten des Alten Bundes. Aber davon findet sich hier keine Spur. Es wird auch nicht einmal gesagt, daß er warnen, mahnen, drohen soll. Sondern mit Ueberspringung aller Mittelglieder wird nur der traurige Erfolg hervorgehoben und zwar mit solcher Bestimmtheit, daß das, was doch in Wahrheit nur nicht gewollter Erfolg sein konnte, geradezu als beabsichtigter erscheint. Es ist, wie wenn der Herr dem Kühnen, der jenes „siehe hier bin ich, sende mich“ gesprochen, sofort hätte zu verstehen geben wollen, daß er alle seine Kühnheit brauchen werde, um den übernommenen Auftrag durchzuführen. Sprachlich bieten die Worte fast keine Schwierigkeit dar. Die Inff. absol. in V. 9 können nicht intensive Bedeutung haben in dem Sinne, als hätte der Herr gesagt: höret und sehet **wohl**, mit Anstrengung, Eifer, Fleiß. Denn dann müßten sie ja doch zum Verständniß gelangen. Sondern der Herr will sagen: trotz des vielen, unablässigen Hörens sollen sie doch nichts verstehen. Es ist dieses unablässige, aber doch vergebliche Hören nur das Korrelat jenes unablässigen, aber doch vergeblichen Predigens, von dem namentlich Jeremia so oft redet (Kap. 7, 13. 25; 11, 7 u. ö.). Man bemerke auch, daß Jeremia als die Ursache dieses vergeblichen Hörens allenthalben die שְׁרִרוּת לֵב und das Steifen des Nacken (הִקְשׁוּ אֶת־עָרְפָּם Kap. 7, 26) bezeichnet. Vgl. über die Infinitiv-Konstruktion m. Gr. §. 93 g. Der Prophet hat niemals solche Worte, wie wir sie V. 9 lesen, zum Volke gesprochen. Also kann auch die Meinung des Herrn nicht sein, daß er so reden solle. Sondern der Herr will sagen: was du auch zu dem Volke reden magst, rede es nicht in der Absicht und Hoffnung verstanden und beachtet zu werden, sondern rede es mit dem Bewußtsein, daß deine Worte unverstanden und unbeachtet bleiben werden, obgleich sie verstanden und beachtet werden könnten, und daß sie folglich die in diesem Volke vorhandene Herzenshärtigkeit zur vollen Entfaltung bringen und eben dadurch zum Zeugniß wider dies Volk und zum Stützpunkt des Gerichtes dienen müssen. So ist denn auch V. 10 nicht gemeint, daß der Prophet thun soll was des Teufels Sache ist, nämlich die Menschen positiv und direkt zur Bosheit und Gottlosigkeit hinführen. Der Herr kann vielmehr hiervon stets nur das Gegentheil wollen. Wenn es nun gleichwohl heißt: „verstocke das Herz, täube die Ohren, verklebe die Augen, damit sie nicht sehen, noch hören, noch merken und sich bekehren zu ihrem Heile“, so scheint mir diese Redeform gewählt um des Propheten willen. Es liegt nämlich für denselben ein großer Trost darin. Denn was gibt es Traurigeres für einen Mann Gottes, als Tag für Tag und Jahr für Jahr verrinnen sehen ohne Frucht der Arbeit, ja sogar mit der Wahrnehmung, daß es eher schlimmer werde als besser? Ist's da nicht ein mächtiger Trost, sich sagen zu können: das ist's ja gerade, was dir der Herr vorausgesagt, ja als seine relative und vorläufige Absicht im voraus ausdrücklich bezeichnet hat? Da sieht man denn, daß man nicht vergeblich gearbeitet, sondern seine Aufgabe gelöst hat. Und da jenes Gericht doch nur ein Durchgangspunkt ist und selbst durch des Herrn wunderbare Weisheit eine Vorstufe für höhere Heilsentwicklung werden soll, so kann der Knecht Gottes sich sogar das zum Troste sagen, daß selbst aus diesem Gericht der Verstockung, das er an seinem Theil provoziren soll, Heil erwachsen wird. Es ist ja Gottes Zorn nie ohne

Liebe. Die vorläufigen irdischen Gerichte sind anerkanntermaßen als Züchtigungen zu betrachten, die das Besserwerden zum Zweck haben. Und wenn ein Volk wie Israel Jahrtausende hindurch ein Gericht nach dem andern erduldet und doch nie besser wird, bis endlich der Herr die Oekonomie des Alten Bundes zerschlägt, wie man ein irden Gefäß zerschmettert, indem man es auf den Boden wirft: so ist eben diese Zerstörung des Alten Bundes die Vorbedingung für die Entstehung eines neuen, der das erreicht, was der alte nicht vermocht hatte. Aber die Individuen selbst, deren Verstockung und Gericht ein Exempel und Warnungszeichen für die Nachwelt ist? Hier stoßen wir auf einen dunklen Punkt. Werden diejenigen, deren Fall der Welt Reichthum wurde (Röm. 11, 12), ewig verdammt sein, oder wird ihr Fall hienieden auch ihnen dereinst ein Mittel der Umkehr und der Wiederaufrichtung werden? Die Antwort hierauf scheint mir in den Kapp. 9—11 des Römerbriefes zu liegen. Aber es ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen. — Herz, Ohr und Auge (vgl. Kap. 32, 3. 4) werden als die Repräsentanten des inneren Sinnes genannt, und zwar repräsentirt das Herz den Willen, Auge und Ohr das Wissen. Das Herz soll fett, mit Schmeer überzogen, dadurch bewegungsunfähig gemacht werden. Das Zeitwort שָׁמֵן pinguem esse findet sich in Kal nur 5 Mos. 32, 15 und Jer. 5, 28; Hiphil außer hier nur Neh. 9, 25 in der Bedeutung „fett werden". Die Ohren sollen schwer, schwerhörig, taub werden. כָּבֵד (Kal) wird in diesem Sinne gebraucht Kap. 59, 1. Auch von den Augen (1 Mos. 48, 10) und der Zunge (2 Mos. 4, 10) steht das Wort. Vgl. Sachar. 7, 11 (Hiph.). Häufiger steht Hiph. vom Schwermachen d. i. Verstocken des Herzens: 2 Mos. 8, 11. 28; 9, 34; 10, 1. הָשַׁע ist Imperat. Hiph. von שָׁעַע oblinere, bestreichen, verkleben (vgl. Kap. 29, 9; 32, 3). Nachdem gesagt war, was in Bezug auf die drei Organe zu thun sei, wird angegeben, was durch dieses Thun verhütet werden soll, und zwar wird hier die im Verhältniß zu den drei positiven Sätzen umgekehrte Ordnung beobachtet. Das zu Verhütende ist ein Unmittelbares und ein Mittelbares. Unmittelbar soll das Sehen, Hören und Merken, mittelbar das bußfertige Umkehren und Heilwerden verhindert werden. רָפָא wird immer transitiv gebraucht. Man wird es hier deshalb mit dem allgemeinen, idealen Subjekte, welches sich aus dem Begriffe des Zeitworts von selbst ergibt, verbunden denken müssen. Bekanntlich werden besonders Verba, die ein Handwerk oder eine Kunstthätigkeit bezeichnen, gerne so gebraucht. Deshalb konnte auch ein die Heilkunst bezeichnendes Wort leicht so konstruirt werden. Bei Jesaja ist dieser Sprachgebrauch nicht selten. Kap. 7, 24; 8, 4; 21, 9; 34, 11. Vgl. m. Gr. §. 101, 2 b. Uebrigens könnte man durch נִרְפָּא לָנוּ Kap. 53, 5 auf die Vermuthung kommen, daß auch an u. St. נִרְפָּא zu lesen sei. Im N. T. wird unsere Stelle an 5 Stellen citirt. Und zwar wird sie Matth. 13, 14; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10 darauf angewendet, daß Jesus zum Volke stets in Gleichnissen geredet habe. Dadurch sei die Weißagung unserer Stelle erfüllt worden. Der Herr will offenbar sagen: würde ich nicht in Gleichnissen reden, so würden sie gar nichts verstehen, meine Rede würde außen abprallen, gar nicht eindringen, folglich auch keine Verantwortlichkeit auf ihrer Seite bedingen. Indem ich aber durch Gleichnisse rede, dringt meine Rede wenigstens soweit ein, daß ein gewisses, relatives Verständniß, mithin auch eine Verantwortlichkeit möglich ist. Aber indem sie der Verwirklichung dieser Möglichkeit des Verständnisses sich widersetzen, geben sie zu erkennen, daß das Böse in ihnen die Oberhand hat; sie sprechen sich also gewissermaßen selbst das Urtheil. Joh. 12, 40 wird unsere Stelle angeführt, um zu erklären, warum die Juden dem Herrn, trotz der Zeichen, welche er that, nicht glauben konnten. Es wird zu diesem Behufe unsere Stelle in demselben Sinne aufgefaßt, in welchem die Synoptiker sie nehmen: selbst die Zeichen Jesu, wie nahe sie auch herandringen, bewirken doch den Glauben nicht, weil die Empfänglichkeit fehlt. Apostelg. 28, 25 ff. endlich macht Paulus von u. St. Gebrauch, um überhaupt die Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für die Predigt des Evangeliums darzuthun.

5. **Und ich sprach — ihr Stock.** V. 11—13. Die Ankündigung des Gerichts der Verstockung in den Versen 9 u. 10 lautet ganz absolut. Dennoch hört der Prophet heraus, daß sie nicht so gemeint sei. Es ist ja unmöglich, daß der Herr sein Volk ganz und für immer verstoße und die den Vätern gegebenen Verheißungen aufhebe. Er fragt deshalb: „wie lange, Herr?" (Vgl. Ps. 6, 4; 90, 13; Hab. 2, 6). Er will sagen: welches wird die quantitative und qualitative Grenze jenes Gerichts der Verstockung sein? Darauf lautet die Antwort: Zuerst muß eine gänzliche Verwüstung und Entvölkerung des Landes eintreten; und wenn zuletzt noch ein Zehntheil der Einwohner im Lande ist, so muß auch dieses Zehntheil wieder dezimirt werden, bis nichts übrig ist als ein Wurzelstumpf oder Stock. Der wird dann der Same einer heiligen Zukunft sein. Der Sinn der Worte ist vollständig klar. Im einzelnen ist zu bemerken, daß עַד אֲשֶׁר אִם (vgl. noch 1 Mos. 28, 15; 4 Mos. 32, 17) einen Bedingungssatz involvirt: das Ende kommt nicht, es sei denn, daß zuvor ꝛc. — In dem Stamme שָׁאָה entwickelt sich die Bedeutung „wüste sein" aus der Bedeutung „lärmen, toben". Vgl. Kap. 17, 12 f.; 37, 26 und Substantiv שָׁאוֹן Kap. 5, 14; 13, 4; 24, 8; 25, 5; 66, 6. — מֵאֵין יוֹשֵׁב, vgl. zu Kap. 5, 9. — מֵאֵין אָדָם, vgl. Jer. 32, 43; 33, 10. 12. Es kommt der Ausdruck außer hier also nur noch in der zweiten Troſtrede des Jeremia vor. — שְׁמָמָה. Vgl. die Konstruktion betreffend m. Gr. §. 69, 3. — Das Piel רִחַק braucht Jesaja nur noch Kap. 26, 15; 29, 13. Kal dagegen findet sich nur im zweiten Theile: Kap. 46, 13; 49, 19; 54, 14; 59, 9. 11. Hiph. kommt im Buche des Jesaja gar nicht vor. — עֲזוּבָה eigentlich die

Verlassene. Man wird aber hier das Femin. als das Kollektiv-Genus zu nehmen haben, so daß עֲזוּבָה das Verlassene (die Verlassenheit, Verödung) bezeichnet. Vgl. Kap. 17, 2. 9. M. Gr. §. 60, 6 b. Ueber die Konstruktion ושבה והיתה vgl. m. Gr. §. 96 g, Anm. — לבער. Vgl. Kap. 4, 4. — אֵלָה ist Terebinthe (Kap. 1, 30) und אַלּוֹן Eiche (Kap. 2, 13; 44, 14). Beide sind äußerst dauerhafte Bäume, welche sehr alt werden und stets wieder nachtreiben. Vgl. Gesen., Thes. pag. 51; Hiob 14, 7—9. — שַׁלֶּכֶת kommt nur noch 1 Chron. 26, 16 vor, wo von einem שַׁעַר שַׁלֶּכֶת die Rede ist. Ist dies das Thor des Hinauswerfens (wahrscheinlich nur eine Maueröffnung, durch welche man Dinge hinauswarf), so ist שלכת a. u. St. dejectio, prostratio (vgl. Jer. 9, 18). — Statt בָּם erwarten wir nach unserm Sprachgebrauch מֵהֶם. Aber die Vorstellung des Hebräers sieht gleichsam die Idee des ganzen Baumes noch vor sich und in oder an diesem idealen Baume unterscheidet sie den noch vorhandenen Stock und den (in der Wirklichkeit abgehauenen) Stamm. Es ist dies jener Gebrauch von בְּ, den man den partitiven nennen kann. Vgl. zu Kap. 10, 22. — אֲשֶׁר und בָּם gehören zusammen. — זרע קדשׁ (vgl. Kap. 1, 4; Esr. 9, 2) bezeichnet das noch vorhandene Prinzip heiligen Lebens. Das Suffix in מַצַּבְתָּהּ (מַצֶּבֶת bei Jesaja nur hier, מַצָּבָה Kap. 19, 19) ist auf עשׂיריה zu beziehen. Die Konstruktion ist folgende: und noch ist darin (im Lande) ein Zehntheil, und dies wird wieder dezimirt, — nach dem Vorgang, nach Aehnlichkeit der Terebinthe und Eiche, in denen beim Fällen ein Stock bleibt, ist heiliger Same sein (des Zehntheils) Stock. Also ein Stock bleibt immer, und das genügt, um neues Leben und eine neue herrliche Zukunft zu garantiren. Das hat sich auch in leiblicher wie geistlicher Hinsicht beim Volke Israel stets bewährt. Nach allen Niederlagen, ja nach den schrecklichsten, die Ausrottung des Volkes bezweckenden Heimsuchungen war doch immer noch ein Stock im Boden. Es ist eben dies Volk in keiner Weise auszurotten. Es gibt nichts Zäheres als das Leben dieses ewigen Juden. Und in geistlicher Beziehung ist's ebenso. Wenn auch alle Keime dem alten oder neuen Baal sich zu beugen scheinen, so hat der Herr doch immer einen Bruchtheil (7000 heißt es 1 Kön. 19, 18) in der Treue erhalten.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 1. Man hat gefragt, warum dem Propheten gerade im Todesjahre des Ussia dies Gesicht gezeigt worden sei. Schon Theodoret wirft diese Frage auf und beantwortet sie in sehr eigenthümlicher Weise, wobei er nach seiner eigenen Aussage (zu V. 5) sich von Symmachus leiten läßt, der (wie auch Hieronymus: quia tacui) כִּי נִדְמֵיתִי V. 5 übersetzt: ὅτι ἐσιώπησα. Theodoret ist also der Meinung, Gott habe, nachdem Ussia frevelhafter Weise priesterlicher Funktionen sich angemaßt, gezürnt und die Weißagungen zurückgehalten; er habe aber auch dem Propheten insbesondere gezürnt, weil er zu jenem Frevel geschwiegen habe. Erst nach Ussia's Tode sei dieser Zorn gewichen, und deswegen werde bei der ersten wieder gnädig ertheilten Offenbarung diese Zeitbestimmung beigefügt. Coccejus hält die oben aufgeworfene Frage für eine müßige, weswegen ihn Vitringa scharf tadelt. Josua Placeus (Laplace, Professor in Saumur, gest. 1655), dessen Worte Witsius mittheilt, sagt Folgendes: Extincto rege Judae umbratili verus rex apparuit, innuens, se tum demum proditurum esse majestatem suam regiam, cum fuerint de medio reges Judae sublati. Solus rex Ussias conjungere sacerdotium voluit cum regio munere, ausus adolere incensum, super altare thymiamatis. Quod fecit Ussias male, id Christus fecit optime". — Vitringa, der die Vision nach dem Tode Ussia's geschehen läßt, erklärt die Zeitangaben so, daß er sagt, man habe von Jotam große Hoffnungen gehabt, derselbe habe aber diese Hoffnungen getäuscht. Da habe der Herr dem Propheten durch dieses Gesicht zeigen wollen, daß das Reich Gottes erst nach der Vernichtung des irdischen Davidsthrones, aber dann als ein die ganze Welt umfassendes zu hoffen sei, daß aber die Juden bis zu diesem Zeitpunkte hartnäckige Verwüster des göttlichen Wortes bleiben würden. — Die Frage: warum diese Vision im Todesjahre des Ussia? fällt offenbar mit den Fragen zusammen: warum überhaupt ein Jesaja, und warum er gerade in dieser Zeit nothwendig war? Wenn es Propheten geben mußte, dann mußte der Prophetismus auch irgend einmal kulminiren, und das geschah in Jesaja, dem größten aller Propheten, die geschrieben haben. Deshalb kann Jesaja weder am Anfang stehen, noch am Schlusse. Am Anfang nicht, denn er ist über das elementare Stadium weit hinaus, er repräsentirt die Höhe. Am Schlusse nicht, denn in den Zeiten des Untergangs kann die Kunst nicht blühen. Dieselbe bedarf zu ihrer Entwicklung ruhiger Zeiten. Eine solche (relativ) ruhige Zeit war die der vier Könige, unter welchen Jesaja gewirkt hat. Caspari sagt von der Ussia-Jotam'schen Zeit (Beitr. S. 218), daß sie für das Reich Juda war 1) eine Zeit hoher Macht und Blüte, 2) neben der Zeit Josaphats (2 Chron. 17. 18. 20) die der höchsten seit seinem Entstehen durch die Losreißung der zehn Stämme vom Hause Davids, 3) die längste Blütezeit während der Dauer seiner Existenz, 4) die letzte, die es bis zu seinem Untergange hatte, 5) die einzige während der Weißagungszeit Jesaja's. Aber diese Zeit der Blüte war gleichsam nur der Frühling, die Jugend und Bildungszeit der Jesajanischen Prophetie. Unter Ahas hatte sie sich nämlich zu erproben. Das assyrische Bündniß lenkte den Blick des Propheten auf die assyrische Weltmacht, die Gesandtschaft aus Babel unter Hiskia (Kap. 39) auf die babylonische. Gab es nun auch unter Ahas und Hiskia Kriege und große Bedrängniß durch die Syrer und Ephraimiten sowie durch die Assyrer, so wird der Untergang doch immer gnädig abgewendet.

So war also in jener Zeit, da die Beziehungen der Theokratie zur Weltmacht in entscheidender Weise sich anbahnten, ein Prophet vorhanden, welcher gründlich ausgebildet in der Ussia=Jotam'schen Blütezeit die verhängnißvollen, zukunftschwangeren Momente in der Ahas=Hiskia'schen Zeit in ihrer ganzen Tiefe erkennen und mit solcher Weisheit, mit solcher Kraft, mit solcher Kunst ihre Bedeutung darlegen konnte, wie es in dem Buche Jesaja's geschehen ist. Als Ussia starb, war Jesaja gerade alt und vorgebildet genug, um die prophetische Laufbahn zu beginnen, unter Ahas hatte er die männliche Vollreife erlangt und unter Hiskia schaute er als ein dem Tode Naher mit verklärtem Blicke die Herrlichkeit der Erlösung.

2. Zu V. 1. Hieronymus fragt, wie doch Jesaja habe den Herrn sehen können, da doch der Evangelist Johannes sage: „niemand hat Gott je gesehen" (Kap. 1, 20), und Gott selbst zu Mose spreche: „mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird leben, der mich siehet" (2 Mos. 33, 20). Er antwortet darauf, daß nicht nur die Gottheit des Vaters, sondern auch die des Sohnes und des Heil. Geistes mit leiblichen Augen nicht könne gesehen werden, weil ja ein Wesen in der Dreieinigkeit sei. Aber die Augen des Geistes vermöchten die Gottheit zu schauen nach dem Spruche (Matth. 5, 8): „selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen". — Und Augustin citirt beistimmend und erläuternd diesen Ausspruch des Hieronymus (epist. 148 ad Fortunatianum): „Quid hac manifestatione lucidius? Si enim tantummodo dixisset, nec Patris, nec Filii, nec Spiritus sancti divinitatem posse oculos carnis adspicere, nec deinceps addidisset „„sed oculos mentis"", forte diceretur, carnem jam non esse appellandam, cum corpus fuerit spirituale. Addendo ergo et dicendo „„sed oculos mentis"" ab omni genere corporis alienavit hujusmodi visionem. Ne quis autem putaret, eum tantum de praesenti tempore locutum, subjecit etiam Domini testimonium, volens ostendere, quos dixerat oculos mentis: quo testimonio non praesentis, sed futurae visionis promissio declaratur. Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt".

3. Zu V. 1. Förster argumentirt hier mit Berufung auf Joh. 12, 41 gegen die Arianer also: „Christus, antequam homo factus, apparuit Esaiae; ergo Christus fuit ὑποστατικόν τι, antequam humanam induit naturam". Derselbe bemerkt, das lange Gewand charakterisire Christum als Priester. Zugleich aber sei das Gewand ein Typus der caro humana (induit carnem hominis, fit puer delectabilis). Daß aber das Gewand den ganzen Tempel erfüllte, sei eine praefiguratio der omnipraesentia carnis Christi, wobei er den Ausspruch des Ambrosius citirt: „Vestimentum Domini Christi caro est, cujus aspectum nobis subduxit, reliquit autem certitudinem praesentiae dicens: comedite, bibite".

4. Zu V. 2. Daß die Seraphim mit den Flügeln auch ihre Füße bedeckten, erklärt Förster als einen Beweis dafür, daß dieselben ihre Heiligkeit im Vergleich mit der absoluten Heiligkeit Gottes als eine manca und impura zu erkennen geben wollen. Er citirt hierbei Hiob 4, 18: „Siehe, auf seine Knechte verläßt er sich nicht, und auf seine Engel legt er Thorheit", und Kap. 15, 15: „siehe, auf seine Heiligen verläßt er sich nicht, und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen". — Origenes versteht unter den zwei Seraphim den Sohn und den Heiligen Geist. Und da von diesen nicht wohl gesagt werden konnte, daß sie ihre Füße bedeckten, so bezieht er die Suffixe auf Adonai. Er sagt: Quae sunt ista duo Seraphim? Dominus meus Jesus et Spiritus Sanctus. Nec putes trinitatis deserere naturam, si nominum servantur officia. Operiebant faciem Dei. Exordium enim Dei ignotum est. Sed et pedes. Novissimum enim, quod in Deo nostro est, non comprehenditur. Sola enim media videntur". Hierüber urtheilt Hieronymus (im Kommentar zu d. St.): „Impie quidam (er nennt den Namen nicht) duo Seraphim filium et spiritum sanctum intelligit". — Andere verstanden unter den zwei Seraphim die zwei Testamente oder die Propheten und Apostel. Vgl. Hieron. epist. ad Damasum (die eine Erklärung von Jes. 6 enthält).

5. Zu V. 2. „Mit der Benennung „„brennende, feurige Geister"" zeigt der Prophet theils ihre geistige, subtile und durchdringende Natur an, theils ihren brennenden Eifer und Begierde, Gottes Willen und Befehl auszurichten" (Lange). „Einige meinen, daß durch diese brennende Gestalt zugleich die Verbrennung des Tempels vorgebildet sei" (Lightfoot zu Joh. 12, 41). „Die Flügel stellen vor ihre engelischen Eigenschaften und Tugenden: die beiden obern Flügel ihre Demuth und tiefste Ehrerbietung gegen Christum, welche man sonst vor der majestätischen Gegenwart eines großen Herrn mit einem etwas niedergeschlagenen Gesichte anzuzeigen pflegt; die beiden untern Flügel aber bildeten ab ihre Heiligkeit, Reinigkeit und Keuschheit, und endlich die beiden mittleren Flügel, womit sie flogen, stellten vor ihre Hurtigkeit, Geschwindigkeit und Willigkeit in Ausrichtung des Willen Gottes" (Leigh). Starke.

»Und hüllst du selbst das Leuchten deiner Strahlen
In Schatten ein, und legst du eine Wolke
Um deinen Saum, daß dunkel er erscheine,
Es blendet doch den Himmel, daß die Engel,
Die strahlenvollsten, selber dir nicht nah'n,
Mit beiden Flügeln sich die Augen decken.«
Milton's verl. Paradies, 3ter Gesang.

6. Zu V. 3. Daß in dem dreimaligen Heilig der Seraphim eine Spur der Dreiheit des göttlichen Wesens enthalten sei, war schon die Meinung mancher Rabbinen. Petrus Galatinus (Italiener, getaufter Jude, Franziskanermönch) in seinen Arcanis catholicae veritatis II, 1 hat dies insbesondere von Rabbi Simon Jochai und Jonatan ben Usiel (dem Targumisten) nachgewiesen. Vgl. Ray-

mundus Martini im pugio fidei und insbesondere Joh. Meyer in der dissertatio theologica de mysterio sacrosanctae trinitatis ex solius V. Ti libris demonstrato. Harderwich 1712. — Auf Grund der darin erkannten Hindeutung auf die Dreieinigkeit hat dieser Gesang der Seraphim eine große Bedeutung in der christlichen Liturgie bis auf den heutigen Tag erlangt. „Man schreibt seine Einführung dem Bischof von Antiochien Ignatius († 116) zu, und schon in einem Briefe des Clemens von Rom († 100) findet sich eine Andeutung davon. In die römische Messe soll denselben Papst Sixtus I. († 130) aufgenommen haben". Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs I, S. 333. Ursprünglich *ἐπινίκιον* oder *ἐπινίκιος ὕμνος*, von den Lateinern „Sanctus" genannt, hatte er seinen Platz nach der Präfation und vor der Oblation. In erweiterter Gestalt (*ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς*) wurde er *τὸ τρισάγιον* genannt und erhielt seine Stelle am Anfange des Gottesdienstes vor der evangelischen Lektion. Doch wird diese Unterscheidung zwischen *ἐπινίκιον* und *τρισάγιον* keineswegs konsequent festgehalten, sondern es wird unter dem Namen *τρισάγιον* sehr häufig auch der ursprüngliche seraphische Lobgesang verstanden. Ueber noch weitere Modifikationen des *τρισάγιον* und deren Bedeutung in den monophysitischen Streitigkeiten vgl. Herzog's Real-Enc. Art. Trishagion XVI, S. 470 ff. und die dort angeführte Literatur, zu welcher ich noch hinzufüge die historia Trishagii, welche Forbesius a Corse in seinen instructiones historico-theologicae, Genev. 1699, Lib. I, cap. 16 gibt. Bekannt ist die Verdeutschung von Jes. 6, 1—4, die wir von Luther haben in dem Liede: Jesaja, dem Propheten, das geschah u. s. w. Vgl. Schöberlein a. a. O. S. 334 und 345.

7. Zu V. 3. „Officium angelorum Theodoreto teste consistit partim *ἐν τῷ ὑμνεῖν*, partim *ἐν τῷ διακονεῖν*. Sunt enim, ut epistola ad Hebraeos (cap. 1, 14) docet, *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα. Τοῦ ὑμνεῖν* exemplum illustre habemus praesenti textu, *τὸ διακονεῖν* nobis hominibus acri et alacri studio ubivis praestant custodiendo nos in viis nostris (ps. 91). Unde quoque dicuntur sancti custodes". Förster.

8. Zu V. 3. „Die Heiligkeit Gottes faßt dreierlei in sich: 1) die allerhöchste innere Vollkommenheit des Wesens Gottes und aller dazu gehörigen Eigenschaften, so daß in ihm keine Einschränkung oder Mangel einer Vollkommenheit anzutreffen, folglich er auch von allen Unvollkommenheiten, welche sich in den Geschöpfen befinden, aufs höchste entfernt sei; 2) daß Gott die höchste Vollkommenheit des Verstandes und Willens besitze, so daß seine Vorstellungen und Urtheile allezeit aufs genaueste zusammenhängen und in einander gegründet sind; 3) insonderheit aber, daß bei ihm die höchste Liebe zum Guten und ein beständiger Abscheu am Bösen anzutreffen sei". Starke.

9. Zu V. 3. „Gott ist heilig in sich, denn er ist die Heiligkeit selbst. Er ist auch heilig gegen uns, denn er macht heilig (3 Mos. 22, 16: ich bin der Herr, der sie heiligt; Ezech. 37, 27: die Heiden sollen erfahren, daß ich der Herr bin, der Israel heilig macht). Und solche Heiligkeit erlangen wir von der heiligen Dreifaltigkeit. Denn der Vater heiligt uns in seiner Wahrheit (Joh. 17, 17); der Sohn heiligt sich für uns (Joh. 17, 19); der Heil. Geist heiligt uns durch das Bad der Wiedergeburt (Tit. 3, 5)". Cramer.

10. Zu V. 3 (seiner Ehre voll). „Gottes höchste Ehre ist, daß man ihn nach seinem Wesen, nach den Personen, nach seinem Willen, nach seinen Werken recht erkennet; die es aber nicht thun, sollen von Gott wieder unehret und mit Schanden erfüllet werden. Also hat den Ketzer Cerinthum die Badstube erschlagen, Arius hat sein Eingeweide ausgeschüttet, Eunomius ist mit dem Aussatz gestraft, Olympium hat der Donner erschlagen, Samosatenus ist im Elende gestorben, Nestorio ist die Zunge abgefaulet, Anastasio ist der Koth zum Halse heraus gegangen und endlich ist er vom Blitz erschlagen". Cramer.

11. Zu V. 4. „Einige meinen, dies Beben der Pfosten sei ein Zeichen des Zornes und zeige an, daß durch die Predigt des Evangelii der levitische Gottesdienst dergestalt werde beweget werden, daß er aufhöre und der Tempel zerstöret werde. Allein diese Deutung will sich nicht gar wohl mit dem Zusammenhang reimen, indem sowohl die vorhergehenden als die nachfolgenden Vorstellungen die herrlichsten Verheißungen in sich fassen. Andere deuten es daher füglicher auf die große Bewegung, welche zum Heil des jüdischen Volks und aller übrigen Völker alsdann entstehen wird, wenn der Messias seine Kirche im N. T. durch seine göttliche Gegenwart und Herrlichkeit, durch die Predigt des Evangelii, durch seinen mächtigen Beistand erfüllen und die Gemüther der Zuhörer kräftig rühren und bewegen werde". Starke. Das Beben der Pfosten war zunächst die ganz natürliche Folge des gewaltigen Schalles. Wenn man aber Gewicht darauf legt, daß dies ausdrücklich angemerkt wird, und wenn man demgemäß dem Umstande eine typische Bedeutung beilegen will, so wird diese allerdings in der alles ergreifenden und erschütternden Macht der göttlichen Herrlichkeitsoffenbarung, welche sich sowohl der unpersönlichen als der persönlichen Kreatur fühlbar macht, zu suchen sein, und man wird als auf ein Beispiel auf die Vorgänge beim Tode Christi (Matth. 27, 50 ff.) hinzuweisen haben.

12. Zu V. 4 b. Der Rauch wird von manchen als ein Zeichen der Gnadengegenwart Gottes nach der Analogie der Wolkensäule angesehen. Aber der Rauch ist doch zugleich eine Hülle. An sich ist Gott lauter Licht oder ein verzehrendes Feuer (5 Mos. 4, 24), welches wir ohne Hülle nicht zu sehen vermöchten. Also ist diese Hülle zwar einerseits eine Wohlthat, die uns der Herr erweist, aber andererseits doch zugleich ein Symptom unserer Sündhaftigkeit und durch ihre Dunkelheit eine Abschattung

des göttlichen Zorns über dieselbe. Wenn wir den Herrn sehen werden von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12; Offenb. 22, 4), wird keine Wolke mehr zwischen uns und ihm sein. Luther, der sich im allgemeinen gegen die Allegorien ausspricht, gibt doch eine allegorische Deutung unserer Stelle, „ut habeant studiosi exemplum, quod genus allegoriarum tutissimum sit sequi“. Was er nun über den Rauch sagt, ist sehr eigenthümlich: „Per fumum significatur ea fides, quae credit praedicationi verbi, quod omnia opera nostra sint polluta, et est vere fumosa fides in qua Christus oritur et mortificatur ratio, atque ex lumine rationis fit fumus. Haec enim verbi est virtus, ut corda conterreantur. Sic Nicodemus varie uno fumo post alium perturbatur, donec veniat illa lux: sic Deus dilexit mundum etc.“.

13. Zu V. 5. „Gott setzet keine Engel auf die Kanzel, sondern arme, gebrechliche Menschen. Non angeli sciunt, quomodo homines peccatores affecti sint; sed id optime norunt ministri ecclesiae ex hominibus delecti“. Förster. — Luther bemerkt: „Notabis hic, quod omnes doctores legis, quantumvis sancti, tamen habent polluta labia, quia lex neminem ducit ad perfectum, neque doctorem, neque auditores. Ea autem demum vera pollutio est, quando speratur justitia ex lege, quae data est ad revelandam justitiam. Damnat igitur Esaias hic se et populum, quod sint peccatores, et dicit, alium esse instituendum cultum Dei, quam sit lex et opera legis, nempe eum cultum, quem Seraphim praestant, in quo ad misericordiam confugitur et oratur venia pro peccatis. Hic cultus est timor Dei, qui parit poenitentiam, et fides, quae remissionem peccatorum credit“.

14. Zu V. 6. „Gleichwie vernünftige Menschen ein glühend Eisen nicht mit bloßen Händen, sondern mit der Zangen greifen und anrühren, also lehret uns hie der heilige Engel, daß wir die Geheimnisse Gottes Worts nicht mit der Vernunft, sondern mit der Zange des Glaubens ergreifen sollen“. Cramer.

15. Zu V. 6 u. 7. Luther macht hier auf die Belehrung aufmerksam, welche diese Stelle in Betreff des usus signorum darbietet, welche von den „Sakramentariern“ nur als „externae notae professionum“ betrachtet würden. Das Wort, durch welches der Prophet aufgerichtet werde, sei das von dem Seraph vernommene: „„gewichen ist deine Sünde““. Das Zeichen bestehe darin, daß die Lippen mit der glühenden Kohle berührt wurden, und dies sei geschehen, damit Jesaja an dem vernommenen Worte nicht zweifle. So seien also die Zeichen zur Befestigung des Glaubens wirksam, und man könne nicht anders sagen, als daß Jesaja durch Wort und Zeichen zumal die wahre Vergebung der Sünden empfangen habe.

16. Zu V. 8a. Vitringa bemerkt hier, daß die christlichen Ausleger mit Ausnahme des Grotius den Wechsel des Numerus (quem mittam? quis ibit nobis?) aus der Voraussetzung der Trinität erklären. Calvinus quoque, sagt er, et Piscator, in observationibus hujus generis passim cautiores aliis, sententiam suam hic liquido promunt. Die Juden aber sind der Ansicht, daß Gott hier per metaphoram als mit seiner Familie d. h. den Engeln berathend dargestellt werde. — Vitringa bemerkt auch, daß Sanctius auf Thomas und Hugo als die Urheber einer sehr wichtigen emphatischen Deutung dieser Stelle hinweise. Der Plural לָנוּ involvire nämlich auch den Sinn: quis ibit, qui rem agat nostram non suam? Vitringa verweist dann auf das mori Domino (Röm. 14, 8), vivere Deo (Luk. 20, 38). Πομπὴν πέμπειν τῇ Ἀρτέμιδι (Arrian. exped. Alex. I, 19). — „Die Frage (quis ibit nobis?) zeigt an, theils wie schwer und wichtig diese Verrichtung, theils wie rar treue Diener sind, theils daß Gott dem Jesaja dies Geschäft nicht wider seinen Willen aufdringen wolle. Demnach sind es nicht Worte eines, der da zweifelt, sondern der erforschen und prüfen wollte, ob auch Jesaja die empfangene Tüchtigkeit zur willigen Uebernehmung des Amts anwenden würde“. Starke.

17. Zu V. 8b. „Welch' eine verwunderungswürdige Bereitwilligkeit! Jesaja bietet sich selber an, fragt nicht erst: wozu oder wohin? Sondern ist zu allem fertig; nachdem er von Gott gestärkt und von Sünden gereinigt war, ist er nun muthiger und williger als Mose (2 Mos. 3, 11) und Jeremia (Kap. 1, 6).“ Starke. — „Esajas trägt hier das Bildniß des Herrn Christi. Denn 1) Christus hat auch seinen Beruf von Gott, dem Vater (Joh. 8, 26); 2) ist willig dazu erfunden worden (Ps. 40, 8); 3) hat gleich viel Frucht geschaffet mit seinen Predigten, nämlich daß die Verächter ihm nicht gehorchet haben“. Cramer. — Ueber die vocatio immediata vgl. die dogmatischen und ethischen Grundgedanken zu Jer. 1, 4 ff.

18. Zu V. 9 u. 10. Was der Herr hier zum Propheten sagt, beruht auf einem Gesetze, welches man das Gesetz der Polarität des Willens nennen könnte. Denn auf den Willen d. h. auf das durch das Sein-Wollen bedingte That-Wollen (vgl. m. Schr. der Gottmensch, S. 46 ff.) kommt hier alles an. Wie auf dem Gebiete der Elektrizität die gleichnamigen Pole sich abstoßen, die ungleichnamigen sich anziehen, was auf dem Prinzipe tief innerlicher Verwandtschaft und gegenseitiger Ergänzung beruht, so geschieht es ähnlich auf dem Gebiete des geistlichen Lebens. Der Herr sagt Joh. 8, 37: „meine Rede fähet nicht unter euch“, und ebendaselbst V. 43: „Warum kennet ihr denn meine Sprache nicht? Denn ihr könnet ja mein Wort nicht hören“. Diese Frage beantwortet er sofort mit den Worten: „Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollet ihr thun“, und gleich nachher V. 47 sagt er: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott“. Also wo das Wort Gottes mit einem ihm tief innerlichst heterogenen Pol in Berührung

kommt, da wird es zurückgestoßen. Und nicht nur das, sondern jener negirende Pol wird durch diese Uebung seiner negativen Kraft noch intensiver negativ. Und je stärker die Kraft ist, welche ihn zu solch energischer Reaktion provozirt, und je öfter diese Provokation stattfindet, desto mehr bestärkt er sich in jener Negation, bis er sich endlich ganz darin verhärtet. Auch der Magnet verliert durch Nichtgebrauch seine Kraft, während er durch häufigen Gebrauch dieselbe steigert. So finden wir denn allenthalben, daß die herrlichsten, klarsten, liebevollsten Zeugnisse der göttlichen Wahrheit da nicht angenommen werden, wo der Wille fehlt, sie anzunehmen, d. h. wo das ungöttliche Sein dominirt über das göttliche, oder, um einfach biblisch zu reden, wo das Fleisch stärker ist als der Geist. Darum mußten alle Propheten des Herrn um so mehr gehaßt und verfolgt werden, je kräftiger und eindringlicher sie die Wahrheit verkündigten, und jener Haß mußte seinen Gipfelpunkt erreichen dem gegenüber, der die Wahrheit selbst war. — „Die Verstockung auf Seite des Menschen hat die Freiheit des Willens zum Grunde und ist eine solche muthwillige Widerstrebung wider die zu seiner Bekehrung an ihm arbeitende Gnade Gottes, wodurch er alle guten Bewegungen erstickt und mit solcher Widersetzlichkeit so lange fortfährt, bis er sich ganz unempfindlich macht, daß keine Ueberzeugung und Rührung mehr eindringen kann (nämlich nach der ordentlichen Handlung Gottes mit dem Menschen, dabei kein Zwang nach seiner absoluten Allmacht stattfindet). Diese geistliche Unempfindlichkeit nennt der h. Geist eine Fettigkeit. Denn wie ein fettes Schwein, soweit ihm das Fett geht, ganz unempfindlich ist, also ist der verstockte Sünder ganz fühllos geworden. Die Verstockung auf Seiten Gottes hat zum Grunde die Schuld der eigenen Verstockung und dabei die Vorhersehung, daß der Mensch darin fortfahren und alle Rührungen an sich vergeblich sein lassen werde. Daher besteht sie in einer richterlichen Handlung, da Gott den Menschen theils seine Gnade, weil er sie an sich vergeblich sein läßet, entzieht, theils ohne gewaltsame Verhinderung den Menschen seinem verderbten Willen überläßt (2 M. 7, 3)." Starke.

19. Zu V. 9 u. 10. „Causa principalis indurationis et excaecationis est diabolus (2 Cor. 4, 4). Causa σύνεργος et administra ejus inspirationi obediens est homo (Ex. 7, 13; 8, 19 etc.). Causa προκαταρκτικὴ sunt certae peccatorum species et gradus; imprimis in errore semel concepto perseverantia, ministri evangelii ob vilitatem contemtus, epicureismus et alia istius generis. Causa malum istud permittens et ut justus judex immittens est Deus (Deut. 28, 28; Jes. 63, 17; Ex. 14, 9; Röm. 9, 18; Ps. 105, 25). Non tribuitur itaque Deo induratio προστατικῶς vel ratione praecepti, non εὐδοκητικῶς, non ἐνεργητικῶς, sed κριτικῶς, velut justo judici. Occurrunt autem octo actionum species, quibus Deus circa indurationem occupatur: 1. desertio (1 Sam. 16, 14. Augustin de praed. et grat.: indurare dicitur Deus quando non emollit, excaecare quando non illuminat; epist. 105: non obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam; alibi: Deus permittit, diabolus impellit, homo consentit. — Deus numquam nos deserit, nisi prius a nobis deseratur); 2. traditio in potestatem Satanae (Ps. 109, 6; 35, 3); 3. annunciatio verbi (2 Cor. 2, 16); 4. permissio (Act. 14, 16); 5. tolerantia (Röm. 9, 23); 6. metarum determinatio (Jes. 37, 29; Ps. 105, 14); 7. finis gubernatio (Gen. 50, 20; Ex. 9, 16; Röm. 9, 17); 8. punitio. Refelluntur hisce ex. gr. Calvinus institutio christ. rel. I, 18, 2: „„dicitur etiam idem Satan excaecare infidelium mentes (2 Cor. 4, 4); sed unde hoc, nisi quod a Deo ipso manat efficacia erroris?““ Atque ibidem: „„Apud Jesaiam (cap. 10, 9) contra gentem fallacem missurum se Assyrios pronuntiat, ac praecepta daturum, ut auferant spolia et diripiant praedam: non quia impios et praefractos homines ducere velit ad sponte parendum sed quia flexurus sit ad exsequenda sua judicia, perinde acsi jussa ejus animis insculpta gestarent: unde apparet certa destinatione Dei fuisse impulsos.““ Petrus Martyr Vermigli in Comm. in ep. ad Rom. cap. 9: „„Induratio est effectum irae et ultionis sive ab ipso Deo immediate, sive per diabolum, sive per homines exerceatur.““ — Beza in brevi expl. Christ. aph. 5: „„Non accidit peccatum invito Deo, cui miro quodam et incomprehensibili modo placet, ut id quidem, quatenus peccatum est, non probet, non tamen sine voluntate sua eveniat.““ Förster.

20. Zu V. 11 und 12. „Jesaja fragt, wie lange das Gericht Gottes währen sollte? Gott zeigt in der Antwort an, wie endlich dieses Gericht von seinem Volke wieder werde abgenommen werden, wenn erst das Land gänzlich würde vernichtet worden sein. Er setzt fünf Plagen und Strafen, die stufenweise aufeinander folgen, und deren eine immer heftiger als die vorhergehende sein werde. 1. Die Zerstörung und Entblößung der Städte von Einwohnern. Wie aber bei Verwüstung der Städte dennoch in einigen Häusern Einwohner bleiben könnten, so sollten auch 2. die Häuser ohne Leute sein, und wenn ja auch noch einige Einwohner sich in Höhlen, Feldern, Wäldern und Thälern aufhalten, das Land bebauen und sich ernähren und mehren wollten, so würde 3. auch das Feld ganz wüste liegen und kein Landmann da sein, ja damit sie sich nicht etwa mit der Hoffnung möchten schmeicheln, als wenn sie bald wiederum würden zurückkehren können, so würden sie noch weit weggeführt werden, und zwar 5. eine lange Zeit ihr Vaterland mit dem Rücken ansehen müssen." Starke.

21. Zu V. 13. Calvin (wie auch Kimchi) versteht V. 13a in seltsamer Weise theils von einer Frist (induciae), die dem Volke gegeben werde, bis zehn Könige von Ussia bis Zedekia vorbei seien (exactis

decem regibus populum in captivitatem abducendum esse), theils von der Reduktion auf den zehnten Theil (donec ad decimam usque partem imminutus sit populus). — „Die Frommen werden mit den Gottlosen nicht aufgeräumt, denn sie sind gezeichnet (Ez. 9, 4). Und: Gott versiegelt seine Knechte an ihren Stirnen (Off. 7, 3). Und: Er verbirgt die Seinen heimlich bei sich vor jedermanns Trotz (Ps. 31, 21). Nicht können die Feinde thun, was sie wollen. Zwar die Blätter können sie wohl abstoßen, aber den Baum müssen sie gleichwohl stehen lassen. Darum sollen wir uns vor unseren Feinden nicht zu Tode fürchten, noch ihnen, ihre Gunst und Gnade zu gewinnen, wider Gottes Willen gratificiren, sondern: Heiliget den Herrn Zebaot, den laßt euer Furcht und Schrecken sein (Jes. 8, 13)." Cramer.

22. Zu V. 13. „Auch Paulus nennt Röm. 11, 8, da er der Juden Verwerfung vorgestellet, den Stamm V. 16 eine heilige Wurzel und V. 22 abgehauene Zweige, die Gott wieder einpfropfen werde (V. 24, 25)." Starke.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 1—4. Die Herrlichkeit Gottes: 1. ihr innerer Grund (die Heiligkeit); 2. ihre Offenbarung nach außen a. im Himmel (der Stuhl, die Seraphim und ihr Ruf), b. in der Welt (alle Lande sind seiner Ehre voll).

2. Zu V. 3. Das Dreimal-heilig der Seraphim als Offenbarung 1. der Heiligkeit, 2. der Herrlichkeit, 3. der Dreieinigkeit Gottes.

3. Zu V. 5—8. Der Weg zur Versöhnung mit Gott vorgebildet durch das Beispiel des Propheten Jesaja. 1. Der Anfang dieses Weges ist die Sündenerkenntniß, a. veranlaßt durch die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes, b. sich äußernd in dem Bekenntniß der Sünde, c. treibend zu dem Rufe nach Rettung (wehe mir). 2. Das Ende dieses Weges ist die Vergebung der Sünden a. möglich gemacht durch das Opfer, auf welches der Altar hindeutet, b. angeeignet durch Wort und Sakrament (Rede des Engels und glühende Kohle); c. angenommen im Glauben (der Prophet läßt sich das Thun des Engels gefallen).

4. Zu V. 8 und 9a. Wie das Botenamt im Dienste Gottes bestellt wird. 1. Der Herr braucht Boten, 2. der Herr sucht Boten, 3. der Herr findet Boten (freudige, willige Uebernahme des Amtes), 4. der Herr sendet Boten. — Von Langbein: Ansprache bei der Aussendung von 40 Felddiakonen gehalten am 20. Aug. 1870. S. Gesetz und Zeugniß Sept. und Okt. 1870.

5. Zu V. 8. Installationsrede. Wen soll ich senden &c.? Hier bin ich &c. Hierin liegt 1. der göttliche Ruf zum Amte, 2. die hohe Wichtigkeit des Amtes, 3. die freudige Begeisterung für das Amt. Haan.

6. Zu V. 9—13. Die Frucht des Predigtamtes. 1. Dieselbe ist nur bei dem geringsten Theile der Zuhörer eine erfreuliche (V. 13 b; Math. 22, 14). 2. Dieselbe ist bei den meisten Zuhörern vielmehr eine traurige, indem dieselben durch die Predigt a. nur zur vollen Entfaltung ihrer Feindschaft veranlaßt, b. zum Gerichte reif gemacht werden (V. 11—13a).

7. Zu V. 9 und 10. Der dem Propheten gegebene Auftrag, die Verstockung zu bewirken. 1. Die Möglichkeit eines solchen Auftrags, 2. die Schwierigkeit desselben, 3. das Tröstliche, was für den Propheten darin liegt.

8. Zu V. 1—13. Predigt bei einer Dekanats-Visitation gehalten von Carl Palmer, Pfarrer in Trais-Horloff. „Von der Heiligkeit unseres Amtes. Heilig ist unser Amt, denn 1. heilig ist der Herr dieses Amtes, 2. heilig sind die rechten Träger dieses Amtes, 3. heilig ist die Arbeit dieses Amtes, 4. heilig ist der Erfolg dieser Arbeit. Mancherlei Gaben und Ein Geist, 1870, S. 681."

II. Der erste Hauptheil.

Kap. 7—39.

Erste Unterabtheilung.

Kap. 7—12.

Israels Verhältniß zu Assur, als dem Repräsentanten der Weltmacht überhaupt, nach seinem unheilvollen Anfang und heilvollen Ausgang.

Die Kapitel 7—12 beschäftigen sich ganz mit dem Verhältniß Israels zu Assur. Sie zeigen, wie dieses Verhältniß angebahnt wurde durch das unheilvolle Bündniß, welches Achas, um Schutz gegen Syrien und Ephraim zu finden, mit dem König von Assur schloß. Der Prophet verkündigt zuerst, daß die Furcht vor den Syrern und Ephraimiten eine unbegründete sei, Assur aber sei zu fürchten. Mit Assur alle späteren Entwicklungsstufen der Weltmacht zusammenschauend verkündigt er Israel ein zweites, dem egyptischen als dem ersten entsprechendes Exil, aber auch eine zweite, jener glorreichen, durch Mose geleiteten entsprechende Rückkehr. Diese Erlösung wird vermittelt sein durch einen aus dem Hause Davids zu erwartenden Sproß, welcher aus der scheinbar verdorrten Wurzel dieses Hauses als Sohn einer Jungfrau hervorgehen und in der Kraft des Geistes Gottes ein die ganze Natur umfassendes und beherrschendes Friedensreich stiften wird.

Dieser Weißagungs-Cyklus zerfällt in drei Theile. Im ersten Theile (Kap. 7, 1—9, 6) stellt der Prophet dem falschen Vertrauen auf Assurs Beistand

wider die von Syrien und Ephraim scheinbar drohende Gefahr die ideale Gestalt eines Kindes gegenüber, welches theils in der halb schrecklichen, halb trostvollen Erscheinung des Jungfrauensohnes Immanuel, theils in der Gestalt eines dem Propheten selbst geborenen Sohnes seine Typen findet, Typen, die zugleich Bürgschaften einer vorläufigen Erlösung sind.

Im zweiten Theile (Kap. 9, 7—10, 4) wendet sich der Prophet mit einem kurzen, gleichsam nur so nebenbei fallenden Worte an das Israel der zehn Stämme. Veranlaßt durch stolze Reden, als wäre es ihnen ein Leichtes, den bis jetzt durch Assur erlittenen Schaden wieder gut zu machen, verkündigt der Prophet den Ephraimiten, daß das, was sie für das Ende hielten, nur die erste von vielen Stufen des durch Assur zu erleidenden Untergangs sei.

Im dritten Theile (Kap. 10, 5—12, 6) wendet sich der Prophet gegen Assur selbst. Weil es Werkzeug des Herrn nicht im Sinne des Herrn sein wollte, wird ihm selbst der Untergang, Israel aber die Erlösung und Rückkehr durch den Messias, den Friedensfürsten, verkündigt.

A. Die prophetische Perspektive der Achasischen Zeit.

Kap. 7, 1—9, 6.

Im Anfang der Regierung des Achas war Juda durch das syrisch-ephraimitische Bündniß schwer bedroht. Da erhielt Jesaja von Jehova den Auftrag, dem König Achas zu sagen, daß von Syrien und Ephraim nichts zu befürchten sei. Aufgefordert, ein Zeichen als Unterpfand für die Wahrheit dieser Verkündigung sich zu erbitten, weigert sich Achas, dies zu thun. Zur Strafe wird ihm ein Zeichen gegeben: er muß hören, daß eine Jungfrau des königlichen Hauses, wahrscheinlich seine Tochter, schwanger sei und einen Sohn gebären werde. Aber eben dieser Jungfrauensohn soll den überaus tröstlichen Namen „Immanuel" bekommen. Bevor derselbe wird Gutes und Böses unterscheiden können, werden die Länder Syrien und Ephraim verlassen und verödet sein. Aber Gefahr droht von der Seite her, von welcher Achas Hülfe und Rettung hofft, nämlich von Assur. Denn Assur wird das heilige Land zur Wüste machen. Kurz darauf kündigt der Prophet an, daß ihm selbst ein Sohn geboren werden soll. Aber nicht öffentlich kündigt er dies an, sondern nur zwei treuen Männern theilt er es mit. Zugleich aber mußte der Prophet öffentlich eine Tafel aufstellen mit der Inschrift: Maher-schalal chasch-bas. Als der Knabe geboren war, erhielt er diese Worte als Namen. Und als die Bedeutung der Worte wurde geoffenbart, daß, bevor der Knabe werde Vater und Mutter sagen können, die Beute von Damask und Samarien werde vor den König von Assur getragen werden. Es wird also durch dieses zweite Kind wesentlich dasselbe vorausgesagt, was durch das erste, den Jungfrauensohn, schon war verkündigt worden. Beide Weißagungen müssen im allgemeinen in dieselbe Zeit fallen, in den Anfang der Regierung des Achas (743 v. Chr.), nur geht die Verkündigung des Immanuel der des Maher-schalal chasch-bas um etwas voran. Wozu diese doppelte Vorausverkündigung derselben Sache? Mir scheint, daß die Ankündigung des Immanuel zunächst nur für die königliche Familie bestimmt war. Für diese war sie ein Strafzeichen (vgl. die Erklärung von Kap. 7, 14). Aber auch das Volk war ja bei dieser Sache aufs stärkste betheiligt. Darum ward ihm durch den Maher-schalal ein besonderes Zeichen gegeben. So weit gehen die beiden Weißagungen aus dem Anfang der Achasischen Zeit. Man sieht, jede von ihnen hat die zukünftige Geburt eines Kindes zum Mittelpunkt. Von Kap. 8, 5 an folgt eine Reihe von kurzen Aussprüchen, welche sämmtlich auf dieselben Gegenstände sich beziehen. Die Worte Kap. 8, 5—8 sind eine zunächst an Ephraim gerichtete Mahnung, das Königthum von Juda nicht zu verachten und die Macht von Syrien und Ephraim nicht zu überschätzen, denn Assur werde wie ein Strom diese letzteren und dann freilich auch Juda überschwemmen. Die Stelle Kap. 8, 9—15 enthält einen drohenden Zuruf an die damals wider Juda konspirirenden Völker und eine Mahnung an Juda, vor dieser Konspiration sich nicht zu fürchten, vielmehr den Herrn allein den Gegenstand der Furcht sein zu lassen. Endlich folgt (Kap. 8, 16—9, 6) ein Schlußwort, welches fast wie das Testament des Propheten an seine Schüler lautet. Denn nach einer kurzen an den Herrn gerichteten Bitte, Gesetz und Zeugniß in den Herzen seiner Jünger zu versiegeln, stellt er sich und seine Kinder als lebendige, zum Glauben an Jehova mahnende Zeichen und Wunder hin, warnt vor der Verführung zu abergläubischer Wahrsagerei, und ermahnt, am Gesetz und Zeugniß festzuhalten. Denn nur darin werde in den kommenden trüben Zeiten Trost und Aufrichtung zu finden sein. Und nun, damit das Testament des Propheten zugleich ein prophetisches Testament sei, geht Fürbitte und Ermahnung in prophetisches Schauen über. In die ferne Zukunft richtet sich der Blick des Propheten. Finster liegt die Zukunft vor ihm. Aber gerade an der Stelle, wo die Finsterniß am dichtesten ist, in den am wenigsten geachteten nördlichen Grenzgebieten des heiligen Landes, sieht er ein helles Licht aufgehen, welches wunderbarerweise (man denkt hier unwillkürlich an jene Gemälde, auf denen die Beleuchtung vom Jesuskinde ausgeht) seinen Ursprung nimmt von der Person eines Kindes, welches sich als der verheißene Davidssproß und Restaurator des Davidischen Reiches zu ewiger Macht und Herrlichkeit erweist. Sollte unsere Vermuthung richtig sein, daß wir hier das Testament des Propheten an seine Jünger vor uns haben, so ließe sich wohl denken,

warum dasselbe gerade hier eingefügt ist. Es hat erstens denselben dunklen prophetischen Hintergrund, welcher durch die Perspektive auf die Dahingabe Israels unter die Macht Assurs gegeben war; es läßt aber auch die Ueberwindung jenes Dunkels durch das helle Licht des Heiles wie die oben bezeichneten beiden Hauptweißagungen ausgehen von der Person eines zu erwartenden Kindes.

Wir können demnach die Gliederung unseres Abschnittes in folgender Weise skizziren:

I. Die beiden Hauptweißagungen, die Geburt des Jungfrauensohnes und des Prophetensohnes betreffend (Kap. 7, 1—8, 4).

1. Die Weißagung vom Jungfrauensohn, Immanuel (Kap. 7, 1—25).
   a. Jesaja und Achas an der Wasserleitung des oberen Teiches (Kap. 7, 1—9).
   b. Jesaja im Schooße der königlichen Familie ein Zeichen verkündigend: den Jungfrauensohn, Immanuel (Kap. 7, 10—25).
2. Jesaja, dem ganzen Volke ein Zeichen gebend durch die Geburt seines Sohnes Maher-schalal chasch-bas (Kap. 8, 1—4).

II. Die Zusätze.

1. Die Verächter Siloa's sollen gestraft werden durch die Wasser des Euphrat (8, 5—8).
2. Drohender Zuruf an die, welche wider Juda konspiriren, und an die, welche sich vor dieser Konspiration fürchten (Kap. 8, 9—15).
3. Das Testament des Propheten an seine Jünger (Kap. 8, 16—9, 6).
   a. Fürbitte und Ermahnung übergehend in prophetisches Schauen (Kap. 8, 16—33).
   b. Das Licht der Zukunft, ausgehend von einem Kinde, welches aus Davids Stamm soll geboren werden (Kap. 9, 1—6).

I. Die beiden Hauptweißagungen, die Geburt des Jungfrauensohnes und des Prophetensohnes betreffend.

Kap. 7, 1—8, 4.

1. Die Weißagung vom Jungfrauensohn Immanuel.

Kap. 7, 1—25.

a. Jesaja und Achas an der Wasserleitung des oberen Teiches.

Kap. 7, 1—9.

Und es geschah: in den Tagen Achas', des Sohnes Jotams, des Sohnes Ussia's, des 1
Königs von Juda, zog herauf Rezin, der König von Aram, und Pekach, der Sohn Remal-
jahu's, der König von Israel, gen Jerusalem zum Kriege wider sie, aber er vermochte nicht, sie
zu bekriegen. *Und es ward dem Hause Davids gemeldet: »Aram hat sich niedergelassen auf 2
Ephraim«. Und es bebte sein Herz und das Herz seines Volkes wie die Bäume beben vor dem
Winde. *Und Jehova sprach zu Jesaja: »Gehe hinaus Achas entgegen, du und Schearjaschub, 3
dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des oberen Teiches, an die Straße des Walkerfeldes,
*und sprich zu ihm: Hüte dich und halte Ruhe! Fürchte dich nicht und verzage nicht vor diesen 4
zwei rauchenden Fackelstumpfen, dem Zornesgrimme Rezins und Arams und des Sohnes Re-
maljahu's. *Darum daß über dich Böses beschlossen hat Aram, Ephraim und der Sohn Remal- 5
jahu's also: *Laßt uns hinaufziehen wider Juda und es erschüttern, durchbrechen und an uns 6
reißen und zum König darüber setzen den Sohn Tab'els. *(Darum) spricht der Herr, Jehova, 7
also: Es soll nicht bestehen und nicht werden. *Denn das Haupt Arams ist Damaskus und 8
das Haupt von Damaskus ist Rezin, und in noch 65 Jahren wird Ephraim als Volk zer-
brochen. *Und das Haupt Ephraims ist Samaria und das Haupt Samaria's ist der Sohn 9
Remaljahu's. Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Im Anfange der Regierung des Achas verbündeten sich die Herrscher von Syrien und Ephraim, Rezin und Pekach, zum Kriege wider das Reich Juda. Aber — so sagt der Prophet, den Ausgang antizipirend — es gelang ihnen nicht, die Hauptstadt zu nehmen (V. 1). Achas freilich und sein ganzes Volk, als sie die Nachricht von der gefährlichen Vereinigung ihrer Feinde erhalten hatten, bebten, wie die Bäume vor dem Winde beben (V. 2). Jesaja aber erhielt von Jehova den Befehl, dem Könige entgegenzugehen, welcher zu der Wasserleitung des obern Teichs hinausgegangen war, wahrscheinlich, um dort Anordnungen für den Fall der Belagerung zu treffen. Jesaja sollte aber nicht allein gehen, sondern sich begleiten lassen von Schearjaschub, seinem durch seinen Namen schon Tod und Leben verkündenden Sohne (V. 3). Der Prophet sollte dem Könige sagen, daß er sich von Rezin und Pekach, die mit zwei ausgebrannten, nur noch dampfenden Fackelstumpfen verglichen werden, nicht fürchten solle (V. 4). Denn jene zwar hätten beschlossen, Juda zu erobern und einen Vasallenstaat daraus zu machen (V. 5 u. 6),

Jehova aber erkläre, daß daraus nichts werden solle (V. 7). Denn das Haupt Arams sei Damaskus, das Haupt Damasks aber sei Rezin, und in 65 Jahren werde Ephraim als Volk zertrümmert werden; und Ephraims Haupt sei Samaria, Samaria's Haupt aber Pekach. Darin liege Trost für Juda. Würden sie freilich durch Unglauben diesen Trost sich nicht aneignen wollen, so würden auch sie nicht länger bestehen können.

2. **Und es geschah — vor dem Winde.** V. 1 u. 2. Von diesem Kriegszuge der vereinigten Syrer und Ephraimiten erzählt das Königsbuch (2 Kön. 15, 37; 16, 5 ff.) und die Chronik (2 Chron. 28, 5 ff.). Wenn man freilich der Angabe folgen dürfte, die wir 2 Kön. 15, 30 lesen, hätte Pekach den Achas gar nicht mehr erlebt. Denn da heißt es: „und Hosea, der Sohn des Ela, machte eine Verschwörung wider Pekach und schlug ihn und tödtete ihn und ward König an seiner Statt im 20. Jahre Jotams, des Sohnes Ussia's." Wäre Pekach nach Jotams Tode unter Achas getödtet worden, so müßte es doch heißen: „im ersten Jahre des Achas". Nun hat aber Pekach den Achas unzweifelhaft erlebt nach allen sonstigen Angaben. Denn Kap. 16, 1 heißt es, daß Achas König wurde im 17. Jahre des Pekach, der nach Kap. 15, 27 zwanzig Jahre regiert hat. Wie hätte denn auch nach Jes. 7, 1 Pekach wider Achas Krieg führen, wie hätte nach 2 Kön. 15, 29 der von Achas berufene (2 Kön. 16, 7) Tiglatpileser noch zu Pekachs Zeit ephraimitisches Gebiet besetzen und Volk hinwegführen können? Aber jene Angabe (2 Kön. 15, 30 b) erweist sich auch sonst als falsch. Denn V. 32 u. 33 lesen wir, daß Jotam im zweiten Jahre des Pekach König wurde und 16 Jahre regierte. Demnach muß also Jotam im 18. Jahre des Pekach gestorben sein. Also hat Pekach den Jotam überlebt und nicht Jotam den Pekach, wie es nach V. 30 den Anschein hat. Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 212) gibt als ursprünglichen Wortlaut an: „Und er tödtete ihn im 20. Jahre seines Königthums und ward König an seiner Statt". Die folgenden Worte aber ליותם בן־עזיה seien Aufschrift für V. 32 ff. gewesen. Wie dem auch sein mag, unrichtig ist diese Angabe in V. 30 b jedenfalls. Wir haben also hier eine deutliche Probe von Textkorruption, wofern wir nicht eine ungenaue oder mißverstehende Benutzung der Quellen annehmen wollen. Pekach hat also nicht nur den Jotam überlebt, sondern auch noch drei Jahre des Achas erlebt, weil Pekach nach V. 27 zwanzig Jahre regiert hat, Achas aber in seinem 17. Jahre König geworden ist nach Kap. 16, 1. In diese drei Jahre müssen also die Ereignisse fallen, welche Jes. 7 u. 8 erzählt sind. Indem, wie Drechsler richtig bemerkt, jene Beraubung des ephraimitischen Gebietes, von welcher 2 Kön. 15, 29 die Rede ist, die Empfängniß, Geburt und Sprachreife des „Raubebald, Eilebeute" (Jes. 8, 3 ff.) voraussetzt, so wird man sagen müssen, daß jener Angriff des Rezin und Pekach in die erste Hälfte der drei Jahre zu setzen sei, welche letzterer mit Achas gemein hat. — עָלָה in u. St. (Jes. 7, 1) steht nach bekanntem Sprachgebrauche. Denn dasselbe wird nicht nur von der Ortsbewegung, die Jerusalem, als eine hoch gelegene oder wenigstens hoch gedachte Stadt, zum Ziele hat, gebraucht (1 Kön. 12, 27 ff., 2 Kön. 24, 1 u. ö., und יָרַד von der umgekehrten Bewegung 1 Kön. 22, 2; 2 Kön. 8, 29 u. ö.), sondern auch von jedem feindlichen Auftreten, auf den Plan treten (1 Sam. 17, 23. 25; Mich. 2, 13; Nah. 2, 2 u. ö.). — Rezin war der letzte König des unabhängigen Aram, denn durch seine Niederlage wurde es eine assyrische Provinz. Der Gründer des Reiches von Aram-Dammesek war Rezon (רְזוֹן), der seinem Herrn, dem Könige von Aram-Zoba, Hadadeser, entlaufen, einen Kriegshaufen sammelte und mit demselben sich in Damaskus festsetzte (1 Kön. 11, 23 ff.). Von da an finden wir die bisher in viele kleine Reiche zertheilte syrische Macht konzentrirt unter dem Könige von Damask. Auf Rezon folgt Chezion (חֶזְיוֹן, wenn dieser nicht, wie Ewald [Gesch. d. V. Isr. III, S. 151] und Thenius zu 1 Kön. 15, 19 vermuthen, mit רְזוֹן identisch ist); auf diesen sein Sohn Tabrimmon, der nach 1 Kön. 15, 19 mit Abiam, dem Könige von Juda, ein Bündniß scheint geschlossen zu haben, welches Tabrimmons Sohn und Nachfolger Benhadad mit dem König Asa erneuerte (1 Kön. 15, 19), ein untheokratisches Verfahren, welches Asa nach 2 Chr. 16, 7 den scharfen Tadel des Propheten Chanani zuzog. Wir haben also hier das Beispiel eines Bundes, den ein judäischer König mit dem heidnischen Syrerfürsten schloß, um den König Israels, Baësa, zu bekriegen, wobei noch der gravirende Umstand in Betracht kommt, daß Benhadad mit Baësa gleichfalls im Bunde stand, mithin zum Bruch eines bestehenden Bündnisses aufgefordert werden mußte (1 Kön. 15, 19 f.). Das Bündniß, welches Pekach mit Rezin gegen Achas schloß, erscheint also als eine Vergeltung für das Bündniß, welches Asa mit Benhadad gegen Baësa geschlossen hatte. Auf jenen Benhadad, den man den ersten nennen kann, folgte Benhadad II., von dem wir lesen, daß er 32 Könige unter seinem Oberbefehl gegen Israel vereinigte (1 Kön. 20, 1 ff.). Auf Benhadad II. folgt Hasael, der seinen Herrn ermordete (1 Kön. 19, 15; 2 Kön. 8, 7 ff.). Auf Hasael folgt Benhadad III., sein Sohn (2 Kön. 13, 24), auf diesen endlich Rezin, dessen Name vielleicht mit dem Namen des Stifters der Dynastie, רְזוֹן, identisch ist, wie Gesenius (Thes. pag. 1307) und Vaihinger (Herz. Real-Enc. VII, S. 44) vermuthen. Die Laute ז und צ sind bekanntlich nahe verwandt (ds und ts, vgl. צָעַק und זָעַק, צָהַר und זָהַר, עָלַץ und עָלַז, צָעַר und aram. זְעַר und dgl.). Wenn aber רְזוֹן mit רְזוֹן (Spr. 14, 28, wo das Wort mit מֶלֶךְ parallel steht) und mit רֹזֵן (Richt. 5, 3, Ps. 2, 2 u. ö.) gravis, augustus, princeps in Stamm und Bedeutung zusammenhängen sollte, so würden wir also dieses damaskenische Reich auch mit einem Augustus beginnen und schließen sehen. Pekach, der Sohn des Remaljahu, eines sonst unbekannten Mannes, war שָׁלִישׁ des Königs Pekachja. Das Wort, welches Luther mit „Ritter"

übersetzt, bedeutet eigentlich „Wagenkämpfer“, weil immer drei auf einem Wagen standen (vergl. 2 Mos. 14, 7; 15, 4). Da bezeichnet es sowohl den Trabanten überhaupt (2 Kön. 10, 25), als insbesondere den bevorzugten Trabanten, auf dessen Hand sich der König stützte (2 Kön. 7, 2, 17, 19). Pekach tödtete seinen Herrn, den König Pekachja, nach zweijähriger Regierung (2 Kön. 15, 23 ff.). Er that, wie alle Regenten des Reiches Israel, „das was böse war in den Augen Jehova's“ (2 Kön. 15, 28). Unsere Stelle nun wird erläutert durch die zwei Parallelstellen 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28, 5 ff. — Die Worte des Königsbuches in V. 5 des Kap. 16 stimmen sogar mit Jes. 7, 1 fast wörtlich überein. Die Differenz besteht (abgesehen von dem unwesentlichen וַיַּעֲלֶה im Königsbuche) darin, daß 1) עָלֶיהָ nach לַמִּלְחָמָה im Königsbuche fehlt; 2) daß in letzterem die zweite Vershälfte lautet וַיָּצֻרוּ עַל־אָחָז וְלֹא יָכְלוּ לְהִלָּחֵם. Sowohl die erste als die zweite Differenz deutet darauf hin, daß der Verfasser des Königsbuches zu verstehen geben wollte, nicht die Hauptstadt selbst sei damals bedrängt worden, sondern nur der König. Natürlich ist dabei nicht der König als Person gemeint, sondern als Repräsentant des Landes. Daß übrigens der Verfasser des Königsbuches aus Jesaja geschöpft hat und nicht umgekehrt, scheint mir außer Zweifel. Denn das Königsbuch ist ja als solches ohne Zweifel viel jünger als das Buch Jesaja's. Letzterer könnte höchstens eine der Quellen des Königsbuches benutzt haben. Wozu aber brauchte der Prophet das Reichsarchiv einzusehen für eine summarische Notiz über ein selbst erlebtes und jedem seiner Zeitgenossen wohl bekanntes Ereigniß? Kombiniren wir nun die Berichte des Königsbuches und der Chronik mit unserer Stelle, so ergeben sich uns folgende Hauptthatsachen: 1. der feindliche Heereszug Rezins und Pekachs in das Gebiet von Juda; 2. eine Niederlage, die Achas von Rezin erlitt (2 Chr. 28, 5); 3. eine Niederlage, welche Achas von Pekach erlitt (2 Chr. 28, 6—15); 4. die Einnahme von Elat durch die Syrer (2 Kön. 16, 6); 5. ein Zug Rezins und Pekachs wider die Stadt Jerusalem (Jes. 7, 1), zu welchem nothwendig auch das Jes. 7, 2 enthaltene Moment נָחָה אֲרָם עַל־אֶפְרָיִם in näherer oder entfernterer Beziehung stehen muß. Hier entsteht nun die Frage: Ist der Kriegszug, von welchem in u. St. die Rede ist, identisch mit dem im Königsbuch und in der Chronik erzählten, oder, wenn nicht, fällt er vor oder nach jenem? Man könnte auf den ersten Anblick freilich versucht sein, Jes. 7, 1 für einen kurzen, zusammenfassenden Bericht über sämmtliche Begebenheiten jenes Krieges zu halten. Aber dann fällt auf, daß man aus diesem Berichte im Zusammenhalt mit der folgenden Verheißung (V. 4. ff.) den Eindruck bekommt, als habe der Krieg einen für Juda durchaus günstigen Verlauf gehabt, während wir aus den Parallelstellen wissen, daß Juda schwere Niederlagen und ungeheure Verluste erlitten hat. Wir werden deshalb unsern Bericht nicht für den parallelen, nur ganz summarischen Bericht jener Kriegsereignisse halten können. Es ist aber auch nicht möglich, daß das, was unsere Stelle berichtet, den Niederlagen, von welchen die Parallelstellen sprechen, vorangegangen sei. Denn dann würde ja gleichfalls die Aussage unserer Stelle den Ereignissen nicht entsprechen. Sie würde nur Gutes berichten, während in Wirklichkeit große Unglücksfälle stattgefunden haben. Es ist deshalb anzunehmen, daß unsere Stelle von einem Zuge berichtet, welcher nach den Ereignissen 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chr. 28, 5 ff. stattgefunden hat, und wir haben uns die Sache so zu denken: Rezin und Pekach operirten zuerst getrennt, wie dies auch 2 Chr. 28, 5 ausdrücklich andeutet. Ersterer hat wahrscheinlich den Osten des Gebietes von Juda durchzogen und sich sofort südlich nach Elat gewendet. Pekach aber lieferte Achas im Norden von Jerusalem die Schlacht, welche für letzteren den 2 Chr. 28, 5b ff. erzählten schlimmen Ausgang hatte. Nach diesen vorbereitenden Erfolgen vereinigten Rezin und Pekach ihre Heere und gingen auf Jerusalem selbst los. Dies ist der Zug, von welchem u. St. berichtet, und dies ist der Sinn von נָחָה V. 2. Der Zug aber hatte keinen Erfolg. Denn Achas hatte sich an den Assyrerkönig gewandt und die Nachricht, daß dieser sich in Bewegung setze, um der Bitte des Achas zu entsprechen, bewog die verbündeten Könige zur eiligen Heimkehr in ihre Länder. So erklärt sich, warum Jes. 7, 1 nur von einem beabsichtigten Kampfe wider die Stadt Jerusalem die Rede ist, und warum der Verfasser des Königsbuches, der unsere Stelle als Generalbericht verstand und als solchen benutzen wollte, die Veränderungen, die wir bei ihm finden, vorgenommen hat. Dies ist im wesentlichen auch die Ansicht Caspari's in dem Universitäts-Programm über den syrisch-ephraimitischen Krieg, Christiania 1849, welcher Delitzsch beistimmt in der Rezension dieser Schrift (Reuters Repert. April 1851, wieder abgedruckt im Kommentar S. 10 ff.). In Bezug auf V. 1b ist noch ein Doppeltes zu bemerken: 1. daß es nicht heißt, „er konnte sie nicht einnehmen, erobern oder dergl.“, sondern er konnte sie nicht bekriegen. Das soll doch offenbar heißen, daß Rezin und Pekach nicht einmal Zeit fanden, die Belagerung zu beginnen. 2. Das Sätzchen 'וְלֹא יָכֹל וגו ist als Antizipation des Ausgangs zu fassen, den der Prophet nach der bekannten Weise hebräischer Geschichtschreibung sofort an die Erzählung des Anfangs anreiht. Das Folgende von V. 2 an ist also der Zeit nach zwischen V. 1a und b hineinzudenken. Wenn der Prophet יָכֹל gesagt hat, was das Königsbuch in יָכְלוּ ändert, so geschah dies offenbar als Fortsetzung von עָלָה und zugleich wohl mit dem Nebengedanken, daß Rezin die Hauptperson war. — לְבֵית דוד V. 2. Der Ausdruck, welcher sich bei Jesaja nur noch V. 13 und Kap. 22, 22 findet, kann freilich die Davididen bedeuten (vgl. 1 Sam. 20, 16; 1 Kön. 12, 16, 20, 26 u. ö.), und V. 13 scheint der Plural

שִׁמְעוּ wirklich diese Bedeutung zu empfehlen. Aber an unserer Stelle beweist das Singularsuffix in לְבָבוֹ und עַמּוֹ, daß der Sinn nicht ganz derselbe ist. Es scheint mir deshalb, daß V. 2 בית דוד den Palast, die königliche Residenz bedeutet. Dort war der Sitz der Regierung, das Kabinet des Königs, dorthin wurden die Meldungen gebracht. Es ist wie wenn man deutsch sagt: es wurde dem Kabinet von St. James, oder der hohen Pforte gemeldet. Natürlich involvirt der Ausdruck die Beziehung auf den lebendigen Inhaber des Regierungsgebäudes und der Regierungsgewalt, den König. Deshalb eben wird mit dem Sing.-Suffix fortgefahren. — נוח wird nie in dem Sinne von niti, confidere gebraucht. Wohl aber kommt es vor von Vögel-, Heuschrecken- und Mückenschwärmen, die sich irgendwo niederlassen (V. 19; 2 Mos. 10, 14; 2 Sam. 21, 10). So ist es auch hier gemeint: das Syrerheer hat sich wie ein Heuschreckenschwarm auf der Stelle niedergelassen, wo das Heer Ephraims gelagert war. Vergl. 2 Sam. 17, 12. — Ueber das Femininum נָחָה nach אֲרָם vergl. m. Gr. §. 60, 3, Anm.; 2 Sam. 8, 5; 10, 11 coll. 14, 15, 18.

3. **Und Jehova sprach — und des Sohnes Remaljahu's.** V. 3 und 4. Der Prophet erhält den Befehl, dem Könige, welcher ausgegangen, dessen Rückkehr also zu erwarten war, entgegenzugehen. Er sollte aber nicht allein, sondern in der Begleitung seines Sohnes Schearjaschub gehen. Nur an dieser einzigen Stelle wird dieses Sohnes Erwähnung gethan. Der Name bezeichnet den Hauptinhalt aller Prophetie nach seinen zwei Seiten. In dem Begriffe שְׁאָר ist die ganze Fülle der göttlichen Gerichte angedeutet, welche die Propheten anzukündigen hatten, während das יָשׁוּב die herrliche Perspektive auf die schließliche Errettung eröffnet. Vgl. Jes. 1, 8, 9; 4, 3; 6, 13; 10, 20 ff. (insbesondere V. 21, wo die Worte שְׁאָר יָשׁוּב ausdrücklich wiederkehren). Welche wichtige Rolle der Begriff שׁוּב in der jeremianischen Weißagung spielt, haben wir zu Jer. 3 ff.; 31, 16—22 gezeigt. Die Bedeutsamkeit des Namens Schearjaschub macht uns aber darauf aufmerksam, daß auch der Prophet selbst einen bedeutsamen Namen trägt. יְשַׁעְיָהוּ bedeutet ja salus Jehovae. Und daß Heilsverkündigung, Trost der Hauptinhalt seiner Weißagung sei, hat Israel längst erkannt und ausgesprochen. ספר ישעיהו כלו נחמתא lautet ein alter rabbinischer Spruch, den Abarbanel anführt. Vgl. die Einleitung. Drohung und Trost treten also dem Achas in der Person Jesaja's und seines Sohnes verkörpert entgegen, doch so, daß der Trost vorwaltet, wie denn auch die Worte, die Jesaja zu sprechen hat, vorwiegend tröstlichen Inhalts sind. Wäre nur Israel auch für diesen Trost recht empfänglich gewesen! — Die Lokalität, wo Jesaja den König treffen soll, wird auch Kap. 36, 2, und zwar mit denselben Worten genannt. Nach dieser Stelle hatte Rabsake, der Abgesandte des Sanherib, dort seine Unterredung mit den Männern, die Hiskia zu ihm hinaus sandte. Es muß also wohl ein offener und geräumiger, zu Unterredungen geeigneter Platz gewesen sein. Nach den Untersuchungen Robinson's, denen gegenüber die Resultate Krafft's, William's und Hitzig's sich nicht als stichhaltig erwiesen (vgl. Arnold in Herz. Real-Enc. XVIII, S. 632 ff.), ist der obere Teich identisch mit dem heutigen Birket-el Mamilla, welcher im Westen Jerusalems „in dem Becken, welches den Anfang des Thales Hinnom bildet, ungefähr 2100 Fuß vom Jaffa-Thore entfernt" liegt. Dieser Teich ist ferner identisch mit dem „alten Teiche", welcher Jes. 22, 11 erwähnt wird. Hiskia nämlich, „als er sah, daß Sanherib kam" (2 Chr. 32, 2 ff.), verstopfte die Brunnen außerhalb der Stadt und leitete sowohl das Wasser der Gihonquelle als das des oberen Teiches in einen neuen Teich zwischen den beiden Mauern" (Kap. 22, 11 coll. 2 Kön. 20, 20; 2 Chr. 32, 30), im Gegensatz zu welchem eben der obere Teich der alte genannt wurde. Das Walkerfeld, der Ort, wo die Walker ihre Zeuge wuschen, walkten, trockneten (vgl. Winer R.-W.-B. s. v. Walker), muß in der Nähe eines Teiches gewesen sein. Nun redet Josephus (bell. jud. V, 4, 2) von einem *μνῆμα γναφέως*, welches im Norden der Stadt seine Stelle gehabt haben muß. Deshalb suchen manche (Williams, Krafft, Hitzig) das Walkerfeld in der Nähe des Walkerdenkmales. Aber Walkerfeld und Walkerdenkmal müssen nicht nothwendig beisammen sein. Denn das letztere muß ja nicht der Walkerei als solcher gelten, sondern kann einem Walker oder von einem Walker aus irgend einem speziellen uns unbekannten Grunde an jener Stelle errichtet worden sein. Und im Norden Jerusalems läßt sich überhaupt das Vorhandensein eines Teiches in alter Zeit nicht nachweisen. Also wird sich wohl auch das Walkerfeld in der Nähe des oberen Teiches im Westen der Stadt befunden haben. תְּעָלָה findet sich außer hier und Kap. 36, 2 bei Jesaja nicht mehr. — מְסִלָּה braucht Jes. häufig: außer hier und Kap. 36, 2 noch Kap. 11, 16; 19, 23; 33, 8; 40, 3; 49, 11; 59, 7; 62, 10. Der כּוֹבֵס wird bei Jes. nur hier und Kap. 36, 2 erwähnt. Wahrscheinlich hatte Achas bei seiner Anwesenheit am oberen Teich einen ähnlichen Zweck im Auge, wie Hiskia nach 2 Chr. 32, 2 ff. Es galt, alle Brunnen, Bäche und Teiche dem Feinde zu entziehen und sie doch für die Stadt nutzbar zu erhalten. Dieser Zweck wurde durch Bedecken von oben her und Hineinleiten in die Stadt erreicht. Vielleicht hat Achas in dieser Beziehung dem Hiskia schon vorgearbeitet (vgl. Arnold a. a. O. S. 634). — Der Prophet warnt nun den König vor Versündigung durch ungläubige Verzagtheit. Nach הִשָּׁמֵר sollte eigentlich ein negativer Begriff folgen, weshalb das Wort auch stets die Konjunktionen פֶּן oder אַל oder die Präposition מִן nach sich hat (als vereinzelte Ausnahmen vgl. 2 Mos. 19, 12; 23, 13). Es ist deshalb eine Negation aus dem folgenden השקט zu ergänzen: hüte dich vor (ungläubiger also sündhafter) Unruhe, sondern sei vielmehr ruhig. In dem direkt kausativen Hiphil הַשְׁקֵט

(vgl. m. Gr. §. 18, 3) liegt offenbar der Sinn, daß Achas seine Unruhe beherrschen, sich selbst beruhigen soll. Das Wort findet sich bei Jesaja noch Kap. 30, 15; 32, 17; 57, 20, während Niph. נִשְׁמַר nur hier bei Jes. vorkommt. — יֵרַךְ Niph. von רָכַךְ, welches mit Ausnahme von Ps. 55, 22 nur mit לֵבָב oder לֵב in dem Sinne des Weich=, Zaghaft=werdens vorkommt (5 Mos. 20, 3; Jer. 51, 46; 2 Kön. 22, 19; 2 Chr. 24, 27; Hiob 23, 16), findet sich bei Jes. nicht mehr. Nur Pual braucht er einmal Kap. 1, 6. Die Redensart אל־תירא ולבבך אל־ירך ist übrigens, wie bereits angedeutet, an u. St. und Jer. 51, 46 aus 5 Mos. 20, 3 entnommen, wo dem Volke gesagt wird, wie es sich zu verhalten habe, wenn es überlegenen Feindeskräften zum Kampfe gegenüberstehen werde. Die Redensart kommt nur an den genannten drei Stellen vor. Warum Achas sich nicht fürchten soll, wird dadurch ausgesagt, daß die ihn bedrohenden Gegner verglichen werden mit Löschbränden oder Fackelstumpfen, die nicht mehr brennen, sondern nur noch qualmen. זָנָב (bei Jes. nach Kap. 9, 13. 14; 19, 15) der Schwanz, das Endstück; אוּד (bei Jes. nur hier, außerdem Am. 4, 11; Sach. 3, 2) ist das angebrannte Holzstück, das wohl auch zum Schüren des Feuers gebraucht wird. עָשֵׁן rauchend, nur hier bei Jesaja; außerdem 2 Mos. 18, 15. — בחרי אף וגו׳. Das Präfix בְּ von der Zeit zu verstehen = beim Glühen (Drechsler, Delitzsch, Knobel, Gesenius u. s. w.) scheint mir unpassend. Wohl wird Jer. 51, 46 die hier gebrauchte Redensart mit בְּ konstruirt. Aber an u. St. wird das Objekt der Furcht zuerst mit מִן bezeichnet. Folgt nun בְּ darauf, so scheint mir ungleich wahrscheinlicher, daß dies spezifizirend gemeint sei, d. h. daß dadurch der gemeinsame Begriff „rauchende Feuerbrände“ auf die zwei Träger desselben repartirt wird, wie ja בְּ häufig nach generellen Zahlbegriffen (insbesondere nach כֹּל) steht. Vgl. 2 Mos. 12, 19: jeder der Sauerteig ißt, soll ausgerottet werden בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ. 1 Mos. 7, 21; 9, 2. 10 u. ö. Vgl. Ewald §. 217, f.; m. Gr. § 112, 5, a. — Die Septuaginta übersetzt sonderbarerweise *ὅταν γὰρ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ μου γένηται, πάλιν ἰάσομαι. Καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ἀρὰμ καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ῥομελίου* ꝛc. Gesenius vermuthet ganz richtig, daß der Uebersetzer statt אפר־צין gelesen hat ארפאבן oder vielmehr ארפאובן. Zwei Feuerbrände sind in der ersten Vershälfte genannt, und doch wird dieser Begriff auf drei Träger repartirt: Rezin und Aram und den Sohn Remalja's. Man sieht, daß der Prophet den Fürsten und das Volk als Eins nimmt; wenn er aber hier die beiden Hälften des Ganzen nennt, wie gleich nachher in V. 5 Ephraim und den Sohn Remalja's, aber dieses zweite Mal (V. 5) Rezin gar nicht mehr, sondern nur Aram dem Volke Ephraim und seinem Könige gegenüberstellt, so scheint mir darin ein Ausdruck der Geringschätzung gegen Rezin zu liegen, der das erste Mal nur mit seinem Volke zusammen, das zweite Mal gar nicht genannt wird, so daß er deutlich als die Nebenperson erscheint. Andrerseits ward aber auch eine Geringschätzung des Pekach dadurch kundgegeben, daß er nur als Sohn des Remalja bezeichnet wird. Was ist aber der Sohn des Remalja, eines gänzlich unbekannten Mannes, gegenüber dem Sohne Davids! —

4. **Darum daß — bleibet ihr nicht.** V. 5—9. Der Nachsatz des Kausal=Vordersatzes יען כי־יעץ וגו׳ beginnt mit כה אמר V. 7. Der böse Rathschlag, den Rezin und Pekach wider Juda gefaßt hatten, wird dargelegt V. 6. הֲקִיץ ist Hiph. von קָץ. Die Grundbedeutung ist: ein Schütteln, eine Erschütterung erleiden. Daraus leiten sich ab die Bedeutungen a. timere, zittern, beben (V. 16; 2 Mos. 1, 12; 4 Mos. 22, 3); b. taedere, fastidire. Der Ekel erzeugt ja eine Erschütterung (vgl. unser „es schüttelt mich“), welche, wenn sie stark ist, das Erbrechen (קיא) zur Folge hat (1 Mos. 27, 46; 4 Mos. 21, 5 u. ö.). c. in Hiphil „aufwachen“, denn auch das Aufwachen ist die Folge einer Erschütterung, welche der Schlafende entweder von außen oder von innen her erleidet. In diesem Sinne ist aber das Hiphil offenbar ein direkt kausatives (m. Gr. §. 18, 3), da es eigentlich „ein Schütteln, einen Schüttler machen“ bedeutet. Ueberall nun, wo dieses Hiph. הקיץ außer unserer Stelle vorkommt, bedeutet es „erwachen“. Unsere Stelle ist also die einzige, wo das Wort als Kausativum des Begriffes קָץ = timere (V. 16) vorkommt. Manche Ausleger haben deshalb Bedenken gehabt, das Wort in dieser Bedeutung zu nehmen. So will Fürst (Concord. pag. 988) unser הֲקִיץ in der Bedeutung „incidere, impungere“ oder „abscindere“ nehmen, indem er es mit קוֹץ Dorn oder mit קָצִיר tempus abscissionis, Ernte, kombinirt. Gesenius im Thes. (pag. 1208) schlägt vor, נְצִיקֶנָּה coarctemus, urgeamus (Kap. 29, 2, 7) zu lesen. Indeß, da dieses Hiph. in jedem Falle singulär ist, so scheint es doch besser, es in einem Sinne zu nehmen, der durch die nahe gelegene Stelle V. 16 an die Hand gegeben wird. Das Femininsuffix hier und nachher in נבקענה und בתוכה bezieht sich offenbar auf Juda als Land (m. Gr. §. 60, 3, b). Die Bedeutung des Hiph. הבקיע ist nicht recht klar. Die Grundbedeutung des Wortes ist „spalten“. Es wird vom Spalten des Holzes (Pred. 10, 9 coll. 1 Mos. 22, 3), der Eierschale (Jes. 59, 5), der Erde, aus welcher der Quell hervorbricht (Ps. 74, 15), der Gewässer des rothen Meeres (Ps. 78, 13) gebraucht; es wird gesagt, daß eine belagerte Stadt bei ihrer Einnahme gespalten, d. h. daß ein Riß in die Mauer gemacht wurde (2 Kön. 25, 4; Jer. 39, 2; 52, 7; Ez. 26, 10). In dem letztgenannten Sinne steht es auch 2 Chr. 32, 1, wo es von Sanherib heißt: „Er lagerte sich wider die festen Städte und gedachte לְבִקְעָם אֵלָיו“, wobei die Constructio praegnans für die Erklärung unserer Stelle von Wichtigkeit ist. Das Wort steht aber auch in Bezug auf ein Land: 2 Chr. 21, 17 lesen wir von den Philistern und Arabern: „Sie zogen herauf in Juda

וַיַּבְקִעֻהָ, und führten weg allen Besitz.“ Hiph. kommt außer an u. St. nur noch 2 Kön. 3, 26 vor, wo es von dem Durchbruch, den ein eingeschlossenes Heer beabsichtigt, gebraucht wird. Nach allem diesem scheint mir der Gebrauch des Wortes vom Durchbrechen, Forciren einer befestigten Stadt maßgebend zu sein. Ein Land wird forcirt, durchbrochen, so gut wie eine Stadt, wenn die lebendige Mauer, die es schützt, das vertheidigende Heer, durchbrochen ist. So wird also der Sinn unserer Stelle sein: lasset uns dasselbe (das Land Juda) durchbrechen (d. h. durch das Durchbrechen des schützenden Heeres einnehmen) und dadurch zu uns her ziehen. Es liegt also in dem Ausdruck außer der prägnanten Konstruktion zugleich eine Metonymie. — Wer der Sohn Tab'els sei, ist unbekannt. טָב ist das hebräische טוֹב (vgl. טַבְרִמּוֹן 1 Kön. 15, 18); die Endung אַל ist in der Pause aus אֵל umgelautet (vgl. Olshausen §. 91, d), wodurch, wahrscheinlich beabsichtigt, die Bedeutung Nicht=Gut (Taugenichts) entsteht. Sollte der Name israelitischen Ursprungs sein (vgl. טוֹבִיָּה), so war jener Tab'el oder sein Sohn vielleicht ein angesehener, geflüchteter Judäer. Der Name findet sich noch Esr. 4, 7. Auf den assyrischen Mauerwerken aus der Zeit Tiglat=Pilesers wird jedoch ein I-ti-bi'-i-lu oder Ti-bi'-i-lu mit dem Zusatze „mat A-ru-mu“ d. h. vom Lande Aram erwähnt. Schrader die Keilinschriften u. d. A. T. S. 118. — Mit כה אמר beginnt, wie schon bemerkt, der Nachsatz. לא תהיה sagt ohne Bild dasselbe, was לא תקום mit einem Bilde ausdrückt. Denn der letzteren Redensart liegt das Bild eines liegenden Körpers, der zum Stehen, also auf die Füße und zum Leben kommt, zu Grunde. Vgl. Jes. 14, 24; 28, 18; 46, 10; Spr. 19, 21. — Wäre diese Verheißung gleich im ersten Anfange des syrisch=ephraimitischen Krieges gegeben worden, so würde sie keine vollkommen entsprechende Erfüllung gefunden haben. Denn, wie oben gezeigt, der Rathschlag ist nicht ganz unausgeführt geblieben. Gerade das הַבְקִעַ (V. 6) ist nach 2 Chr. 28, 5 gelungen. Deshalb müssen wir, entsprechend auch dem נָחָה V. 2, annehmen, daß Jesaja dieses prophetische Wort erst nach dem Beginne des zweiten Aktes jenes Krieges an Achas gerichtet habe. — כי ראשׁ ארם וגו' V. 8. Diese Worte sind sehr schwierig. Besonders hat die zweite Hälfte von V. 8 sowohl durch ihren Inhalt, als durch ihre Stellung großen Anstoß erregt. Viele Ausleger haben deswegen entweder den Text zu ändern oder die Worte ובעוד bis מעם als Glosse herauszuwerfen versucht. Man sehe die Aufzählung dieser zum Theil sehr künstlichen Versuche bei Gesenius. Der Prophet hatte V. 6 gesagt, daß Aram und Ephraim die Absicht hätten, in Juda den Sohn Tab'els zum Könige zu machen. Das soll nicht geschehen, sagt V. 7. Diesen Ausspruch begründet er durch die Doppelaussage V. 8 und 9. Letztere besteht aus zwei Gliedern, von denen das erste dem dritten, das zweite dem vierten entspricht. Das erste und dritte Glied ist in pyramidaler Form konstruirt: Aram, Damask, Rezin, — Ephraim, Samaria, Pekach. Aber das dritte Glied ist dem ersten auch in Bezug auf das, was von den Subjekten ausgesagt wird, ganz konform. Es heißt nämlich: Haupt Arams ist Damask und Haupt von Damask ist Rezin. Und ebenso: Haupt Ephraims ist Samaria und Haupt Samaria's Pekach. Wenn nun Damask über Syrien und Rezin über Damask zu befehlen hat, so ist damit die Schranke der Macht Rezins und Damasks genau bezeichnet. Sie haben innerhalb dieser Schranke zu gebieten und nicht weiter. Also haben sie nicht die Macht, über Juda einen König zu setzen nach ihrem Gefallen. Ferner wenn Damask Haupt Syriens und Rezin das Haupt von Damask ist, so fragt sich doch auch: was ist das für ein Haupt? Ist's ein starkes, mächtiges Haupt, dem kein anderes gewachsen, das also seiner Machtsphäre sicher und in derselben unantastbar ist? Diese Frage muß verneint werden. Denn wie könnte man von Damask, der zwar großen, schönen und reichen, aber doch profanen, heidnischen Stadt sagen, daß sie ein Privilegium der Unantastbarkeit habe, daß sie ihr Machtgebiet unter allen Umständen zu schützen und zu behaupten vermöge? Und was ist von Rezin zu halten? Ist er etwa ein Auserwählter? Kann sein Name eine Garantie des Bestandes dem von ihm beherrschten Gebiete gewähren? Keineswegs. Ganz anders steht es in Juda, wo Jerusalem, die Stadt Gottes, der Stadt Damask und der theokratische König aus Davids Stamme dem profanen heidnischen Herrscher gegenübersteht. Hinter Jerusalem und dem Hause Davids steht der Herr als das wahre Oberhaupt Israels. Was ist also das Haupt Syriens und Damasks im Vergleich mit dem Haupt Juda's und Jerusalems? So ist denn also erklärt, warum Juda von Rezin und Aram nichts zu fürchten hat. Von Ephraim aber wird V. 9 dasselbe ausgesagt. Offenbar will der Prophet andeuten, daß Pekach und Samaria auch nur ihre auf Ephraim beschränkte Machtsphäre haben und daß Samaria nicht mit Jerusalem, der Sohn Remalja's nicht mit dem Sohne Davids sich messen kann, daß mithin Ephraim dem Heidenvolke Aram wesentlich gleichsteht, für Juda also ebensowenig zu fürchten ist als dieses. So ist denn also der Sinn von 8 a und 9 a, sowie das Verhältniß beider zu einander vollkommen deutlich. Was sollen nun aber die beiden anderen Glieder V. 8 b und 9 b? Zwar wenn wir es nur mit 9 b zu thun hätten, wäre die Sache leicht. Denn dasselbe enthält einen an V. 8 a und 9 a ganz passend sich anreihenden Schluß. Derselbe ist, wenn ich so sagen darf, zweischneidig. Nicht unbedingt kann Juda der in V. 8 a und 9 a ihm gegebenen Verheißung sich getrösten. Nur wenn es dem Herrn, seinem Gotte, glaubt und gehorcht, hat es von Syrien und Ephraim nichts zu fürchten. Glaubt es aber nicht an den Herrn, so wird es selbst zusammenbrechen wie jene. Nun kann man also nicht sagen, daß dem Zusammenhange etwas Wesentliches fehlen würde, wenn V. 8 b nicht da wäre. Man kann auch

nicht sagen, daß der äußeren Struktur ein nothwendiges Glied in diesem Falle abginge. Denn V. 8a und V. 9a entsprechen sich, V. 9b aber ist der eine, diesen beiden Gliedern gemeinsam entsprechende Schluß. Nur wenn V. 9b fehlte, würde der Rede ein wesentliches Glied abgehen. Denn dann würde auffallen, daß V. 9a nicht auch einen Nachsatz hat wie V. 8a, und es fehlte der ganzen Rede der passende Abschluß. Aber wenn nun auch V. 8b als im Zusammenhange nicht nothwendig erscheint, so ist damit keineswegs gesagt, daß es überhaupt nicht am Platze sei. Viele haben dies behauptet, weil es V. 16 widerspreche, nicht zum paränetischen Charakter der Rede passe, und weil die Propheten überhaupt nie so bestimmte Zahlangaben hätten. Was das Verhältniß zu V. 16 betrifft, so hat man längst darauf hingewiesen, daß allerdings bis zu dem Verlassensein des Landes, welches Folge des syrisch-ephraimitischen Krieges war (2 Kön. 15, 29), ja selbst bis zu der Wegführung durch Salmanassar nicht 65 Jahre, sondern eine viel geringere Zahl von Jahren verflossen seien. Deshalb hat nach dem Vorgange von Piscator, Jakob Cappellus u. a. Usher (Ann. V. T. beim Jahr 3327) vorgeschlagen, die nach Esr. 4, 2 unter Esarhaddon geschehene Verpflanzung assyrischer Unterthanen in das nun leere Gebiet von Ephraim (2 Kön. 17, 24) als den Endpunkt des 65jährigen Zeitraums anzunehmen. Diese Thatsache, welche allerdings als die Besiegelung der Vernichtung Ephraims nach der Seite seiner staatlichen Existenz betrachtet werden kann, muß in die Zeit Manasse's und kann mit der Wegführung dieses Königs, welche nach der Annahme der jüdischen Chronologie im Seder Olam S. 67 im 22. Jahre seiner Regierung stattfand, zusammenfallen. So kämen freilich die 65 Jahre heraus:

14 Jahre des Achas,
29 „ „ Hiskia,
22 „ „ Manasse
65 Jahre.

Diese Berechnung beruht freilich nicht auf sicheren Daten, aber sie ist doch möglich und wir können uns vorläufig dabei beruhigen und sagen: wenn der Prophet die 65 Jahre so gemeint hat, so ist kein Widerspruch mit V. 16 vorhanden und תֵּעָזֵב V. 16 ist nicht im absoluten Sinne zu nehmen. Und der Trost, welcher für Achas selbst in der erst nach 65 Jahren zu erwartenden Zertrümmerung Ephraims liegt, ist der, daß er sich sagen konnte: ein einmal dem Verderben unwiderruflich, wenn auch nicht in ganz naher Frist, geweihter Staat ist nicht zu fürchten. Was aber die bestimmten Zahlangaben betrifft, so hat schon Tholuck (D. Proph. u. ihre Weiß. 1861, S. 116 ff.) das Vorkommen solcher im A. T. nachgewiesen (Jes. 16, 14; 21, 16; 20, 3; 38, 5; vgl. Ez. 4, 5 ff.; 24, 1 ff. u. a.). Wie man auch über den Grund der Sache denken mag, das Faktum selbst kann nicht geleugnet werden, und ich begreife nicht, wie Diestel (in Knobels Komm. 4. Aufl. S. 66) diese Thatsächlichkeit, auf die hier alles ankommt, bestreiten konnte. Wenn wir uns nun auch die Worte V. 8b ihrem Inhalte nach gefallen lassen wollen, so bleibt doch ihre Stellung immerhin sehr auffallend. Warum stehen die Worte nicht nach 9a? Und wie soll man das ו im Anfang von V. 9 fassen? Ist es jenes parataktische Wav, welches erst durch den Zusammenhang seine nähere Bestimmung erhält? Und welches ist dann diese nähere Bestimmung? Sollen wir es uns kausal denken, was grammatisch wohl möglich wäre (vgl. 1 Mos. 24, 56; 5 Mos. 17, 16; Ps. 7, 10 u. a.; m. Gr. §. 110, 1, e; Ew. §. 353, a; Ges. §. 155, 1, c)? Oder sollen wir es mit Chrysostomus und Calvin, denen Tholuck beistimmt (a. a. O. S. 121), im Sinne von νῦν oder interea nehmen? Mögen wir für das eine oder das andere uns entscheiden, keines will recht befriedigen. Am angemessensten schiene mir noch die Annahme, daß wir die Worte als eine Probe des orakelmäßigen Lapidarstils aufzufassen und deshalb nicht eine grammatisch korrekte Konstruktion zu erwarten haben. Stünden die streitigen Worte nach 9b, wohin sie schon Lowth versetzt hat, so wäre freilich die Satzfügung richtiger, aber die Konstruktion wäre monoton. Das viermal unmittelbar sich folgende ראשׁ würde übel klingen. Durch die Zwischensetzung von V. 8b wird dieser Uebelstand vermieden. Es verbindet sich so Mannigfaltigkeit mit dem Ebenmaße. Und so wollen wir denn, ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, doch die Möglichkeit des jesajanischen Ursprungs, gegen den sprachlich nichts einzuwenden ist (vgl. Thol. a. a. O. und Ewald), anerkennen. Beispiele der Konstruktion ובעוד ששים ו׳ 1 Mos. 40, 13. 19; Jos. 1, 11; 2 Sam. 12, 22; Jes. 21, 16; Jer. 28, 3. 11; Am. 4, 7. — יֵחַת ist Imperf. Kal von חָתַת fractus est (Olsh. §. 243, b; Jes. 30, 31; 31, 4; 51, 6 u. ö.). מֵעַם = מִהְיוֹת עָם. Vgl. Kap. 17, 1; 23, 1; 62, 10; m. Gr. §. 106, 6. — Damit Juda des Segens dieser Verheißung theilhaftig werden könne, muß es selbst eine Bedingung erfüllen, die Bedingung nämlich, von welcher die segensreiche Erfüllung aller Verheißungen abhängt: es muß glauben. Glaubt es nicht, wie dies leider der Fall war, so wird es selbst nicht fortbestehen. Niph. נֶאֱמַן ist firmum, stabilem, perennem esse (Kap. 22, 23, 25; 33, 16; 49, 7; 55, 3; 60, 4). כִּי steht pleonastisch, aber ausdrucksvoll und ist von einem ideellen verbum dicendi abhängig zu denken (4 Mos. 22, 29. 33; Ps. 128, 4; m. Gr. §. 109, 1, a).

b. Jesaja im Schooße der königlichen Familie ein Zeichen gebend durch die Verkündigung des Jungfrauensohns, des Immanuel.

Kap. 7, 10—25.

Und Jehova redete weiter zu Achas also: *Fordere dir ein Zeichen von Jehova, deinem 10 11
Gott, aus der Tiefe fordere oder von der Höhe droben. *Und Achas sprach: Ich will keines 12

13 fordern, auf daß ich Jehova nicht versuche. *Und er sprach: Höret doch, Haus Davids! Ist
14 es euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet? *Darum wird
Jehova selbst euch ein Zeichen geben. Siehe, die Dirne ist schwanger und wird einen
15 Sohn gebären, und sie wird seinen Namen nennen Immanuel. *Butter und Honig wird er
16 essen, wenn er wissen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen. *Denn bevor der
Knabe wissen wird Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird verlassen sein das Land,
17 vor dessen zwei Königen du dich fürchtest. *Bringen wird Jehova über dich und über dein
Volk und über das Haus deines Vaters Tage, dergleichen nicht gekommen sind seit dem Tage,
18 da Ephraim von Juda gewichen ist: den König von Assur. *Und soll geschehen: an jenem
Tage wird Jehova pfeifen der Mücke, die am Ende der Ströme Egyptens, und der Biene, die
19 im Lande Assur ist. *Und sie werden kommen und sich niederlassen allesammt auf den Bächen
der Schluchten und in den Ritzen der Felsen und auf allen Dornbüschen und allen Triften.
20 *An jenem Tage wird der Herr durch das gemiethete Scheermesser jenseits des Stromes, durch
den König von Assur, abscheeren das Haupt und die Haare der Beine; und auch den Bart
21 wird er wegnehmen. *Und wird geschehen an jenem Tage: ein Mann wird aufziehen von
22 Rindvieh ein Kalb und zwei Schafe. *Und wird geschehen: von der vielen Milch, die er ge=
winnt, wird er Butter essen. Denn Butter und Honig wird essen alles, was übrig bleibt
23 inmitten des Landes. *Und wird geschehen an jenem Tage: es wird jeglicher Ort, an dem
tausend Weinstöcke stehen um tausend Silberlinge, — zu Dornen und Disteln wird er werden.
24 *Mit Pfeil und Bogen wird man dahin kommen, denn Dorn und Distel wird das ganze Land
25 sein. *Und alle Berge, die mit der Hacke behackt werden, nicht wird man dahin kommen aus
Furcht vor Dornen und Disteln, und wird werden zum Weideplatz der Stiere und zum Tum=
melplatz der Schafe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nicht sofort an derselben Stelle, wo die vorhergehende Unterredung stattfand (V. 3b), sondern etwas später im Hause des Königs richtete Jesaja von neuem das Wort an diesen letzteren, indem er ihn im Auftrage Jehova's aufforderte, ein Zeichen zu verlangen, und zwar stehe es ihm frei, das Zeichen aus jeder beliebigen Sphäre zu wählen. Er dürfe aus der Höhe oder aus der Tiefe ein Zeichen fordern (V. 10 und 11). Achas aber antwortete, er wolle kein Zeichen fordern, um den Herrn nicht zu versuchen (V. 12). Auf diese heuchlerische Rede, welche eine Beleidigung Jehova's involvirte (V. 13), erklärt nun der Prophet dem Könige: Gut, so soll dir ein Zeichen gegeben werden. Diese Dirne ist schwanger (er muß dabei auf eine Tochter des königlichen Hauses hingewiesen haben) und wird einen Sohn gebären, den wird sie nennen Immanuel (V. 14). Wenn der Knabe so weit sein wird, daß er Gutes und Böses unterscheiden kann, wird das Land in einem so glücklichen Zustand sich befinden, daß der Knabe Butter und Honig wird essen können (V. 15). Denn bevor der Knabe jene Entwickelungsstufe wird erreicht haben, wird das Gebiet, vor dessen zwei Königen du dich jetzt fürchtest, ein verlassenes und verödetes Land sein (V. 16). Aber das wird nur ein vorübergehender, kurzer Zustand des Glückes und der Freude sein. Denn von eben der Seite her, nach welcher du dich jetzt mit Verschmähung der von Jehova dir gebotenen Hülfe wendest, von Assur nämlich droht dir und dem Lande so schweres Unheil, daß niemals noch seit der Trennung zwischen Israel und Juda dergleichen über das Land gekommen ist (V. 17). Es wird nämlich der Herr gleichsam der Mücke aus Egypten und der Biene aus Assyrien pfeifen (V. 18), und dieselben werden sich in alles erfüllenden Schwärmen auf dem Lande niederlassen (V. 19). Da wird der Herr Assur gleichsam als Scheermesser brauchen und mit demselben alle Haare am ganzen Körper abscheeren, also das ganze Land kahl, wüste und leer machen (V. 20). Da wird nun überall im Lande Gras wachsen, so daß ein Mann, der nur noch ein Kalb und zwei Schafe hat, Butter essen wird, so viel Milch steht ihm infolge des reichen Graswuchses zu Gebote. Und so wird's im allgemeinen gehen: alle im Lande übrigen werden Butter und Honig essen aus dem angedeuteten Grunde (V. 21 u. 22). Da wird denn ein Weinberg, auf dem jetzt Weinstöcke im Werthe von 1000 Silberlingen stehen, zu einem mit Dornen und Disteln bewachsenen Felde werden (V. 23), so daß, wer sich hineinwagt, Pfeil und Bogen zu seiner Vertheidigung gegen die wilden Thiere wird mitnehmen müssen. Denn das ganze Land wird von Disteln überwuchert sein (V. 24), und alle Berge, welche jetzt sorgfältig kultivirt werden, werden durch Dornen und Disteln für die Menschen unzugänglich werden, sie werden nur noch ein Weide= und Tummelplatz für das Vieh sein (V. 25).

2. **Und Jehova — versuche.** V. 10—12. Daß Jesaja diese Worte nicht an dem V. 3 genannten Orte, sondern später — wenngleich nur kurz darnach — wahrscheinlich im Hause des Königs gesprochen hat, scheint mir schon durch das וַיּוֹסֶף י׳ (der Ausdruck außer hier nur noch Kap. 8, 5) angedeutet zu werden, sofern diese Formel überflüssig erscheint, wenn das V. 10 ff. Berichtete nur die

Fortsetzung der V. 4 begonnenen Rede war. Noch bestimmter aber scheint mir dies hervorzugehen aus dem שִׁמְעוּ בֵּית דָוִד V. 13 und aus הָעַלְמָה V. 14, wovon nachher. Indem Jesaja sagt: „Jehova fuhr fort zu reden“, stellt er sich selbst ganz in den Hintergrund. Er hebt nur den eigentlichen auctor orationis hervor, wie er ja auch V. 3 ff. nur das Reden Jehova's zu ihm d. h. die Ertheilung des Auftrags berichtet, den Vollzug aber, der sein, des Menschen, Werk war, als selbstverständlich erfolgt ganz übergeht. Obgleich Achas ein Abtrünniger war, läßt doch die göttliche Liebe ihrerseits ihn nicht los. Der Herr sagt noch zu ihm: ich bin dein Gott. De jure ist er es, wenngleich de facto nicht mehr. „Vielleicht, sagt Delitzsch, daß die heilige Liebe, in welcher dieses אֱלֹהֶיךָ brennt, in seinem finsteren Herzen zündet; vielleicht daß er sich auf die Bundesverheißungen und Bundespflichten besinnt, die dieses אֱלֹהֶיךָ ihm ins Gedächtniß ruft“. Weil nun also Jehova den Achas noch immer liebt, so sucht er ihn zu sich zurückzuführen, indem er ihm auf halbem Wege entgegenkommt und die Hand reicht, um ihm die Umkehr so leicht als möglich zu machen. Der Herr fordert nämlich keinen unbedingten Glauben, sondern er gestattet Achas, seinen Glauben an eine beliebig zu stellende Bedingung zu knüpfen. Erfüllt Jehova diese Bedingung, so ist dies die Bürgschaft dafür, oder das Zeichen, daß Jehova Glauben verdient, daß er also der Gott ist, als welchen er sich kund gibt. Ein solches zu Bürgschaft und Unterpfand dienendes Zeichen besteht immer in einer Thatsache, welche eine logische Schlußfolgerung gestattet, entweder von einer (absolut oder relativ) vorhandenen Wirkung auf eine analoge andere noch zukünftige (wer A konnte oder können wird, wird auch B können: Richt. 6, 17. 36 ff.; 1 Sam. 2, 34; 10, 2 ff.; 2 Kön. 20, 8 ff.; Jer. 44, 29 f.), oder von einer noch zukünftigen Wirkung rückwärts auf eine bereits vorhandene (wer A können wird, der hat auch B gekonnt: 2 Mos. 3, 12), oder von der offenbaren Wirkung auf die verborgene Ursache (A kann nur die Wirkung von B sein, wo also A ist, da muß auch B, wenn auch äußerlich nicht vernehmbar, vorhanden sein: 2 Mos. 8, 19). Was die Form betrifft, so kann das Zeichen von Gott geradezu gegeben (1 Sam. 2, 34), oder vom Menschen im allgemeinen (Richt. 6, 17) oder im besonderen (Richt. 6, 36 ff.) erbeten, oder vom Menschen unter Voraussetzung der göttlichen Zustimmung erwählt sein (1 Sam. 14, 10), oder endlich, wie hier, es kann dem Menschen die Wahl eines beliebigen Zeichens freigestellt werden. Letztere Form findet sich außer u. St. nicht mehr. Man kann getrost sagen: daß Jesaja dem Achas freistellt, ein Wunderzeichen zu fordern, ist selbst ein Zeichen. Es ist ein Zeugniß dafür, daß er des wahrhaftigen, lebendigen und allmächtigen Gottes Diener ist, daß es also einen solchen Gott gibt, der Wunder nicht nur thun kann, sondern auch unter Umständen thun will. Hat Jesaja dem Achas diese Wahl gestattet, ohne daß er die Macht hatte, das Versprochene zu leisten, so war er entweder ein Betrüger oder ein verrückter Schwärmer. Im Namen der Wissenschaft mögen nun die rationalistischen Erklärer aufgefordert sein, nachzuweisen, daß Jesaja ein Betrüger oder ein Schwärmer gewesen sei. Die Worte הַעְמֵק וגו' V. 11 lassen eine mehrfache Erklärung zu. Zwar die Deutung müssen wir von vornherein ausschließen, welche שְׁאָלָה (mit dem Tone auf ultima) liest und dies Wort in substantivischer Bedeutung nimmt. Denn die Bitte heißt שְׁאֵלָה, und zur Annahme, daß die Masoreten falsch punktirt hätten, liegt kein Grund vor. Die Erklärung, welche שְׁאָלָה als Pausalform für שְׁאֹלָה (1 Mos. 37, 35; 42, 38; 44, 29. 31; 4 Mos. 16, 30. 33; Ezech. 31, 15 ff.) nimmt, ist sehr alt (Septuag., Vulg., Pesch., Arabs haben sie) und empfiehlt sich dem Sinne nach sehr. Denn wenn es heißt: „tief hinabgehend zur Hölle oder hoch hinauf steigend zur Höhe“, so entsprechen sich die beiden Glieder in Bezug auf Sinn und Wortklang vortrefflich. Aber שְׁאָלָה als Pausalform für שְׁאֹלָה zu nehmen, ist mißlich. Denn die von Ewald §. 93, a, 3 angeführten Beispiele beruhen sämmtlich darauf, daß eine neben der Form mit o wirklich vorhandene oder mögliche Form mit a für die Pause dem Gesetz der variatio zuliebe gewählt wurde. Denn davon, daß o in a in pausa umlaute, kann keine Rede sein. Wir werden also שְׁאָלָה als Imperativ (vgl. רְגָזָה Jes. 32, 11; סְלָחָה, שְׁמָעָה Dan. 9, 19; סְעָדָה 1 Kön. 13, 7; Olshausen §. 234, S. 490) zu nehmen haben. Dann sind הַעְמֵק (Kap. 29, 15; 30, 33; 31, 7) und הַגְבֵּהַ (Ps. 113, 5) Inff. abs. mit gerundivischer Bedeutung (m. Gr. §. 93, d): tiefgehend bitte oder hoch emporsteigend. Jedenfalls stellt es der Prophet dem Achas anheim, aus welchem Theile des Universums er ein Wunder fordern wolle. Die Antwort des Achas ist eine heuchlerische. Er thut, als wenn er noch an Jehova glaube und nur aus Scheu, den Schein des Gottversuchens (vgl. 5 Mos. 6, 16) auf sich zu laden, das gemachte Anerbieten ablehne (ולא־אנסה parataktische Konstruktion vgl. m. Gr. §. 109, 2). Aber Achas hatte damals offenbar schon seine eigenen Plane gefaßt. Er war bereits entschlossen, den Göttern und Königen von Syrien und Ephraim nicht Jehova, den Gott Juda's, sondern die Götter und den König von Assur entgegenzustellen.

3. **Und er sprach — Immanuel.** V. 13—14. Drechsler bemerkt, es sei auffallend, daß in unserem Kapitel so oft von dem Hause Davids die Rede sei (V. 2. 13. 17). Ich möchte vielmehr darauf aufmerksam machen, daß der Prophet, nachdem er die erste tröstliche Verkündigung (V. 4—9) und die Aufforderung, sich ein Zeichen zu wählen, an Achas gerichtet hatte, jetzt seine unwillige Rede V. 13 ff. an das „Haus Davids“ richtet. — Es scheint mir, daß schon in dieser Form der Anrede, verbunden mit dem ויוסף V. 10, eine Hindeutung darauf liegt, daß der Prophet nicht mehr an der V. 3 bezeichneten Stelle, sondern im Hause Davids, d. h. im könig-

lichen Palaste und vor der königlichen Familie diese Worte gesprochen und daß der Inhalt seiner Rede das Haus Davids als Familie (nicht blos als Repräsentation der Landesherrschaft) sehr nahe berührt habe. Die Konstruktion הַמְעַט מִכֶּם bedeutet ursprünglich: ist es von euch (von eurem Standpunkt) aus ein Geringes? Das darauf folgende כִּי hat kausalen Sinn: weil ihr meinen Gott beleidigt, so sieht man, daß Menschen beleidigen euerm Uebermuth eine Kleinigkeit, eine ungenügende Befriedigung ist. Vgl. m. Gr. §. 75, 4; §. 111, 3; 4 Mos. 16, 9; Hiob 15, 11; Ezech. 34, 18. — הלאה entspricht genau dem französischen ennuyer, welches zunächst allerdings das Mißbehagen bezeichnet, welches man empfindet über etwas, das zu lange währt, dann aber auch jedes Mißbehagen. Achas hatte allerdings ohne Zweifel oft genug menschliche Geduld auf die Probe gestellt. Das הלאות אנשים scheint aber darauf hinzudeuten, daß in Achas' Weigerung auch eine Beleidigung des Propheten lag. Denn diese Weigerung konnte als die indirekte Abweisung einer thörichten Anmaßung von Seiten Jesaja's betrachtet werden. Dennoch ist ohne Zweifel dem Propheten die Beleidigung seines Gottes die Hauptsache. Man beachte wohl, daß er mit diesem אֱלֹהָי das אֱלֹהֶיךָ V. 10 gewissermaßen retraktirt. Er gibt durch dies eine Wort dem Achas zu verstehen, daß er durch seinen Unglauben sich selbst von der Theilnahme am Herrn ausschließe. Dieses Unmuths voll erklärt nun der Prophet dem Hause Davids: weil ihr kein Zeichen verlanget wollet, so soll euch eines gegeben werden. Es ist unbegreiflich, wie Hengstenberg (Christol. II, S. 52) sagen kann: „Auf Achas war ferner keine Rücksicht zu nehmen; es galt aber, die Gottesfürchtigen im Vertrauen auf den Herrn und in der Hoffnung auf ihn zu stärken". Dadurch bereitet man freilich einer Erklärung die Grundlage, welche eine Thatsache als אוֹת statuirt, die doch nimmermehr für Achas ein אות sein konnte, weil sie sich sieben Jahrhunderte später zugetragen hat. Das nachdrucksvolle הוּא nach אדני weist auf das bestimmteste darauf hin, daß der Prophet sagen will: du willst kein Zeichen verlangen, so gibt Er der Herr ohne deinen Willen dir eines, d. h. du mußt ein Zeichen aus seiner Hand annehmen, du magst wollen oder nicht. Was ist das für eine Exegese, die einen so wichtigen und im Texte so klar ausgedrückten Punkt übersehen kann! Das Zeichen muß also ein solches sein, welches Achas wahrnehmen konnte, und jede Deutung, welche dieser Forderung nicht gerecht wird, muß von vornherein als verfehlt betrachtet werden. Ferner aber ist klar, daß das Zeichen, welches Achas wider seinen Willen annehmen muß, von einer ihm unangenehmen Beschaffenheit muß gewesen sein. Dies geht mit Bestimmtheit aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle hervor. Der Unglaube, der Abfall, die Heuchelei des Achas soll gezüchtigt werden. Hätte er des Herrn Anerbieten angenommen, so hätte er sich ein Zeichen auswählen können nach seinem Gefallen und aus jeder beliebigen Sphäre. Weil er aber das Anerbieten frevelhafter Weise ablehnte, so muß er sich zur Strafe ein Zeichen gefallen lassen, das auf einem sehr heiklen Gebiete sich bewegen und in einer für ihn sehr unangenehmen Thatsache bestehen wird. Nehmen wir nun noch hinzu, daß der Prophet, wie sich uns aus dem וַיּוֹסֶף V. 10 und aus der Anrede בית דוד V. 13 ergeben hat, diese Worte im königlichen Palaste und vor der königlichen Familie gesprochen hat, so gewinnen wir einen dreifachen wichtigen Kanon für die Erklärung der Stelle: das Zeichen muß ein für Achas 1) erkennbares, 2) unangenehmes, strafendes, 3) seine ganze Familie betreffendes gewesen sein. הִנֵּה העלמה הרה וגו'. הִנֵּה steht hier mit großem Nachdruck: „Es stehet gleich allhie, als hebet der Prophet seine Hand auf, winket aller Welt, sie soll still sein und Achtung geben auf das hauptgroße Wunder, davon er jetzt will predigen" (Förster). Was die Bedeutung des Wortes עַלְמָה betrifft, so kann als ausgemacht gelten, daß es direkt und im eigentlichen Sinn nie ein verheirathetes Weib bezeichnen kann. Es könnte wohl allenfalls eine junge Ehefrau von einem, der vorzugsweise ihre Jugend, ihr jugendliches Aussehen betonen wollte, עַלְמָה genannt werden, wie Rut (Kap. 2, 5. 6) als junges Weib, obwohl Witwe, נַעֲרָה genannt wird. Aber in der That kommt eine solche Ausdrucksweise im A. T. nie vor. Auf der andern Seite heißt auch nie eine Jungfrau als solche (d. h. als virgo illibata) עַלְמָה. Denn das eigentliche Wort für die unverletzte Jungfrau ist בְּתוּלָה (1 Mos. 24, 16; 3 Mos. 21, 3. 13. 14; 5 Mos. 22, 14. 19. 20; Richt. 19, 24; 2 Sam. 13, 2. 18), und die Jungfrauschaft (resp. das Zeichen der Jungfrauschaft) heißt בְּתוּלִים (5 Mos. 22, 15. 17; Richt. 11, 37 f.; Ezech. 23, 3. 8). עַלְמָה ist Femin. von עֶלֶם (1 Sam. 17, 56; 20, 22) und hat mit עָלַם, verbergen, nichts zu thun. עֶלֶם aber ist von einer radix עָלַם, verwandt mit עוּל (trans. sugere, potare, intr. redundare, succulentum, vegetum esse) abzuleiten. Letzgenanntes עָלַם findet sich im Hebräischen nur in den Worten עֶלֶם, עַלְמָה, עֲלֻמִים (aetas juvenilis von Frauen Jes. 54, 4, von Männern Ps. 89, 46; Hiob 20, 11; 33, 25), häufiger in den Dialekten, wo es die Bedeutungen des Fett-, Dick-, Stark-, Reif-, Mannbarwerdens hat. עַלְמָה kommt (abgesehen von dem musikalischen Terminus עֲלָמוֹת Ps. 46, 1; 1 Chron. 15, 20) an 6 Stellen vor: 1 Mos. 24, 43; 2 Mos. 2, 8; Spr. 30, 19; Ps. 68, 26; Hohel. 1, 3; 6, 8. Unter diesen Stellen ist keine, in der man die Bedeutung „virgo illibata" oder „conjux" nachweisen könnte. Insbesondere sieht man aus Hohel. 6, 8, daß die dritte Klasse der Insassinnen des Salomonischen Harems die עֲלָמוֹת umfaßt. Sollte Jungfräulichkeit deren Charakteristikum gewesen sein? — Spr. 30, 19 ist schwierig. Aber hätte der Verf. von der Unmöglichkeit reden wollen, die Verletzung der Jungfrauschaft in sicherer Weise zu erkennen, wie Drechsler meint, warum

brauchte er nicht das Wort בְּתוּלָה? Nach allem diesen scheint mir gewiß, daß jede בְּתוּלָה zwar eine עַלְמָה, aber nicht jede עַלְמָה eine בְּתוּלָה ist. Wie עֲלוּמִים die Zeit der Jugendkraft überhaupt ist, und vom Manne ebensogut wie vom Weibe gebraucht wird (בְּתוּלִים könnte man nicht vom Manne sagen), so ist עַלְמָה das noch junge, frische, aber unverheirathete Mädchen, ohne Rücksicht darauf, ob sie noch Jungfrau im eigentlichen Sinne ist, oder nicht. — Wer ist nun aber הָעַלְמָה a. u. St.? Auf wen deutet der bestimmte Artikel hin? Wir werden von vornherein alle die Erklärungen ausschließen müssen, nach welchen die Alma eine rein ideale, sei es nun der Gegenwart oder Zukunft angehörige Persönlichkeit sein soll. Was war es denn für ein אוֹת für Achas, wenn der Prophet im Geiste in ferner Zukunft eine Jungfrau sah, die den Messias gebar, auch wenn vermöge einer idealen Antizipation das wunderbare Kind, welches gleichsam die Seele des Volkslebens bildete, als Repräsentant der Mitlebenden (d. h. der Zeitgenossen des Achas) gefaßt wird (Hengstenberg)? Oder wenn vermöge bildlicher Auffassung die Alma Israel bedeuten soll, aus welchem ein Volk des Heils erstehen werde, welches, nachdem es die Folgen des gegenwärtigen Unverstandes getragen, verstehen werde das Gute dem Schlechten vorzuziehen (v. Hofmann)? Oder wenn man mit W. Schultz (Professor in Breslau, St. u. Krit. 1861, Heft IV.) vermöge einer Zusammenfassung des Messias und seiner Gebärerin mit deren typischen Anbahnungen unter der Alma „die des Königs und seines Zuthuns entbehrenden Stillen im Lande“ versteht? Auch wenn man mit Küper (die Proph. d. A. B. übersichtl. dargestellt, Leipzig 1870, S. 216) zwar zugesteht, daß עלמה an sich nicht nothwendig eine virgo illibata bedeute, doch aber auf den jungfräulichen Stand der Gebärerin einen besonderen Nachdruck legt, indem man denselben aus dem Namen Immanuel ableitet, weil dadurch die Frömmigkeit der Mutter bewiesen werde, — und wenn man nun eben in dieser Jungfräulichkeit das für Achas Drohende erkennt, weil daraus hervorgehe, daß Immanuel ohne Zuthun eines Davididen werde geboren werden, — ist damit nicht auch die von uns aufgestellte unerläßliche Forderung beseitigt? Denn Achas konnte unmöglich aus den Worten des Propheten die Jungfräulichkeit der Gebärerin entnehmen. Etwas Bedrohliches liegt auch nicht in der Verheißung, daß der Messias ohne Mannes Zuthun als Sohn Gottes im Sinne von Luk. 1, 35 aus dem Geschlechte Davids werde geboren werden, vielmehr die höchste Ehre. Auch der neueste Erklärungsversuch von Ed. Engelhardt (Zeitschr. f. Luth. Theol. u. K. 1872, Heft IV.) befriedigt nicht. „Das Haus Davids kann ja nicht zu Grunde gehen, ehe der verheißene Retter aus ihm hervorgeht. Die Mutter muß also noch erscheinen, welche ihn gebiert, und diese vom Wort der Weißagung bestimmte Mutter ist es, welche der Prophet hier meint (a. a. O. S. 627)“. Wie läßt sich denn erweisen, daß הָעַלְמָה ein stehender Ausdruck für die Messias-Mutter geworden sei? Und wo liegt denn das Strafende? Wo steht denn im Texte, daß das Haus David, nachdem die Messias-Mutter geboren, zu Grunde gehen werde? Und wie ist dies überhaupt denkbar? Um das auszudrücken, was nach Engelhardt die Meinung des Propheten sein soll, müßten die Worte vielmehr lauten: die Alma hat noch nicht geboren. Was wäre aber das für ein Zeichen? — Andere huldigen einer idealen Auffassung der Stelle in dem Sinne, daß sie die Geburt eines Sohnes von der Alma zur angedeuteten Zeit als Idee, als Möglichkeit annehmen, indem sie dabei von der Verwirklichung dieser Idee ganz absehen („empfinge eine Jungfrau diesen Augenblick einen Knaben zum Sinnbild seines Vaterlandes, die Mutter würde ihren Säugling nennen können, wie das Land um jene Zeit sagen müßte: Gott war mit uns“ Eichhorn, vgl. J. D. Michaelis, Paulus, Stähelin u. a.). Die Willkür dieser Erklärung springt in die Augen: der Prophet redet nicht hypothetisch, sondern ganz kategorisch. Das Zeichen würde ebensowenig wahrnehmbar als drohend sein. Andere (Rosenmüller, Ewald, Bertheau) finden den Schlüssel zur Erklärung in der Annahme, daß Jesaja in dem zu gebärenden Kinde den Messias selbst gesehen habe, daß wir mithin hier eine irrthümliche Hoffnung und eine unerfüllt gebliebene Weißagung vor uns hätten. Aber es ist doch ganz undenkbar, daß der Prophet, der von seinem Sohne Schearjaschub begleitet war, die Erfüllung der in diesem Namen liegenden Weißagung in so kurzer Frist sollte erwartet haben. Erst mußte das Volk zum שְׁאָר geworden sein. Im vorherg. Kapitel fragt der Prophet den Herrn, wie lange die dort in Aussicht gestellte Verstockung des Volkes dauern solle (עַד מָתַי V. 11). Und darauf wird ihm geantwortet: „Bis daß Städte wüste sind ohne Bewohner und Häuser ohne Menschen und das Land verwüstet werde zur Einöde. Und Jehova wird die Menschen ferne rücken und groß wird die Verödung sein inmitten des Landes. Aber es wird noch ein Zehntheil darinnen sein, das wird wiederum verbrennen wie die Terebinthe und wie die Eiche, bei denen beim Fällen ein Stock bleibt; heiliger Same ist ihr Stock“. Ist es nun denkbar, daß Jesaja vom Messias erwartete, er werde alle Stadien der Verwüstung und des Exils mit dem Volke persönlich durchmachen, bevor er an der Spitze des heimkehrenden Restes das Reich wieder aufrichten werde? Wenn die Alma ihren Sohn Immanuel nennt, so liegt darin nicht nothwendig, daß er Immanuel sei. Es kann dadurch nur angezeigt werden, daß er den Immanuel bedeute. Und so ist auch Kap. 8, 8 das Land Immanuels nicht das Land des gegenwärtigen, sondern des zukünftigen Immanuel, der allein des Landes wahrer Herr und Gebieter ist. Kap. 8, 10 vollends, wo עִמָּנוּ אֵל getrennt, als zwei Worte, geschrieben ist, kann nur eine Anspielung auf den Namen Immanuel erkannt werden. Uebrigens wenn Jesaja in

dem Knaben Immanuel den Messias selbst sah, dann mußte doch wohl seine Mutter die legitime Ehefrau eines Gliedes der davidischen Familie sein. Aber daß עַלְמָה so allein und ohne nähere Bestimmung eine Ehefrau bezeichnen könne, ist undenkbar. — Die alt-jüdische Erklärung, nach welcher die Alma die Mutter des Hiskia, jene Abi, Tochter Sacharja's (2 Kön. 18, 2), gewesen sein soll, ist seit Hieronymus schon als unmöglich dargethan, da Hiskia zur Zeit, als Jesaja diese Worte sprach, schon 9 Jahre alt gewesen sein muß. Die spätere jüdische Erklärung, welcher sich Faustus Socin, Joh. Crell (Socinianer), Grotius (der in der Schrift de ver. religionis christ. noch die orthodoxe Ansicht vorgetragen hatte, dann aber, durch Crell's Einfluß bewogen, zu dessen Ansicht überging), Joh. Ludwig von Wolzogen (gleichfalls Socinianer), Joh. Ernst Faber (in den Anmm. zu Harmar's Beobachtungen über den Orient rc. I, S. 281), Gesenius, Hitzig, Hendewerk, Knobel u. a. angeschlossen haben, nach welcher die Alma die Frau des Propheten selbst und zwar entweder die ältere, die Mutter des Schearjaschub, oder eine jüngere, damals nur noch mit ihm verlobte, gewesen sein soll, scheitert an der Unmöglichkeit, den Ausdruck הַעַלְמָה ohne alle nähere Bezeichnung und ohne die leiseste Andeutung ihrer Gegenwart auf die Frau oder Verlobte des Propheten zu beziehen. Zudem, wie käme die Familie des Propheten dazu, daß aus ihr der Immanuel sollte geboren werden? Sollten die dem David gegebenen Verheißungen auf Jesaja übergehen? Kimchi und Abarbanel modifiziren diese Ansicht dahin, daß sie sagen, unter der Alma sei eine Gattin des Achas zu verstehen. Da würde aber der Prophet dem Könige zwar etwas Verborgenes, aber nichts Schlimmes, vielmehr etwas sehr Freudiges verkündigt haben. — Wieder andere verstehen unter der Alma eine nicht näher bestimmte Jungfrau, welche an dem Orte des Gespräches gegenwärtig gewesen sei und auf welche der Prophet mit dem Finger hingedeutet habe. — So schon Castalio, der unter der Alma eine „puella quaedam jam praegnans“ versteht. Der Mainzer Professor Joh. Lor. Isenbiehl, der durch seine Schrift „Neuer Versuch über die Weißagung vom Emmanuel, 1778“ eine große Bewegung hervorgerufen und sich selbst langjähriges Gefängniß zugezogen hat, versteht unter der Alma eine bei der Unterredung am obern Teiche anwesende noch jungfräuliche Person, welche empfangen und einen Sohn gebären werde. Vgl. die Gutachten der theologischen Fakultäten in Mainz, Trier, Heidelberg und Straßburg und das, Isenbiehl günstige, der Salzburger Fakultät. Dann „katholische Betrachtungen“ über diese Censuren, Frankfurt und Leipzig 1778. Gespräch zwischen Isenbiehl und Jung, 1778. Kathol. Reflexionen über die Trierer Beurtheilung, Berlin, Halle und Leipzig, 1779. Franc. Christoph. de et in Zwerger vindiciae vatic. Jes. 7, 14 de Emmanuele, Freiburg im Breisgau 1779. — Auch Steudel (Tüb. Programm 1815) faßt die Stelle wie Isenbiehl. Umbreit im Komm. modifizirt diese Ansicht dahin, daß er sagt, Jesaja sei zwar durch eine wirkliche, in der Umgebung erblickte Jungfrau zu diesem Ausdrucke der Hoffnung angeregt worden, die Schwangerschaft der Jungfrau aber und die Geburt eines Sohnes sei nicht als wirkliches Faktum anzunehmen. Gegen diese Ansicht spricht, daß sie das Drohende des Zeichens nicht in der rechten Weise bestimmt und daß sie den Immanuel nicht aus dem davidischen Geschlechte hervorgehen läßt. Herm. Schultz, alttestamentl. Theol. II, S. 244, läßt unentschieden, ob die Alma noch Jungfrau oder bereits gesegneten Leibes war, wiewohl ihm letzteres wahrscheinlicher ist. Jedenfalls war sie keine Königstochter, sondern eine Tochter des Volks. Durch das vom Schicksal ihres Kindes Gesagte soll dem Volke die Bürgschaft gegeben werden, daß die gegenwärtige Noth rasch vorübergehen, aber schwere Zeiten gerade durch den vermeintlichen Freund im Gefolge haben werde. Der Name des Kindes aber soll verbürgen, daß über allem diesem Leiden die ewige Zukunft Israels und sein Heil schweben. — Ich meines Theils glaube, daß es Pflicht des Exegeten ist, von Matth. 1, 23 bei der Erklärung unserer Stelle in erster Linie ganz abzusehen. Wir haben nur zu fragen: was hat Jesaja nach Maßgabe des Wortlautes und des Zusammenhanges in jenem Momente sagen wollen und wirklich gesagt? Inwiefern sein damals gesprochenes Wort eine Weißagung war und mit welchem Rechte Matthäus die Kap. 1, 18 berichtete Thatsache als Erfüllung dieser Weißagung betrachtet, wird sich uns erst in zweiter Linie zeigen. Erinnern wir uns nun noch des oben aufgestellten Kanons, so ergibt sich der Sinn: Siehe die (d. h. diese) Jungfrau (resp. diese noch unverheirathete Tochter des königlichen Hauses) ist schwanger u. s. w. Nach den zornigen Worten des Propheten V. 14 a, die wie finsteres Gewölk aufsteigen, müssen wir ein Zeichen erwarten, das wie Blitz und Donner in das Haus Davids hineinschlägt. Es war ja ohne Zweifel Achas nicht allein der Schuldige. Wenn Josua gesagt hat: „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen“ (Jos. 24, 15), so war bei Achas das Gegentheil der Fall. Warum hätte sonst der Prophet mit solchem Nachdruck nicht den König allein, sondern das ganze Haus angeredet? Und sollte das, was der Prophet Kap. 3, 16 ff. von der Ueppigkeit der Töchter Zions sagt, nicht auch auf die Weiber im Hause des Achas seine Anwendung gefunden haben? So muß denn das ganze Haus mit Schrecken die Schande erleben, daß eine der Prinzessinnen, die gegenwärtig war, vor den Ohren des ganzen Hofes als schwanger bezeichnet wird. Das ist die kühne, kein Ansehen der Person kennende Art, die „Sackgrobheit“ (vgl. luth. Dorf-Kirchenzeitung von Diedrich und Näthjen, 1872, Nr. 6) der Propheten Jehova's, die wissen, daß sie den allmächtigen Gott zum Rückhalt haben. So hat z. B. Jeremia dem Könige Jojakim ins Gesicht gesagt, daß er wie ein todter Esel werde geschleift und hinweggeworfen werden fern von den Thoren Jeru-

salems (Jer. 22, 19). — Daß הנה הע' הרה heißen kann: siehe, die Jungfrau i st schwanger, wird von allen anerkannt. Der Ausdruck kommt außer hier zweimal vor. 1 Mos. 16, 11 spricht der Engel zur Hagar, die bereits schwanger war: הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל. Diese Stelle hat überhaupt mit der unsrigen so viele Aehnlichkeit, daß man annehmen muß, sie habe unserm Propheten vorgeschwebt. Richt. 13, 5. 7 ist es mit Hinblick auf V. 11 wenigstens sehr wahrscheinlich, daß das Weib Manoachs bereits schwanger war. — Die Form קָרָאת ist in der Grundstelle 1 Mos. 16, 11 die zweite Person Fem. An unserer Stelle kann es auch die 3. Person Fem. sein. Denn diese Form findet sich noch 1 Mos. 33, 11; 2 Mos. 5, 16 (?); 3 Mos. 25, 21; 26, 34; 5 Mos. 31, 29; Jer. 13, 19; 44. 23; 2 Kön. 9, 37 (K'tib.); Ps. 118, 23. Man sieht, daß die Form am häufigsten im Pentateuch vorkommt. Außerdem einmal bei Jeremia 13, 19 (denn Kap. 44, 23 ist wörtliches Citat aus 5 Mos. 31, 29) und in dem späten Psalm 118 (2 Kön. 9, 37 waltet wahrscheinlich ein Schreibfehler ob). Bei Jesaja findet sich die Form nur hier. Was den Sinn betrifft, so bleibt derselbe wesentlich derselbe, ob man nun קראת für die zweite oder dritte Person halte. Denn das Wort ist jedenfalls in Gegenwart der Alma gesprochen. Sie vernimmt also selbst, was der Prophet in Betreff der Namengebung verkündigt. Ob dabei zu ihr oder von ihr geredet wird, ist gleichgültig. Man könnte nur fragen, ob וקראת einen Befehl oder eine blos referirende Aussage enthalte. Auch das scheint mir einen wesentlichen Unterschied nicht zu begründen. Denn wenn Gott ohne einen Ausdruck der Mißbilligung sagt, sie w i r d ihn Immanuel nennen, ist das nicht so viel als: sie s o l l ihn so nennen? Sie wäre von selbst auf den Namen Immanuel schwerlich gekommen. Es war kein sonst gebräuchlicher Name. Er findet sich im ganzen Alten Test. nur hier. Es war ein schöner, trostreicher Name. Der Herr würde wohl ganz anders gesprochen haben, wenn ihm der Name mißfallen hätte. Daß dies nicht der Fall war, sehen w i r aus Kap. 8, 8 und 10 mit aller Bestimmtheit. Wenn man nun noch erwägt, daß 1 Mos. 16, 11 קראת auf eine in der zweiten Person Angeredete, an u. St. aber auf eine vorher in der dritten Person Angeredete sich bezieht und daß die 1 Mos. 16, 11 gebrauchte Form bei der Möglichkeit, sie im Sinne der 2. u n d 3. Person zu gebrauchen, leicht den jene Stelle vor Augen habenden Propheten bestimmen konnte, so ist es mir wahrscheinlicher, daß וקראת zu übersetzen sei: „und sie wird nennen", wobei ich ausdrücklich betone, daß dieses göttliche „wird" die ganze Kraft eines „soll" hat. Daß Mütter ihren Kindern die Namen geben, kommt häufig vor: 1 Mos. 1, 25; 19, 37 f.; 29, 32; 30, 6. 8. 11. 13. 18. 20. 24; 35, 18; 1 Sam. 1, 20. Häufig wird auch der Name des zu gebärenden oder geborenen Kindes durch göttlichen Befehl bestimmt: 1 Mos. 16, 11; 17, 19; Hos. 1, 4. 6. 9; 1 Chr. 22, 9; Matth. 1, 21. Hier ergeben sich nun aber gewichtige Zweifel. Ist es denkbar, daß Gott eine Gefallene zum Vorbild der θεοτόκος, und ein Hurenkind zum Vorbild des menschgewordenen Gottessohnes gemacht habe? Zwar die Bedenken, welche man aus der Frömmigkeit der Alma (vgl. z. B. Küper a. a. O.) gegen unsere Ansicht schöpfen könnte, schwinden dadurch, daß wir die Namengebung auf den kundgegebenen göttlichen Willen zurückführen. Denn wenn die Alma nicht aus eigenem Antriebe ihr Kind Immanuel nennt, gibt sie dadurch nicht einen Beweis von Gottesfurcht und Gottvertrauen. Sie that ja nur, was sie ohne dem göttlichen Willen zu trotzen nicht unterlassen konnte. Aber wie ist es denkbar, daß Gott ein K i n d, an dem die Schmach der unehelichen Geburt haftete, das also eine Frucht und immerwährendes Denkmal der Sünde war, ja dessen Mutter unter Umständen nach 5 Mos. 22, 21 der Strafe der Steinigung verfallen sein konnte, wie ist es denkbar, fragen wir, daß Gott ein solches Kind zum Träger und Sinnbild seiner heiligen Heilsgedanken sollte gemacht haben? Wie kann diese Frucht der Sünde den heiligen Namen Immanuel tragen? Entsteht dadurch nicht die gefährliche Vorstellung, daß Gott mit der Sünde es nicht genau nehme, daß er unter Umständen dieselbe sogar als Mittel und Werkzeug zu seinen Plänen sich gefallen lasse? Ich habe darauf Folgendes zu erwidern. Der Prophet ist mit der Zeichnung des geschichtlichen Hintergrundes seiner Weißagungen außerordentlich sparsam. Er deutet nur das Allernothwendigste an. Diese Knappheit ist es eben, welche unsere Stelle so schwierig macht und unter ihr haben alle Auslegungsversuche zu leiden. Denn es ist auch nicht ein einziger, gegen den man nicht einwenden könnte, daß zu seiner vollständigen Begründung und Sicherstellung eigentlich noch die eine oder andere erläuternde oder genauer bestimmende Angabe nöthig wäre. Denn versteht man unter der Alma die Jungfrau Maria, warum wird diese Alma nicht als eine zukünftige genauer bezeichnet? Versteht man darunter das Volk Israel oder einen Theil desselben, warum wird nicht irgendwie angedeutet, daß der Begriff Alma bildlich oder symbolisch zu fassen sei? Soll aber die Alma eine Gattin des Königs oder des Propheten oder eine zufällig anwesende Jungfrau aus dem Volke sein, warum wird nicht mit irgend einem Worte oder Winke der Ungewißheit in Betreff ihrer Person vorgebeugt? Oder wenn sie keine wirklich vorhandene Person, sondern nur ein willkürlich supponirtes Exemplum war, warum steht überhaupt der Artikel? Es scheint mir, daß der Artikel sich noch am leichtesten erklärt, wenn in dem Kreise, in welchem der Prophet redete, nur e i n e Person vorhanden war, welche als עלמה bezeichnet werden konnte. In jeder Sprache kann in solchem Falle eine genauere pronominale Bestimmung entbehrt werden. Wenn ich in einen Kreis trete, in welchem unter anderen Personen nur eine einzige sich befindet, auf welche die Bezeichnung „Mädchen" paßt, werde ich nicht vollkommen ver-

ständlich reden, wenn ich sage: Das Mädchen soll sich entfernen, soll bleiben, soll dies oder jenes thun? Dieses Mädchen würde ich nur in dem Falle sagen müssen, wenn zwei oder mehrere Mädchen vorhanden wären. Dann brauchte ich das Demonstrativum, um das von mir gemeinte Individuum von den andern derselben Kategorie zu unterscheiden. Dazu kommt nun noch, daß der Artikel im Hebräischen unter Umständen entschieden demonstrative Bedeutung hat und δεικτικῶς gebraucht werden kann. Man denke nur an die Ausdrücke הַיּוֹם, הַלַּיְלָה, הַפַּעַם, הַשָּׁנָה. Jos. 7, 21 sagt Achan zu Josua: „die geraubten Dinge sind verborgen בְּתוֹךְ הָאָהֳלִי". Hier genügte אהלי vollkommen. Was kann der Artikel anders sein, als der sprachliche Begleiter einer deutenden Handbewegung? Vgl. Ewald §. 277 a; Ges. §. 109 f.; m. Gr. §. 71, 5, Anm. 1 a und Anm. 3. — Der Prophet, als Diener Jehova's, konnte zu jeder Zeit unangemeldet zum Könige kommen. Obgleich dem Könige verhaßt, war er doch von ihm gefürchtet und Achas wagt nach V. 12 nicht offen, sondern nur unter der Maske der Ehrfurcht seinen Unglauben kundzugeben. Bileam ruft nach 4 Mos. 23, 18 dem Balak im Momente, wo er ihm den göttlichen Spruch eröffnet, zu: קוּם בָּלָק וּשְׁמָע; — Eglon, der Moabiter-König, erhebt sich auf Ehuds Anrede: „Ich habe Gottes Wort an Dich" vom Stuhle. 2 Sam. 12, 1 lesen wir: „Und der Herr sandte Natan zu David." — Sicherlich hat Natan nicht erst um Audienz und um die Erlaubniß gebeten, dem Könige eine Botschaft Jehova's ausrichten zu dürfen. 2 Sam. 24, 11 f. wird der Prophet Gad früh Morgens, da David aufstand, zu ihm gesandt. Jer. 22, 1 erhält Jeremia den Befehl: „Geh hinab in das Haus des Königs von Juda und sprich zu ihm dies Wort." Und der Prophet richtet nun an den König jenes furchtbare Drohwort, von welchem wir vorhin einen Theil angeführt haben. Alle diese Botschaften sind solchen Inhalts, daß man deutlich sieht: der sie sandte und der sie ausrichtete, machen keine Umstände mit dem, an welchen sie gesandt wurden (vgl. 1 Kön. 21, 17 ff.; 2 Kön. 20, 1. 4. 14). Und so können wir wohl auch annehmen, daß der Prophet zu einer Zeit in den königlichen Palast kam, wo der König nicht von den Staatsbeamten oder wenigstens nicht von diesen allein, sondern auch von seiner Familie umgeben war. Der Prophet kann früh am Morgen, er kann am Mittag, am Abend, er kann zur Stunde der Mahlzeit oder nach derselben, kurz er kann zu jeder Stunde gekommen sein, die sein Herr als zweckmäßig erkannt hatte. Und in dem Kreise, in welchen Jesaja im Vollzuge seines prophetischen Zucht- und Strafamtes eintrat, muß sich eine — aber nur eine — Tochter des königlichen Hauses befunden haben, welche wohl noch עַלְמָה, aber nicht mehr בְּתוּלָה war. Näheres wissen wir nicht. Daß der Prophet nicht mehr schrieb als er gesagt hatte, daß er also den Lesern nicht erläuterte, was für die Hörer einer Erläuterung nicht bedurft hatte, mag seinen Grund vielleicht in einem bei allem strafenden Ernste doch erklärlichen Mitleid, vielleicht aber auch in einer gerade entgegengesetzten Gesinnung gehabt haben, in der Absicht nämlich, der fraglichen Person nicht zu einer (möglicherweise späterhin sogar götzendienerischen) Ehre zu verhelfen, die sie nicht verdiente. Indem nun aber der Prophet zum Schrecken der Familie dieses Geheimniß offenbarte, hat er allerdings ein Zeichen, eine Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit der V. 7 ff. ausgesprochenen Verheißung gegeben. Denn wer jene verborgene Thatsache der Vergangenheit und Gegenwart wußte, der konnte auch die verborgenen Dinge der Zukunft wissen. Und von der Wahrhaftigkeit des gegebenen Zeichens konnte der König sofort sich Gewißheit verschaffen. War das Mädchen wirklich schwanger, so war damit auch verbürgt, daß die übrigen Theile der Weißagung sich erfüllen würden. Freilich konnte der König diese Erfüllung unmöglich machen. Er konnte die Schuldige, er konnte ihr Kind tödten lassen; er konnte ihr dasselbe sofort nach der Geburt entreißen, um die Benennung mit dem vom Propheten bezeichneten Namen zu verhindern. Aber was half ihm das? Die Hauptsache, das Vorhandensein eines Knaben im Leibe der (vermeintlichen) Jungfrau konnte er doch nicht ungeschehen machen, und dieser Knabe hieß doch und war de jure und zwar de jure divino Immanuel, wenngleich der König (oder seine Mutter) ihm gar keinen oder einen andern Namen geben ließ. Aber wie sollen wir es uns erklären, daß ein so unheiliger Vorgang zum Typus der heiligsten Thatsache der Geschichte gemacht wird? Hier müssen wir auf das Verhältniß unserer Stelle zu Matth. 1, 23 eingehen. Daß Maria, bevor Joseph sie heimholte, schwanger befunden und daß Joseph sie zwar nicht zu rügen, wohl aber heimlich zu verlassen beschlossen hatte, erzählt uns die heilige Geschichte (Matth. 1, 18 f.). Daß nun dieses Moment der Erfüllungsgeschichte auch in der Periode der Weißagung präfigurirt wurde, sollte uns das befremden? Aber warum gerade so und gerade damals? Sollte das Moment präfigurirt werden, daß des Herrn Mutter schwanger war vor der Ehe, konnte das anders geschehen als dadurch, daß einer Jungfrau auf natürlichem Wege und in sündhafter Weise widerfuhr, was an der Maria auf übernatürlichem Wege und ohne Sünde geschehen ist? Sündhafte Zeugung findet sich in der Reihe der menschlichen Ahnherren Jesu mehr als einmal. Man vergleiche nur das Geschlechtsregister bei Matthäus, der auf diese Fälle durch Nennung der betreffenden Mütter ausdrücklich aufmerksam macht. Da finden wir die durch Blutschande von Juda mit der Tamar erzeugten Zwillingsbrüder Perez und Serach. Da finden wir, um von Rahab und Rut zu schweigen, den von David mit dem Weibe des Uria erzeugten Salomo. Und überblicken wir die gesammte Geschlechtsreihe, so gilt ja von allen das Wort: „Siehe ich bin aus sündlichem Samen gezeugt und meine Mutter hat

mich in Sünden empfangen (Ps. 51, 7)", — und, abgesehen von der Zeugung, ist ja auch auf die einzelnen Persönlichkeiten das Wort anzuwenden: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht Einer (Ps. 14, 3; Röm. 3, 10 ff.)." Gedenkt man der Sünden eines Jakob, eines David, eines Salomo, so muß man sagen: es kommt sehr darauf an, wer ein unwürdigeres Gefäß war, diese oder jene unglückliche königliche Jungfrau. Kurz, hier stoßen wir auf Geheimnisse des göttlichen Waltens, die wir nicht zu ergründen vermögen. Der Tag wird sie klar machen (1 Kor. 3, 13). Uebrigens ist Immanuel, extensiv betrachtet, doch nur eine vorübergehende Erscheinung. Er wird nur hier und Kap. 8 genannt. Es ist ein einzelner, wenngleich bedeutsamer Punkt, der einmal über dem Horizont sichtbar wird und dann wieder verschwindet. Es ist deshalb auch wohl zu beachten, daß trotz des Citats Matth. 1, 23 und trotzdem daß die Worte des Engels: „ἰδού, συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν (Luk. 1, 31)" an unsere Stelle und an 1 Mos. 16, 11 erinnern, Maria doch nicht den Befehl empfängt, ihren Sohn Immanuel zu nennen. Hätte unsere Stelle die Bedeutung, die man ihr beilegt, wäre sie wirklich eine direkte Weißagung auf die Geburt Jesu von der Jungfrau, dann war doch eigentlich der Name, den der Sohn Maria's tragen sollte, schon bestimmt, und man begreift nicht, warum der Engel Luk. 1 einen anderen nennt. Aber Immanuel ist nicht selbst und unmittelbar Jesus. Er ist nur ein Vorbild wie viele andere. Und zwar ist er als Sohn einer Jungfrau ein Vorbild jener Schmach der vorehelichen Empfängniß, welche der Weltheiland als einen Theil der überhaupt ihm zugemessenen Schmach auf sich nehmen mußte und an welcher er heute noch zu tragen hat. Dies ist ein Moment, welches die Weißagung nicht verschweigen, aber doch auch nur flüchtig berühren durfte. Durch seinen Namen aber weist er hin auf die Treue Gottes, welcher sein Volk auch dann nicht verläßt, wenn es ein בֶּן־זְנוּנִים geworden ist und durch die Verbindung mit der Weltmacht den Abfall von ihm besiegelt hat. Und diese Treue ist dann selbst wieder ein Unterpfand derjenigen, welche die allerherrlichste Heimsuchung des Volkes (Luk. 1, 78) durch die Person des Gottmenschen gerade für die Zeit beschlossen hatte, wo das Volk in der Umschlingung der Weltmacht den letzten Rest seiner Selbständigkeit verlieren sollte. Man darf auch nicht alle Züge pressen, was insbesondere von V. 15 ff. gilt. Das prophetische Wort schwebt frei über Gegenwart und Zukunft, beide verbindend, aber doch jeder ihr Eigenthümliches belassend. Daß Jesaja gerade diese Worte wählen mußte, die zugleich so wunderbar auf das Matth. 1, 18 ff. erzählte Ereigniß paßten, war Gottes Fügung, dem die Zunge eines Jesaja ebenso dienstbar war, wie die eines Kaiphas (Joh. 11, 51).

4. **Butter und Honig — den König von Assur.** V. 15—17. חמאה ist Dickmilch, lac spissum (vgl. 1 Mos. 18, 8; Richt. 5, 25; Spr. 30, 33). Butter und Honig ist auf keinen Fall schlechte Speise. Das sieht man aus 5 Mos. 32, 13. 14; Hiob 20, 17. An diesen Stellen haben die Worte vielmehr die Bedeutung sehr edler Speise. Vgl. 2 Sam. 17, 29. Butter und Honig erscheint aber auch an keiner Stelle des A. T. als Kinderspeise. Vielmehr sieht man aus V. 21 ff., daß Butter und Honig die Naturnahrung repräsentirt im Gegensatz zu der durch Kunst gewonnenen. Denn Butter ergibt sich unmittelbar aus der Milch, und auch der Honig wird fertig, wie ihn der Mensch genießen kann, den Bienen abgenommen. Und da es in Palästina viele wilde Bienen gab und noch gibt (vgl. Herz. R.-E. II, S. 226), weshalb es ja ein Land heißt זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ (vgl. 2 Mos. 3, 8. 17 u. ö. und die charakteristische Stelle 1 Sam. 14, 25 ff.; Richt. 14, 8), so möchte hier vor allem an den wilden Honig (Matth. 3, 4) zu denken sein. Also Butter und Honig wird der Knabe essen gegen die Zeit hin, da er wissen wird, Böses und Gutes zu unterscheiden (anni discretionis). Daß לדעתו nicht ist: bis zu seinem Erkennen, geht schon daraus hervor, daß der Prophet damit ja sagen würde, der Knabe werde von seiner Geburt an bis zu den Unterscheidungsjahren mit Butter und Honig genährt werden und d a n n n i c h t m e h r! Damit würde also eine kurze Zeit der Verwüstung für das Land in Aussicht gestellt, was offenbar des Propheten Meinung nicht ist. Denn Jesaja hat die Zeiten des Exils im Auge, sowohl des assyrischen als des babylonischen, und beide umfassen weder an sich noch in des Propheten Vorstellung eine so kurze Zeitperiode. Daß letzteres nicht der Fall ist, sieht man schon aus der Art, wie er über den Grund und den Umfang der Verwüstung V. 17 ff. sich ausläßt. לדעתו ist also: gegen die Zeit des Erkennens hin, oder: um die Zeit. Vgl. לְעֵת עֶרֶב, לְעֶרֶב, לָאוֹר, לַבֹּקֶר, Ps. 30, 6; Hiob 24, 14; 1 Mos. 3, 8; 8, 11; 49, 27 u. ö. — Wenn die Fähigkeit, Gutes und Böses zu unterscheiden, als Zeitbestimmung gebraucht wird, so kann sie nur im moralischen Sinne gemeint sein. Denn im physischen Sinne unterscheidet ja schon das kleinste Kind, was übel schmeckt und was gut schmeckt. Der Ausdruck erinnert übrigens auch an 1 Mos. 2, 9. 17; 3, 5. 22. Vgl. 5 Mos. 1, 39. — Ueber den Inf. absol. vgl. m. Gr. §. 92, 2, c. — Wenn V. 16 dem לדעתו וגו' der Satz בטרם וגו' entspricht, so ist damit nicht eine zweifache Zeitstufe angedeutet. Denn natürlich muß das Land verödet sein, b e v o r der Knabe Gutes und Böses unterscheiden kann, damit zur Zeit, wo dieses geschieht, seine Nahrung auf Butter und Honig reduzirt sei. Daß der Prophet האדמה sagt und nicht הארץ, hat ohne Zweifel seinen Grund darin, daß er Syrien und das Gebiet der 10 Stämme mit dem e i n e n Wort bezeichnen will. Dieselben bildeten aber zusammen nicht ein ארץ, ein Land im politischen Sinne (vgl. Kap. 8, 8), sondern nur eine אדמה, einen Landkomplex im physischen Sinne. Die zwei Könige dieses Landes sind Rezin und Pekach. Wie groß das Grauen war, welches Achas vor diesen

empfand, erkennen wir aus V. 2. Ueber קֶץ vgl. zu V. 6. — יביא וגו' V. 17. Es ist hier vor allem zu bemerken, daß der Prophet diese Worte ganz schroff und unvermittelt ohne jede verbindende Partikel an das Vorhergehende anreiht. Diese Ausdrucksweise erklärt sich daraus, daß der Prophet die Thatsachen, von welchen V. 17 redet, unmittelbar hinter denen des V. 16 schaut. Er sieht von seinem Standpunkt aus kein Intervall dazwischen. Damit ist nun nicht gesagt, daß kein Intervall da sei. Die Weißagung sieht eben wie auf einer Fläche, was die Erfüllung in viele successive Stufen auseinanderrückt. Deshalb kann man sagen: Jesaja weißagt hier das assyrische und das babylonische Exil. Denn die Verödung, welche nach V. 16 Ephraim treffen soll, ist gekommen durch die Wegführung der 10 Stämme (vgl. 2 Kön. 17, 6. 23 ff.). Was aber der Prophet V. 17 ff. weißagt, hat sich erfüllt durch die Wegführung Juda's mehr als 120 Jahre darnach. Es gestaltet sich demnach das Verhältniß der Weißagung zur Erfüllung folgendermaßen. Unsere Weißagung muß in den Anfang der Regierung des Achas fallen, mithin ungefähr in das Jahr 743 v. Chr. Die erste Verwüstung und theilweise Verödung des ephraimitischen Gebietes durch die Assyrer resp. durch Tiglatpileser geschah noch in der Zeit Pekachs (nach 2 Kön. 15, 29), welcher 739 starb. Der Knabe, welcher nach V. 14 geboren werden sollte, hat faktisch keine Periode der Verwüstung seines Heimatlandes erlebt, er hat nicht Butter und Honig in dem bezeichneten Sinne genossen. Diese Ausdrucksweise ist lediglich die Folge des Zusammenschauens von Ereignissen, welche in der Wirklichkeit weit auseinanderliegen. Denn Juda unterlag einer solchen Verwüstung erst ungefähr 130 Jahre später. Aber wenn wir annehmen dürfen, daß ein Kind im dritten oder vierten Jahre als eine zum sittlichen Bewußtsein erwachende, mithin zur Unterscheidung von Bös und Gut befähigte Persönlichkeit zu betrachten sei, so hat jenes Kind jenen ersten Einfall der Assyrer in das Gebiet von Ephraim (und Syrien nach 2 Kön. 16, 9) und mithin den *Anfang* der Erfüllung unserer Weißagung erlebt. Hat es aber den Anfang erlebt, so konnte der Prophet es als ein solches betrachten, welches die Gesammterfüllung erlebt habe, weil er, wie vorhin bemerkt, die successiven Stufen der Erfüllung nicht unterscheidet. Und er hat hiezu ein gutes Recht. Denn wie im Prinzip alle Konsequenzen enthalten sind, so sind in der Erstlings-Erfüllung alle übrigen Stufen der Erfüllung mitgesetzt. Für den, welcher ein offenes Auge für die göttlichen Realitäten hat, sind alle diese Stufen in der Erstlingsstufe ideell, aber ebendeshalb auch göttlich reell enthalten. Denn die göttlichen Ideen tragen die Bürgschaft ihrer Realität in sich. Wo also ein göttlicher Ideenkomplex auch nur in seinen Anfängen realisirt ist, da ist auch das Ganze für den, welcher die Dinge mit gotterleuchtetem Auge anschaut, real geworden. So betrachtet Jeremia die Weltherrschaft Nebukadnezars, die Unterwerfung aller Völker unter seine Macht und das 70jährige Exil Juda's als mit der Schlacht bei Karkemisch faktisch bereits verwirklicht, obgleich für menschliche Augen Nebukadnezar mehrere Jahre hindurch nach keiner Seite hin etwas zur Verbreitung seiner Macht gethan hat. Vgl. m. Bemerk. zu Jer. 25, 11. So sagt auch der Herr Matth. 24, 34; Luc. 21, 32: „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe". Er konnte mit vollem Rechte sagen, daß die ihm gleichzeitige Generation das Weltgericht erleben werde, weil sie den Anfang desselben, die Zerstörung Jerusalems, erlebt hat. Vgl. v. Oosterzee zu Luk. 21, 32. — Man sieht hieraus, daß wir unter dem מלך אַשּׁוּר V. 17, erfüllungsgeschichtlich betrachtet, den König von Babel mit zu verstehen haben. Jesaja aber konnte hier nur vom König Assyriens reden. Denn im Vordergrunde seines Zukunfts-Tableau's sah er nur den König von Assur. Daß hinter diesem als Fortsetzer und Vollender der König von Babel stand, wußte er nicht oder brauchte er nicht anzudeuten. Der von Achas frevelhafter Weise herbeigezogene assyrische König, dieser vermeintliche Helfer und Beschützer, um dessen willen Achas den Beistand Jehova's gering achtet (s. zu V. 12), eben dieser mußte als das Werkzeug des Strafgerichts bezeichnet werden, welches über das ungläubige Juda und sein eben so ungläubiges Königshaus hereinbrechen sollte. — Es ergibt sich hieraus, wie unmöglich es ist, die Worte את־מלך אשור für Glosse zu halten, wie Knobel und Diestel thun. Fehlten die Worte, so fehlte alle Andeutung darüber, wer bestimmt sei, das Werkzeug der V. 16 und 17 geweißagten Strafgerichte zu werden. Die Worte sind keine Deuterei, sondern die einfache Zurückführung der im Vorhergehenden im allgemeinen charakterisirten Ereignisse auf einen konkreten Urheber. Die Worte schließen sich an יָמִים als erklärende Apposition ganz wohl an, denn man kann ebensogut sagen „Tage über jemand bringen", als „einen König über jemand bringen". Daß die Worte zu V. 18 nicht passen sollen, ist vollends nichtig, denn der König von Assur ist ganz in Uebereinstimmung mit der Geschichte V. 17 nur als Hauptperson genannt. — Hitzig und Meier wollen auch V. 15 als aus V. 22 herübergenommen beanstanden. Als ob der V. 15 im Zusammenhang fehlen könnte! — Die Ausdrucksweise אשר לא באו wie 2 Mos. 10, 6; 34, 10; Dan. 9, 12. Die Konstruktion למיום וגו' wie Jer. 7, 7. 25; 25, 11. Von dem zutheilenden לְ hängt alles Folgende als *ein* Begriff ab. Ohne לְ 2 Mos. 10, 6; vgl. m. Gr. §. 112, 6.

5. **Und soll geschehen — Tummelplatz der Schafe.** V. 18—24. Diese Verse schließen sich aufs engste an V. 17 an als an die weitere Ausführung desselben. Die Vermuthung Ewald's, daß eine verheißende Strophe nach V. 17 ausgefallen sei, beruht auf gänzlicher Verkennung des Zusammenhangs. Denn eine andere Verheißung als die, welche in V. 16 liegt, ist Achas gegenüber nicht am Platz, und jene allgemeine Charakteristik der schlimmen Tage

(V. 17 a) bedarf allerdings der nähern Bestimmung. Diese geschieht nun so, daß in einem Abschnitte, welchem offenbar die Zweizahl zu Grunde liegt, erstens die Mittel und Werkzeuge der Verwüstung, zweitens die Folgen der Verwüstung beschrieben werden. Die Mittel und Werkzeuge werden charakterisirt in einem zweifachen Bilde. Erstens werden die Verwüster mit Mücken und Bienen, zweitens mit einem Scheermesser verglichen. Die Mücken bedeuten Aegypten, die Bienen Assur. Beide Bilder fließen aber dann in eines, in das des Scheermessers zusammen, und als das Scheermesser erscheint Assur, worunter wir nicht Assyrien allein, sondern auch Babel uns zu denken haben. Die Folgen der Verwüstung werden wieder unter einem doppelten Bilde oder vielmehr durch die Vorführung zweier Beispiele geschildert. Das erste Beispiel: ein Mann hat von seinem Viehstande nichts übrig als ein Kühlein (junge Kuh). Aber er nährt sich von Dickmilch, denn von Butter und Honig wird sich infolge des Ueberflusses an Viehfutter der Ueberrest der Bewohner im Lande nähren. Das zweite Beispiel ist selbst wieder zweigetheilt: a. ein ehemals wohlgepflegter, mit edlen Weinstöcken bepflanzter Weinberg ist so mit Dornen und Disteln bewachsen, daß man sich nur mit Pfeil und Bogen bewaffnet hineinwagt; b. alle früher angebauten Höhen sind nun mit Dornen und Disteln überwachsen, so daß sie nur noch zum Tummel- und Weideplatze des Viehes taugen. — והיה ביום ההוא V. 18. Diese Formel findet sich außer hier noch V. 21 und 23; Kap. 10, 20. 27; 11, 10. 11; 17, 4; 22, 20; 23, 15; 24, 21; 27, 13. Später nicht mehr. יום bezeichnet in dieser Formel nicht etwa nur einen Tag im gewöhnlichen Sinne, sondern je nach den Umständen auch einen Zeitraum von unbestimmter Ausdehnung in dem Sinne, wie wir das Wort „Zeitpunkt“ gebrauchen. ישְׁרֹק י׳. Jehova's Macht und Herrschergewalt wird sich hier aufs herrlichste offenbaren: er braucht nur zu pfeifen (vgl. zu Kap. 5, 26; Sach. 10, 8), so kommt, seinem Rufe gehorsam, die Mücke von Egypten, die Biene von Assur. Daß Egypten ein mückenreiches Land war, läßt schon die Wärme des Klimas und die Häufigkeit der Ueberschwemmungen mit ihren schlammigen Rückständen vermuthen. Vgl. 2 Mos. 8, 12 ff. — Winer R.-W.-B. s. v. Ungeziefer und die (von Delitzsch citirte) naturgeschichtlich-medizinische Skizze der Nilländer von Hartmann, 1865, S. 204 f. — זבוב bei Jes. nur hier. יְאֹר ist ein egyptisches Wort (vgl. zu Kap. 19, 6), welches aber im Hebräischen Bürgerrecht erlangt hat. Es ist theils Appellativum und bezeichnet als solches Gräben (2 Mos. 8, 1; Jes. 33, 21) und Flüsse (Nah. 3, 8; Dan. 6, 7; 12, 5), theils N. propr. und ist als solches Bezeichnung des Nils (19, 7. 8; 23, 10). Die יארי מצרים (vgl. Kap. 19, 6; 37, 25; 2 Kön. 19, 24) sind die Nilkanäle (2 Mos. 8, 1). Wenn die am äußersten Ende dieser Kanäle befindliche Mücke berufen wird, so können die dazwischen befindlichen nicht zurückbleiben. Der Ausdruck besagt also, daß die egyptischen Mücken alle, auch die äußersten, herbei kommen sollen. — Die Assyrer werden mit der Biene verglichen, als edler, streitbarer, stärker, gefährlicher. Assyrien hatte viele Bienen. Vgl. Knobel zu u. St. und im allgemeinen Winer R.-W.-B. s. v. Bienen. — בַּתּוֹת ist ἄπ. λεγ. Ist das Wort mit בָּתָה (Kap. 5, 6) verwandt, was das wahrscheinlichste ist, so wird es abscissum, praeruptum, die steile Wand eines Wadi bedeuten. נְקִיק (bei Jes. nur hier, außerdem nur noch Jer. 13, 4; 16, 16) ist, wie man aus Jer. 13, 4 deutlich sieht, die Spalte. — נַעֲצוּץ (nur noch Kap. 55, 13) ist der Stachel- oder Dornbusch, נַהֲלֹל (von נִהֵל 2 Mos. 15, 13; Jes. 40, 11; 49, 10; 51, 18 auf die Weide führen) pascuum, die Weide, Trift. Also das ganze Land bis in die steilen von Bächen jeweilig durchströmten Felsschluchten und Felsenrisse hinein und bis zu den stachligen Weißdornhecken und den zertretenen Viehtriften wird von den Mücken- und Bienenschwärmen bedeckt (נָחוּ vgl. zu V. 2). Hierdurch wird eine extensiv wie intensiv vollständige Verwüstung des Landes in Aussicht gestellt. Dasselbe geschieht durch das zweite Bild V. 20. Achas hatte um hohen Preis den assyrischen König als Bundesgenossen gegen Syrien und Ephraim gedungen. Er hatte zu diesem Zwecke nicht nur große Schätze, sondern auch die Selbständigkeit seines Landes geopfert. Denn er hatte nach 2 Kön. 16, 7 f. dem Tiglatpileser sagen lassen: „Ich bin dein Knecht und dein Sohn, ziehe herauf und errette mich von der Hand des Königs von Aram und des Königs von Israel“. Dazu hatte er dem Assyrer das Gold und Silber, welches sich fand im Hause Jehova's und im Hause des Königs, gesendet. Der bestimmte Artikel in תער השׂכירה war ebenso geschichtlich begründet, als dem Achas wohl verständlich. Der letztere mußte den Vorwurf fühlen, der in dem Ausdrucke lag. Du hast ein Scheermesser gemiethet, sagt ihm Jesaja, um andere zu scheeren; dieses Scheermesser aber wird dich selbst scheeren. Das Abscheeren aller Haare am Leibe wird 3 Mos. 14, 8 f. als Theil des mit den vom Aussatz Genesenen vorzunehmenden Reinigungsaktes vorgeschrieben. Sollte der Prophet damit haben andeuten wollen, daß diese Verwüstung zugleich ein Reinigungsakt sei, durch den das Volk vom Aussatz der Sünde gereinigt werden solle, daß also die Strafe zugleich die Besserung für die, welche die Züchtigung annehmen wollen (Spr. 8, 10; 19, 20), zum Zwecke habe? גִּלַּח bei Jes. nur hier. Auch תער braucht derselbe nur hier, שׂכירה aber, welches subst. abstractum (conductio), aber auch Fem. von שָׂכִיר (conductus, gemiethet) sein kann, findet sich außer u. St. nicht mehr. Dieses Scheermesser findet sich, ist zu haben בעברי נהר. נהר, ohne Artikel wie Mich. 7, 12 und Jer. 2, 18 (welche Stelle überhaupt auf die unsrige zurücksieht), ist der Euphrat. Die עברי נהר sind die beiden Seiten des Euphrat, denn עֵבֶר allein kann sowohl das diesseitige als das jenseitige Grenzgebiet bezeichnen (vgl. Jos. 24, 2. 3. 14. 15; 2 Sam. 10, 16; 1 Chr. 19, 16 mit 2 Kön. 5, 4; Esr. 8, 36; Neh. 2, 7. 9;

3,7), und עֲבָרִים sind die Seiten überhaupt: 2 Mos. 32, 15; 1 Kön. 5, 4; Jer. 48, 28; 49, 32. Allerdings war Assyrien damals, als Syrien und Ephraim ihm bereits so gut als unterworfen waren, auf beiden Euphrat-Ufern die herrschende Macht. Knobel will עברי נהר auf die Flußgebiete Assyriens und Egyptens beziehen, נהר soll also schlechtweg die beiden Flüsse (Euphrat und Nil) bezeichnen und במלך אשׁור soll deshalb unächte Glosse sein. Aber Achas hatte nicht den König von Egypten, sondern nur den von Assyrien gedungen, und wenn hier vom ägyptischen König nicht mehr die Rede ist, sondern nur vom assyrischen, so entspricht das ganz der Geschichte. Denn wenngleich die Egypter unter Pharao Necho nicht wenig dazu beigetragen haben, der Weißagung unseres Propheten zur Erfüllung zu verhelfen, so hat doch Assur oder das in Assur implicite mitenthaltene Babel die Hauptarbeit dabei vollbracht. Auch darin irrt Knobel, daß er die Haare, welche abgeschoren werden sollen, lediglich als Bild für den Pflanzenwuchs betrachtet. Das Kahlscheeren bezeichnet aber offenbar die gänzliche Verwüstung und Ausleerung des Landes nach allen Seiten hin, also auch in Beziehung auf Menschen, Vieh und allen sonstigen Besitz. שׂער רגלים ist Euphemismus wie 5 Mos. 28, 57; Jes. 36, 12 K'ri. Vgl. Richt. 3, 24; 1 Sam. 24, 4. תספה beweist, daß der Prophet תער, welches in der Regel Maskulinum ist, als Femininum gebraucht hat. Dadurch wird denn auch die adjektivische Fassung von שׂכירה als die richtige bestätigt. Den Sprachgebrauch betreffend vgl. Kap. 13, 15; 29, 1; 30, 1. — In den Versen 21—25 wird nun der Grad und Umfang der Verwüstung durch zwei exemplifizirende Bilder geschildert. Das erste Exempel zeigt, daß an die Stelle des künstlichen Anbaues der rohe Graswuchs treten wird. Ein Mann, nimmt der Prophet an, hat von seinem Viehstande eine Kalbin, eine Färse gerettet (vgl. Kap. 15, 5; Jer. 48, 34 und 5 Mos. 21, 3; 1 Sam. 16, 2) und zwei Schafe (שׁתי צאן, denn es sollen milchgebende, weibliche Schafe angedeutet werden). Die schlachtet er nicht, sondern läßt sie leben, zieht sie auf. חִיָּה ist leben machen. Dies geschieht nicht nur dadurch, daß man Todtes oder Nichtseiendes ins Leben ruft, sondern auch dadurch, daß man Lebendes, das dem Tode nahe oder verfallen war, fortleben läßt, also am Leben erhält. Vgl. Kap. 38, 1; 1 Mos. 7, 3; 2 Sam. 12, 3; 1 Kön. 18, 5 u. ö. Weil sich nun nirgends mehr geordnete Kultur, Ackerbau, findet, so wächst auf allen Feldern Gras. Also gibt es reichliches Futter für jene wenigen Stücke Vieh. Ueberdies produziren die wild lebenden Bienen Honig in Menge. Also ist Butter und Honig die Nahrung jenes Mannes und des ganzen Ueberrestes der Einwohner, die noch im Lande sind. Das zweite Exempel führt einen noch höheren Grad des rohen Naturzustandes vor unsere Augen: die Ueberwucherung des ganzen Landes (V. 24) mit Dornen und Disteln. Und zwar zeigt sich dieser höchste Grad der Verwilderung in zweifacher Abstufung: zuerst erscheint jeder Ort, wo Wein wächst, als mit Dornen und Disteln bedeckt (V. 23 und 24), dann aber wird dasselbe auch von כל ההרים ausgesagt (V. 25). Es ist schwer, hier einen bestimmten Unterschied zu erkennen, weil Wein ja auch auf den Bergen wächst. Mich dünkt, daß der Prophet das Prinzip der Zweizahl, welches, wie bemerkt, in dem ganzen Abschnitt herrscht, hier in dem letzten Gliede recht vollständig und mit einer gewissen Steigerung durchführen wollte. Alles ist zweimal vorhanden. Schon in V. 18 und 19 finden wir Mücken und Bienen = Egypten und Assur, Schluchten und Spalten, Dornhecken und Triften. Nur in V. 20 geht der Prophet von diesem Gesetze ab, weil er das Zusammengehen der zwei Feinde in eine Einheit andeuten will. Aber von V. 21 an wird das Gesetz der Zweiheit vollständig und sogar mit Steigerung gegen das Ende hin durchgeführt. Zwei Stufen der Verwilderung nehmen wir wahr. In der ersten treten uns entgegen: ein Mann und der ganze Rest der Einwohnerschaft, Rind und Schafe, Butter und Honig. Die zweite Stufe theilt sich wieder in zwei, worin mir eben die Steigerung zu liegen scheint, und beide sind charakterisirt durch die Doppelbegriffe Dorn und Distel, Pfeil und Bogen, Laufplatz des Rindes und Tummelplatz der Schafe. Die 1000 Weinstöcke und 1000 Sekel erinnern an die 1000 Sekel jährlichen Pachtgeldes für einen Weinberg Hohel. 8, 11. Wenn gegenwärtig in Syrien, wo die Weinberge auch noch nach der Zahl der Stöcke taxirt werden, eine gute Rebe zu 1 Piaster = fast 2 Sgr. (nach Burckhardt, vgl. Knobel) berechnet wird, so ist der Preis von einem Sekel = 12—13 Sgr. ein hoher. Ueber שׁמיר ושׁית vgl. zu Kap. 5, 6. — In der Konstruktion findet sich V. 23 ein gewisses Luxuriiren und Ueberwuchern. Das erste oder letzte יִהְיֶה ist jedenfalls ein nimium. Sollte der Prophet nicht eben dadurch das Ueberwuchern des Unkrautes haben malen wollen? Geht man in die Grundstücke mit Pfeil und Bogen, um zu jagen oder um sich zu schützen? Ich glaube mit Gesenius: beides. Wer hinein will, braucht Pfeil und Bogen zum Schutze; wer jagen will, braucht nicht hinaus in den Wald, er braucht nur in den nächsten Weinberg zu gehen. Der schützende Zaun ist hinweg, die Thiere, wilde wie zahme, dringen also ein. Die Weinberge Israels sind jetzt ein Abbild dessen, was Israel selbst als der Weinberg Jehova's geworden war (Kap. 5, 5). Sowohl das Zeitwort נֶעְדַּר als das Hauptwort מַעְדֵּר finden sich nur bei Jesaja: hier und Kap. 5, 6. — מִשְׁלַח ist ein Ort, auf dem man das Vieh frei laufen läßt (vgl. Kap. 32, 20). Der Ausdruck ist deuteronomisch. Denn er findet sich außer hier nur 5 Mos. 12, 7; 15, 10; 23, 21; 28, 8. 20. — מִרְמָס vgl. zu Kap. 5, 5. Ueber den Akkusativ der bewirkenden Ursache in יראת וגו' vergl. m. Gr. §. 70, i.

2. Jesaja dem ganzen Volke ein Zeichen gebend durch die Geburt seines Sohnes Maher=schalal chasch=bas.

Kap. 8, 1—4.

Und Jehova sprach zu mir: »Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit 1
Menschen=Griffel: Eilend=Beute, Bald=Raub! *Und ich will mir zuverlässige Zeugen nehmen: 2
Uria, den Priester, und Sacharjahu, den Sohn Jeberechjahu's.« *Und ich nahte der Prophetin, 3
und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Und Jehova sprach zu mir: »Nenne seinen
Namen Eilend=Beute, Bald=Raub«. *Denn ehe der Knabe wird sagen können »mein 4
Vater« oder »meine Mutter«, wird man das Vermögen von Damaskus und die Beute Samaria's tragen vor den König von Assur.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet erhält den Befehl, auf eine große Tafel die Worte „Eilend=Beute, Bald=Raub" zu schreiben (V. 1), und angesehene, zuverlässige Männer zu Zeugen zu nehmen. Jedenfalls hat also der Prophet diesen Zeugen gesagt, daß die Inschrift der Tafel der Name eines Sohnes sei, der ihm in 9 Monaten solle geboren werden (V. 2.) Er vollzieht darauf die eheliche Beiwohnung mit seinem Weibe, der Prophetin. Dieselbe wird schwanger und gebiert einen Sohn, dem er auf Gottes Befehl die auf die Tafel geschriebenen Worte als Namen beilegt (V. 3). Der Sinn dieses Namens ist, daß man, bevor der Knabe Vater und Mutter wird sagen können, die Beute von Damask und Samarien vor den König von Assur tragen wird (V. 4).

2. **Und Jehova sprach — König von Assur.** V. 1 bis 4. Ein kombinirtes Wahrzeichen! Zuerst soll Jesaja auf eine große Tafel (nur noch Kap. 3, 23, es ist hier jedenfalls eine mit geglättetem Wachs überzogene Tafel gemeint) mit menschlichen Schriftzügen einige Worte schreiben. חֶרֶט (nur noch 2 Mos. 32, 4) ist das Instrument zum Einschneiden, Eingraben in Holz, Metall, Wachs 2c., der Meisel, Griffel. Hier steht es wie stilus metonymisch als efficiens pro effecto, d. h. das Schreibinstrument steht für die Schrift. חרט אנוש scheint mir nicht sowohl gemein menschliche Schrift im Gegensatze zu höher menschlicher, also etwa demotische Schrift im Gegensatze zu hieratischer zu bezeichnen. Denn erstens ist sehr fraglich, ob אֱנוֹשׁ diese Bedeutung hat. Das Wort unterscheidet sich von אָדָם (vgl. Ps. 73, 5) doch eigentlich nur durch seinen poetischen Gebrauch (bei Jes. noch 6mal: 13, 7. 12; 24, 6; 33, 8; 51, 7; 56, 2). Zweitens haben wir keine Spur, daß vor dem Exil bei den Hebräern zweierlei Schrift wie bei den Egyptern gebräuchlich gewesen sei. Die Stellen Hab. 2, 2; Ps. 45, 2, welche man dafür anführt, beweisen nichts. Ich glaube vielmehr, daß der Gegensatz zwischen menschlicher und übermenschlicher Schrift gemeint sei. Denn wie Paulus Menschen- und Engelzungen (1 Kor. 13, 1) unterscheidet, so konnte man ja wohl auch Menschen- und Engelschrift unterscheiden. Von letzterer bietet uns Dan. 5, 5 ff. ein Beispiel. Vgl. 2 Mos. 32, 32; Ps. 69, 29; 139, 16; Dan. 12, 1; Offenb. 19, 12; 20, 12. 15; 21, 12. 27. Waren doch die Propheten nicht blos „Hörer göttlicher Rede", sondern auch „Männer geöffneten Auges", „Schauer der Gesichte des Höchsten" (4 Mos. 24, 3. 4). Es ist also hier vorausgesetzt, daß es eine übermenschliche Schrift gibt und daß der Prophet dieselbe verstehen und anwenden konnte (vgl. Dan. 5, 5 ff.). Aber nicht dieser übermenschlichen, sondern gewöhnlicher, menschlicher Schrift soll sich Jesaja bedienen. — Jesaja sollte auf die Tafel die Worte schreiben „Maher=schalal chasch=bas". Daß diese Worte, als er sie schrieb, noch nicht als der Name eines zu erwartenden Sohnes bezeichnet wurden, ist klar. Denn erstens steht nichts davon im Texte. Zweitens findet offenbar eine zweifache Abstufung der Weißagung statt, wobei die erste Stufe die zweite verbürgt. Die Worte auf der Tafel sind die Weißagung eines zu erwartenden Maher=schalal chasch=bas; die Erscheinung dieses letzteren ist also die Erfüllung dieser Weißagung und eben dadurch die Garantie dafür, daß das Ereigniß, auf welches der bedeutsame Name selbst wieder hinweist, gewiß eintreffen werde. Das לְ wird sehr verschieden erklärt. Man nimmt es als constructio periphrastica (acceleratura sunt spolia oder accelerationi spolia vgl. 1 Mos. 15, 12; Jos. 2, 5; Jes. 10, 32; 37, 26; 38, 20 u. a.), als abhängig von כְּתֹב im Sinne des Befehlens (1 Chr. 21, 17), als Zeichen der Dedikation oder als Angabe des Zweckes. Die beiden erstgenannten Erklärungsarten sind aus dem Grunde unzulässig, weil das לְ dann nur auf das erste Glied (מַהֵר als Infinitiv), nicht auf das zweite (חָשׁ Part.) passen würde. Es kann das לְ deshalb nur als Dedikation oder als Zweckangabe genommen werden. Diese beiden Erklärungsarten stimmen darin überein, daß sie מַהֵר nicht als Infinitiv, sondern als Adj. Verb. wie Zeph. 1, 14 (vgl. מָאֵן, מַקֵּל) nehmen. Aber sie unterscheiden sich dem Sinne nach. Von einer Dedikation im gewöhnlichen Sinne kann nun keine Rede sein. Denn es sollte ja dem Maher=schalal nicht irgend eine Gabe dargebracht, es sollte nur die Aufmerksamkeit des Volks auf denselben hingelenkt werden. Es wird also das לְ blos die Bezüglichkeit oder die Bestimmung, den Zweck bezeichnen können. Es wird dadurch ausgesagt, daß diese Tafel mit ihrer Inschrift einem Maher=schalal

chasch-bas gilt, von welchem aber noch gar nichts bekannt ist, nicht einmal, ob er eine Person ist oder eine Sache. Man kann vergleichen Ez. 37, 16. Eine andere Bewandtniß hat es mit Jes. 46, 2; 48, 1; 49, 1 ff. Vgl. zu Jer. 46 ff. S. 303. 'ואעידה וגו. Die Sept. übersetzt *μάρτυράς μοι ποίησον*, wie wenn וְהָעִידָה im Texte stände. So auch der Syrer, Chaldäer und Araber in der Londoner Polyglotte, welchen Hitzig folgt. Die Vulgata übersetzt: „et adhibui“. Sie hat also וָאָעִידָה gelesen. So wollen auch Eichhorn, de Wette, Roorda, Knobel u. a. lesen. Aber ich finde nach reiflicher Ueberlegung, daß kein Grund vorhanden ist, von der Textes-Lesart abzugehen. Dieselbe ist äußerlich vollkommen gut bezeugt. Denn sie ist vor allem die schwierigere Lesart und die beiden andern erweisen sich als Versuche, diese Schwierigkeit durch Korrektur zu heben. Sodann braucht Jesaja die Kohortativform niemals in der abgeschwächten Bedeutung, wie sie anderwärts und zwar besonders bei Daniel, Esra und Nehemia mit dem Wav consec. Imperf. an der ersten Person vorkommt (vgl. m. Gr. §. 89, 3, a). So findet sich insbesondere die Form וָאָעִידָה Neh. 13, 21 (neben וָאָעִיד ibid. V. 15). Warum hätte Jesaja nicht וָאָעֵד geschrieben wie Jeremia in ganz gleichem Sinne Kap. 32, 10? Vgl. 1 Kön. 2, 42. Die Form וָאָעִידָה findet sich 5 Mos. 31, 28; Ps. 50, 7; 81, 9; Jer. 6, 10 überall als Kohortativ. Der Herr befiehlt also dem Propheten, eine Tafel aufzustellen mit der genannten Inschrift, und spricht zugleich den Willen aus, daß Uria und Sacharja ihm als Zeugen dienen sollen. Was sie bezeugen sollen, wird ebensowenig gesagt, als daß Jesaja den Willen des Herrn in Betreff der Zeugen vollziehen solle und daß er dies wirklich gethan habe. Letzteres wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Diese Knappheit ist in der prophetischen Erzählungsweise zu häufig, als daß sie uns hier befremden könnte. Ersteres ergibt sich aus dem Zusammenhang. Denn wenn wir sofort lesen: und ich nahte mich zu der Prophetin u. s. w., so ist klar, daß die Zeugen konstatiren sollten, Jesaja habe zu eben der Zeit, als er die Tafel aufstellte, ihnen eröffnet, daß er seinem Weibe beiwohnen und daß diese infolge davon schwanger werden und einen Sohn gebären werde. Man könnte nur fragen, warum der Prophet dies nicht öffentlich erklärte? Aus Gründen des Anstandes hat er es gewiß nicht unterlassen. Denn wenn der Prophet sagte: mein Weib wird schwanger werden und einen Sohn gebären, — so liegt darin nach so vielen analogen Vorgängen gewiß nicht das mindeste Anstößige. Aber warum müssen denn doch Zeugen diese Ankündigung entgegennehmen? Ich kann mir keinen andern Grund denken, als die Feindschaft und Rachsucht des Achas. Derselbe war über die Beruhigung, die er in Betreff der von Rezin und Pekach drohenden Gefahr empfangen hatte, gewiß nur halb erfreut. Die Art und Weise, wie er nach Kap. 7, 10 ff. jene beruhigende Ankündigung erhielt und was sich dann als weiterer Fingerzeig für die fernere Zukunft daran anschloß (Kap. 7, 17 ff.), — dies alles war gewiß geeignet, ihn und die Seinigen gegen den Propheten zu erbittern. Wenn nun der Prophet die Schwangerschaft seines Weibes öffentlich ankündigte, so konnte der Mutter und dem Kinde Gefahr drohen. Dieser war auf das leichteste dadurch vorgebeugt, daß diese Ankündigung nur Zeugen zu Theil wurde, welche zugleich beim Volke in solchem Ansehen standen, daß ihre Versicherung, jene Mittheilung vom Propheten zur rechten Zeit empfangen zu haben, allgemeinen Glauben fand. Dann gewinnen wir folgende Kette von Thatsachen. Zuerst die Tafel. Dieselbe gibt im allgemeinen zu erkennen, daß der Herr etwas Großes und zwar eine in kurzem zu erwartende kriegerische Entscheidung im Sinne hat. Unmittelbar darauf empfangen die Zeugen die Ankündigung der Schwangerschaft der Prophetin. Der Sohn wird geboren, und dadurch ist nun auf die Autorität der Zeugen hin allen die Bürgschaft dafür gegeben, daß die Thatsache, auf welche die Inschrift der Tafel und der damit identische Name des Kindes hindeutet, auch wirklich eintreten werde. העיד עדים wie Jer. 32, 10. 25. 44. — Ob Uria der 2 Kön. 16, 10 ff. genannte Priester sei, welcher dem götzendienerischen Achas zu Liebe den nach heidnischem Muster gebauten Altar in den Tempel setzte, ist ebenso zweifelhaft, als ob Sacharja mit dem angeblichen Verfasser von Sach. 9—11 oder mit dem Assaphiten Sacharja (2 Chr. 29, 13) identisch sei. — Prophetin heißt Jesaja's Weib schwerlich als Weib eines Propheten, sondern weil sie selbst ein prophetisches Weib war. Wir wissen zwar nichts von Weißagungen, deren Urheberin sie gewesen, aber sie gehörte mit zu den אֹתוֹת und מוֹפְתִים, zu denen die Familie des Propheten gesetzt war (V. 18). — Daß unsere Geschichte nicht mit Kap. 7, 10 ff. zusammenfällt und also Maher-schalal nicht mit Immanuel identisch ist, ergibt sich nach unserer Erklärung von Kap. 7, 14 von selbst. Aber doch ist unsere Erzählung mit Kap. 7, 10 ff. nahe verwandt. Beide Male ist Schwangerschaft und Geburt eines Sohnes Bürgschaft der Errettung. Beide Male wird ein Entwickelungsstadium des Kindes zum Maßstab für die Zeitbestimmung der Rettungsthatsache gemacht. Aber Vater und Mutter kann ein Kind eher sagen, als es Gut und Bös zu unterscheiden vermag. Wenn also, wie auch die Stellung im Buch andeutet, unsere Geschichte sich etwas später zugetragen hat als die Kap. 7, 10 ff. erzählte, so paßt dies ganz gut. Beide haben denselben nächsten Endpunkt: die Unschädlichmachung von Syrien und Ephraim. Also mußte die spätere das kürzere Zeitmaß gebrauchen. Da Pekach und Rezin die hier geweißagten Ereignisse noch erlebt haben, ersterer aber 739 v. Chr. gestorben ist, so muß also auch unsere Geschichte in die Zeit zwischen 743 und 739 fallen. Vgl. zu Kap. 7, 16. — יִשָּׂא = man wird tragen. Vgl. m. Gr. §. 101, 2, b. — Der Assyrerkönig hat damals Samaria nicht zerstört. Er hat nur einige Grenzdistrikte verödet

(2 Kön. 15, 29). Aber wie wir zu Kap. 7, 17 gezeigt haben, daß die Weißagung von zwei innerlich verwandten der Zeit nach aber getrennten Thatsachen die spätern in der früheren mit anschaut, so ist es auch hier der Fall. Jene erste, vorläufige Verwüstung des Ephraimitischen Gebietes trägt die späteren (2 Kön. 17, 6) so reell in sich, daß der Prophet beide zusammenzufassen berechtigt ist. חַיִל im Sinne von Vermögen, Reichthum, Schätze findet sich außer hier noch Kap. 10, 14; 60, 5. 11; 61, 6.

II. Die Zusätze.

1) Die Verächter Siloa's sollen gestraft werden durch die Wasser des Euphrat.

Kap. 8, 5—8.

Und Jehova redete noch weiter zu mir also: *Darum daß dies Volk die Wasser Siloa's 5
verachtet, die da sachte fließen, und sind fröhlich bei Rezin und dem Sohn Remaljahu's, 6
*deshalb siehe führt der Herr über sie die Wasser des Stromes herauf, die starken und gewal- 7
tigen: den König von Assur und seine ganze Pracht. Und er wird überfluten alle seine
Bäche und überströmen alle seine Ufer. *Und wird übertreten in Juda, sich ausbreiten und 8
überschwemmen, bis an den Hals wird er reichen, und werden die Schwingungen seiner Flügel
ausfüllen die Breite deines Landes, Immanuel!

Exegetische Erläuterungen.

1. Als einen Zusatz gibt sich dieses Stück schon äußerlich zu erkennen durch die Ueberleitungsformel וַיֹּסֶף י' דבר אלי, welche nur noch Kap. 7, 10 vorkommt und welche hier wie dort eine Zeitpause zwischen diesen Worten und dem Vorhergehenden andeutet. Aber auch der Inhalt beweist, daß wir nicht eine unmittelbare und nothwendige Fortentwicklung der vorausgehenden Worte und Thatsachen vor uns haben. Von dem Sohn des Propheten ist nicht mehr die Rede. Vielmehr wendet sich die Rede plötzlich gegen die Ephraimiten, welche das stille Brünnlein Siloa d. i. das davidische Königthum verachteten und an der Gemeinschaft mit Rezin und dem Sohne des Remalja ihre Freude hatten (V. 6). Dafür sollen die Fluten des Euphrat, welche nach des Propheten eigener Deutung den König von Assur repräsentiren, Ephraim überschwemmen (V. 7), aber freilich auch Juda, das Land Immanuels (V. 8). Die Erwähnung Rezins und Pekachs, die Bezeichnung Juda's als „Land Immanuels" sowie die Drohung der Ueberflutung durch Assur beweisen, daß die Worte derselben Zeit wie die vorhergeh. Hauptweißagungen angehören. Und da der Ausdruck „Immanuel" die Kap. 7, 10 ff. berichteten Thatsachen voraussetzt, so ist die Einfügung des Stückes an dieser Stelle vollkommen motivirt.

2. **Und Jehova — dem Sohne Remaljahu's.** V. 5 u. 6. Ueber וַיֹּסֶף דבר vgl. zu Kap. 7, 10. Die Siloa-Quelle ist, wie jetzt die meisten Autoritäten annehmen, auf der Südseite Jerusalems am Ausgange des Tyropöon zwischen den Ausläufern des Zion und Moria zu suchen. Der Name (שִׁלֹחַ, שִׁלֹּחַ und שִׁילֹחַ geschrieben) bedeutet wohl emissio oder emissus (vgl. הַמְשַׁלֵּחַ מַעְיָנִים Ps. 104, 10; daher *ἀπεσταλμένος* Joh. 9, 7; vgl. Ewald §. 156, a; Olshausen §. 179). Er kommt außer hier u. Joh. 9, 7 nur noch Luk. 13, 4 vor, wo von dem Thurm zu Siloam (so Septuag. und N. T., Aqu., Symm., Theod. *Σιλωά*, Vulg. Siloë) die Rede ist. Doch ist auch der Name שֶׁלַח, den die Neh. 3, 15 erwähnte בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח trägt, sehr wahrscheinlich mit unserem שִׁלֹחַ identisch. Was das Topographische betrifft, sehe man T. Tobler (Die Siloaquelle und der Oelberg, 1852) und den Artikel „Siloa" von Leyrer in Herzog's Real-Enc. XIV, S. 371. „Das Gefälle zwischen der Mariaquelle und Siloaquelle ist sehr gering, daher der Ausfluß sanft und schwach (St. Schulz Leitt. d. Höchsten V, S. 137, 141: sanft wie Oel)". Leyrer a. a. O. S. 373. לְאַט ist zusammengesetzt aus אַט (1 Kön. 21, 27) lenitas und dem Präfix. Letzteres ist gebraucht wie in לָבֶטַח לָרֹב (Ewald §. 217, d; Olshausen §. 223, f.). Vgl. 1 Mos. 33, 14; 2 Sam. 18, 5; Hiob 15, 11. Ueber das Patach in pausa vgl. m. Gr. §. 11, IV, 1, a. Das schwache am Fuße von Moria und Zion entspringende Brünnlein repräsentirt die Unscheinbarkeit des Gottesreiches in der Zeit seiner irdischen Niedrigkeit. Es erinnert an die Knechtsgestalt des Herrn und an das „ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig" (Matth. 11, 29). Dieses Moment tritt auf allen Stufen der Heilsgeschichte hervor: Israel war äußerlich betrachtet das geringste von allen Völkern (5 Mos. 7, 7); Bethlehem war der geringsten eine unter den Städten Juda (Mich. 5, 1), David war der jüngste unter seinen Brüdern und sein Vater meinte, er könne bei der Königswahl gar nicht in Betracht kommen (1 Sam. 16, 11 ff.). So war auch in der Zeit, da unsere Geschichte sich zutrug, das davidische Königthum inmitten der Weltmächte gar klein und schwach. Wenn es zu Zeiten zu größerer Macht sich erhob, so ist das ein Zug mehr, den es mit der intermittirenden Siloaquelle gemein hat. 'וּמְשׂוֹשׂ וגו. Die Stelle erklärt sich leicht, sowie man nur beachtet, daß der Prophet den heraufsteigenden Strom erst V. 8 auch in das Gebiet von Juda hinüberströmen läßt. Also sind mit עֲלֵיהֶם V. 7 diejenigen gemeint, welche der Assur-Strom, der von Norden her ins Land kommt, zuerst überflutet. Das sind offenbar die Ephrai-

miten. Also ist auch V. 6 unter dem Volk, auf welches jenes עלירהם zurückweist, wenigstens in erster Linie das Volk der zehn Stämme zu verstehen. Aenderungen der Lesart wie מְסוֹס (Meier = Hinschmachten vor Rezin, Kap. 10, 18) und וּמְשׁוֹשׁ („und blind tappend ergreift“, Böttcher, Aehrenl. S. 30, vgl. Hiob 5, 14) sind dann nicht nöthig. — Jesaja braucht häufig sowohl das Zeitwort שׂוּשׂ (Kap. 35, 1; 61, 10; 62, 5; 64, 4; 65, 18 f.; 66, 10. 14), als die Substantive שָׂשׂוֹן (Kap. 12, 3; 22, 13; 35, 10; 51, 3. 11; 61, 3) und מָשׂוֹשׂ (Kap. 24, 8. 11; 32, 13 f.; 60, 15; 62, 5; 65, 18; 66, 10). An u. St. scheint מָשׂוֹשׂ gewählt der Paranomasie mit מָאַס zu Liebe. Das darauf folgende אֶת kann nicht die Nota Akkusativi sein, weil der Gegenstand der Freude nie so bezeichnet wird. אֶת ist die Präposition ähnlich wie Kap. 66, 10 (שִׂישׂוּ אִתָּהּ מָשׂוֹשׂ). Freude mit Rezin und Pekach ist das Fröhlichsein, welches man in der Gemeinschaft, im Zusammenschluß mit diesen Herrschern empfindet. Das Substantiv מָשׂוֹשׂ ist übrigens von יַעַן abhängig, welches demnach zwei Sätze, einen Verbal- und einen Nominalsatz beherrscht. So auch Drechsler. Man hat dann nicht nöthig, מְשׂוֹשׂ als für den status absol. nach Ewald §. 351, c stehend zu betrachten. Der status constr. vor der Präposition steht nach einem besonders bei Jesaja häufigen Sprachgebrauche. Es ist eine confusio duarum constructionum. Vgl. m. Gr. §. 63, 4, c. — Also das Volk Israel d. i. Ephraim sieht mit Verachtung auf das Königthum Juda wie auf ein schwach fließendes Brünnlein herab, freut sich dagegen in stolzer Selbstüberhebung sowohl seines eigenen Königs als des dessen Macht verstärkenden Bündnisses mit dem Syrer-König. Dieser Uebermuth soll der rächenden Nemesis nicht entgehen. Vom Euphrat her sollen gewaltige Wassermassen (עצום ורב zusammengestellt wie 2 Mos. 1, 9; 4 Mos. 7, 1; 9, 14; 26, 5; Joel 2, 2. 5; Mich. 4, 3; Sach. 8, 22, wobei עצום mehr die intensive, רב mehr die extensive Stärke bezeichnet) zuerst Ephraim, dann auch Juda überfluten. Daß Jesaja darunter den König von Assur mit seinem ganzen „herrlichen Kriegsheer“ versteht, sagt er sofort selbst. כָּבוֹד involvirt hier den Nebenbegriff der Macht, wie anderwärts den des Reichthums (Kap. 10, 3; 61, 6; 66, 12, welch' letztere Stelle im beabsichtigten Gegensatz zu der unsrigen zu stehen scheint. Vgl. das lateinische opes). Knobel hält את־מלך bis כבודו für Glosse, weil „gute Dichter ihren Bildern nicht erklärende Noten beigeben“. Als ob Jesaja blos Dichter wäre und nicht auch ein sehr praktisches Interesse gehabt hätte. Vgl. Kap. 7, 17. 20. — אָפִיק (bei Jesaja nur hier) ist das Bett eines torrens, synonym mit נַחַל (Joel 1, 20; 4, 18); גדות, Plur. tantum, bei Jesaja nur hier, außerdem Jos. 3, 15; 4, 18; 1 Chron. 12, 15 Kri (neben K'tib גִּדְיוֹת), von גָּדָה, verwandt mit גָּדַד incîdit, secuit, ist der Einschnitt, die Uferlinie, das Ufer. — וחלף וגו'. Daß der Prophet den Uebertritt des Wassers in das Gebiet von Juda, die Grenzüberschreitung, so hervorhebt, ist ein Beweis dafür, daß er vorher das Gebiet von Israel im Auge hatte. חָלַף (vgl. zu Kap. 2, 18) ist ursprünglich „wechseln“, daher transire (den Ort wechseln, weshalb „wechseln“ in der Jägersprache vom Wilde). Vgl. Kap. 21, 1; 24, 5. שָׁטַף bezeichnet die Ausbreitung, עבר das Vorwärtsdringen (die Verbindung beider Begriffe wie Kap. 28, 15. 18), עד־צואר יגיע die Höhe des Wassers. In einem herrlichen Bilde vergleicht der Prophet die Wassermassen mit einem die Flügel ausbreitenden Vogel, wozu er offenbar dadurch veranlaßt ist, daß die Wassermassen Heeresmassen bedeuten. Die Flügel des Heeres bezeichnet er demgemäß als die Flügel der ausgebreiteten Flut. מֻטּוֹת, von נָטָה ausspannen, sind die Ausspannungen, expansiones. Das Wort ist ἅπ. λεγ. — Der Singular וְהָיָה steht infolge der Voranstellung des Zeitworts (m. Gr. §. 105, 4, b, 3). Die Ausbreitungen seiner Flügel sind Ausfüllung der Breite deines Landes. Weil der Raum, den die ausgebreiteten Flügel bedecken, mit der Breite des Landes zusammenfällt, so kann gesagt werden, daß die Ausbreitung der Flügel zugleich Ausfüllung des Landes ist. מְלֹא haben wir also im aktiven Sinne zu fassen (vgl. Kap. 6, 3; 31, 4; 34, 1; 42, 10). רֹחַב bei Jesaja nur hier. — Daß der Prophet mit dem Worte „Immanuel“ seine Rede nachdrucksvoll schließt, indem er das Land als Land Immanuels, die Vergewaltigung demnach als dem Immanuel selbst zugefügt bezeichnet, ist sehr bedeutsam. Daß Immanuel als N. propr. gedacht und deshalb eigentlich als ein Wort zu schreiben ist, sieht man aus dem Suffix in ארצך. Wenn dennoch die meisten Ausgaben die Worte trennen, und auch mehrere Versionen wie Septuag. und Ar. demgemäß übersetzen, so liegt dem der allerdings richtige Gedanke zu Grunde, daß in dem Worte auf den Trost hingedeutet wird, auf den Israel in jener großen Drangsal sich stützen kann. Aber offenbar hat der Prophet zunächst eine Persönlichkeit im Auge, die er anredet. Er wendet sich an den, der durch die Geburt jenes Kindes (Kap. 7, 14) geweißagt ist. Obgleich derselbe also zukünftig ist, so weiß ihn doch der Prophet jetzt schon gegenwärtig. Wie könnte er sonst mit diesem klagenden Ausrufe sich an ihn wenden? Es liegt also hierin eine Vorbereitung auf das, was der Prophet durch die Prädikate Kap. 9, 5 von dem Verheißenen aussagt.

2) Drohender Zuruf an die, welche wider Juda konspiriren, und an die, welche sich vor der Konspiration fürchten.

Kap. 8, 9—15.

Brechet Völker und brechet zusammen und hört's alle Fernen der Erde! Gürtet euch und 9
brechet zusammen, gürtet euch und brechet zusammen! *Berathet einen Rath und er werde 10
zunichte, sprechet einen Spruch und er bestehe nicht, denn mit uns ist Gott. *Denn also spricht 11
Jehova zu mir mit Drängen der Hand, daß er mich warne, einherzugehen auf dem Wege
dieses Volkes: *Ihr sollt nicht sagen »Verschwörung«, so oft dieses Volk von »Verschwörung« 12
redet, und seine Furcht sollt ihr nicht hegen und nicht erschrecken. *Jehova Zebaot, ihn sollt 13
ihr heiligen und er soll eure Furcht, er euer Schrecken sein. *So wird er zum Heiligthum 14
werden und zum Stein des Anstoßes den zwei Häusern Israels, zur Schlinge und zum Strick
den Bürgern Jerusalems. *Und es werden viele unter ihnen straucheln und fallen und zer= 15
schellen und sich verstricken und gefangen werden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem der Prophet die verkehrte Politik des irdischgesinnten Israel zurechtgestellt hat, kündigt er zuerst den wider Juda konspirirenden Völkern an, daß sie, die Zerbrecher, selbst sollen zerbrochen werden (V. 5 u. 6). Dann sagt er, — und hiermit wendet er sich an das geistlichgesinnte Israel — der Herr habe ihn nachdrücklich vor den Wegen der fleischlich Gesinnten gewarnt (V. 11) und ihm verboten, die Konspiration der Feinde für das am meisten zu Fürchtende zu halten (V. 12). Jehova solle gefürchtet werden (V. 13), er werde den einen Heiligthum (Asyl), den andern Stein des Anstoßes und Fallstrick sein (V. 14 u. 15).

2. **Brechet Völker — mit uns ist Gott.** V. 9 und 10. Diese Worte sind an die עַמִּים, die vorhergehenden (V. 5—8) waren an הָעָם הַזֶּה (V. 6) gerichtet. Offenbar steht also עַמִּים V. 9 im Gegensatze zu העם הזה V. 6. Der Prophet redet offenbar Völker an, welche wider das Land Immanuels sich rüsten, Pläne schmieden, Befehle erlassen. Aus allem diesem soll nichts werden. Vergleicht man Kap. 7, 7, so sieht man, daß hier Syrien und Ephraim gemeint sein müssen. — רֹעוּ. Die Formen und Bedeutungen der Wurzeln רעע, רוע und ירע durchkreuzen sich auf eigenthümliche Weise. Die Form רֹעוּ kann nur von רָעַע abgeleitet werden, aber auf den Stamm רָעַע ist auch die Bedeutung von רוּעַ übergegangen. Obgleich nämlich רוּעַ die Bedeutung „malum esse“ ursprünglich hat, wie aus dem Imperfekt Niph. יֵרוֹעַ hervorgeht (Spr. 11, 15; 13, 20), welches nur von einer radix 'עו abgeleitet werden kann, so kommt doch dieser Stamm im Kal nie vor, sondern alle Kal=Formen, welche die Bedeutung „böse sein“ haben, sind von רָעַע abzuleiten (vgl. רַע 4 Mos. 11, 10, dann das Adjektiv רַע, und vielleicht auch die Formen רָעָה 5 Mos. 15, 9; 2 Sam. 19, 8 und Infin. רֹעַ Pred. 7, 3). Auf der andern Seite hat רָעַע unzweifelhaft auch die Bedeutung „brechen“ (Ps. 2, 9; Jer. 11, 16; 15, 12 u. ö.). Wir haben also hier zu wählen zwischen den Bedeutungen „seid böse“ und „brechet“. Ich ziehe mit Drechsler u. a. letztere vor, weil „seid böse und brechet zusammen“ keinen Gegensatz involvirt, denn warum sollte was böse ist nicht zusammenbrechen können? Aber dann findet ein bemerkenswerther Kontrast statt, wenn der, welcher andere zerbrochen hatte, selbst zusammenbricht. Aram und Ephraim hatten Juda schon beträchtlichen Schaden zugefügt (vgl. zu Kap. 7, 1 und 2); V. 9 werden sie aufgefordert, sich ferner zu rüsten, aber trotz jener bereits vollbrachten und dieser angestrebten Uebungen im Zerbrechen sollen sie selbst zerbrochen werden. — Der Prophet kündigt aber nicht blos den Zerbrochnen das Zerbrochenwerden an, er will auch, daß die zunächst nicht berührten, ferner wohnenden Völker von diesem Vorgange zu ihrer Warnung Kenntniß nehmen. Deshalb fordert er sie auf, der Kunde ihr Ohr zu leihen (מֵרָחֹק häufig bei Jesaja 10, 3; 13, 5; 17, 13; 30, 27; 46, 11; Plural מַרְחַקִּים Kap. 33, 17). Der Satz והאזינו bis ארץ ist Parenthese. Seinen drohenden Zuruf an die im Anfang des Verses Angeredeten setzt er mit dem nachdrucksvollen Doppelworte התאזרו וחתו fort. התאזרו scheint mir aber nicht das bellum parare zu bedeuten, denn der Krieg ist ja längst im Gange. Sondern es bedeutet der eigentlichen vis vocabuli gemäß das Lendengürten, also das Strammsichzusammennehmen, wie es der lebhaft angegriffene oder angreifende Krieger mitten im Kampfe thun muß. Vgl. Kap. 45, 5; 50, 11. — Die Doppel=Imperative stehen unter sich in Adversativ=Verhältniß: zerbrecht und brecht dennoch selbst zusammen, gürtet euch und brecht trotzdem zusammen. Vgl. Gesen. §. 130, 2. M. Gr. §. 90, 2. — Das Zeitwort עוּץ findet sich bei Jesaja nur hier, außerdem nur noch Richt. 19, 30. Ueber עֵצָה vgl. zu Kap. 5, 19. — Pual תפר bei Jesaja nur hier (Jer. 33, 21; Sach. 11, 11). Andere Formen von פרר: Jes. 14, 27; 24, 5. 19; 33, 8; 44, 25. ולא יקום, vgl. Kap. 7, 7. Dadurch daß der Prophet das לא תקום der a. St. mit geringer Veränderung wiederholt, deutet er an, daß er dieselbe Sache im Auge hat. Und in der That ist ja auch Kap. 7, 5 f. von einem יָעַץ רָעָה von Seiten Syriens und Ephraims wider Juda, das Land des Immanuel, die Rede, wie hier von einem עוּץ עֵצָה u. דַּבֵּר דָּבָר. Durch dies eben entsteht die Verschwörung (קֶשֶׁר), wovon V. 12 die Rede ist, und mit welcher hier nichts

anderes als das Bündniß der zwei genannten Staaten gemeint sein kann. כי עמנו אל. Zum dritten und letztenmale lesen wir hier die Worte עמנו אל. Sie sind hier jedenfalls getrennt als Satz zu lesen. Sie sprechen die Idee des Namens als selbständiges Urtheil aus. Die Weltmacht muß an dem Felsen Israel zerschellen, denn derselbe ist eben dadurch der starke Fels, daß Gott mit ihm ist. Aber dieser starke Fels ist nicht der Ἰσραὴλ σαρκικός, sondern der Ἰσραὴλ πνευματικός. Vgl. Ps. 2.

3. **Denn also spricht — Schrecken sein.** V. 11 bis 13. Hatte der Prophet V. 5—8 diejenigen im Auge, welche das Königthum Juda verachteten und an der Verbindung zwischen Rezin und Pekach ihre Freude hatten, so warnt er hier, nachdem er V. 9 und 10 den Werkzeugen des Gerichtes selbst das Gericht verkündigt hatte, vor denjenigen, welche gerade in jener Verbindung die höchste Gefahr für Juda sehen. Vor den Zerbrechern ist Juda sicher, denn Gott ist bei ihm (V. 10). In einem gewissen Sinne nämlich, nicht unbedingt. Denn nur denen, welche den Herrn allein fürchten und heiligen, wird er auch Asyl sein, den andern aber, welche Menschen mehr fürchten als ihn, wird er zum Falle gereichen. כי כה אמר וגו׳. כִּי bezieht sich auf den in den Worten עמנו אל enthaltenen Gedanken. Es wird aber dieser Gedanke durch das Folgende begründet und limitirt zugleich. Denn nur bei dem Theile des Volkes ist Gott, welcher ihn über alle Dinge fürchtet, liebt und ihm allein vertraut. Deshalb bezeichnet der Prophet auch dies Wort des Herrn als an ihn gerichtet. Er aber ist der Repräsentant des gläubigen Israel. Deshalb wird V. 12 mit לא תאמרון fortgefahren und werden die also Angeredeten dem העם הזה V. 11 nachdrücklich gegenübergestellt. — חֶזְקָה bedeutet, wo es sonst noch vorkommt (2 Chron. 12, 1; 26, 16; Dan. 11, 2), das Starksein und wird überall von der befestigten Macht eines Herrschers gebraucht. חזקת היד ist also das Starksein der Hand. Es ist die Hand Gottes, die über den Propheten kommt (Ezech. 1, 3; 3, 22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1), und zwar bezeichnet unser Ausdruck den Zustand, welchen Ezechiel mit den Worten beschreibt „וְיַד ה׳ עָלַי חָזָקָה“. — וְיִסְּרֵנִי kann nicht Perf. sein, denn es müßte sonst יִסְּרַנִי heißen. Sondern das Imperf. steht als Jussiv mit dem Wav consec. (vgl. Ewald §. 347a. M. Gr. §. 89, 3, b). ויסרני ist dann nicht, wie Knobel und sogar Ewald a. a. O. wollen, dem כה אמר koordinirt, sondern es ist als Fortsetzung und Zweckangabe von בחזקת היד diesem koordinirt und jenem subordinirt (Delitzsch). Was die Form betrifft, so liegt das Imperf. יִסֹּר zu Grunde, welches Hos. 10, 10 in der ersten Person vorkommt. Die Präposition מִן ist von dem in יסרני enthaltenen Begriffe des Abhaltens, Zurückhaltens abhängig zu denken (constructio praegnans). Vgl. m. Gr. §. 112, 7. — לא תאמרון קשר וגו׳ V. 12. Der Prophet kann unmöglich sagen wollen: Ihr sollt nicht alles Verschwörung nennen, was dieses Volk Verschwörung nennt. Denn was für foedera oder sodalitates haben sie denn unrechtmäßig mit dem Namen קֶשֶׁר belegt? Sollte etwa Pekachs Bündniß mit Rezin hier gerechtfertigt werden? Oder sollte eine Verschwörung des Propheten und seiner Anhänger gegen Achas (Roorda) gebilligt werden? Oder sollten die gläubigen Israeliten gewarnt werden, sich in Verschwörungen einzulassen (Hofmann, Drechsler), was gar nicht in den Worten liegt? Nach Kap. 7, 2 bebte das Herz Achas' und seines Volkes, wie die Bäume vor dem Winde beben, als die Nachricht von der Vereinigung der Syrer mit den Ephraimiten nach Jerusalem kam. Damals konnte man sicherlich die politisirenden Kannengießer in allen Ecken die Köpfe zusammenstecken und mit ängstlicher Stimme sich zuflüstern hören: קֶשֶׁר קֶשֶׁר. Sie nannten das Bündniß Pekachs mit Rezin ein קֶשֶׁר und sahen darin, allerdings mit einem gewissen Rechte, die Hauptgefahr für Juda. Deshalb eben fügt der Prophet hinzu: „und was sie fürchten, sollt ihr nicht fürchten“. Es muß also ein קֶשֶׁר gemeint sein, welches ein Gegenstand der Furcht für die Masse des Volkes von Juda war. Ich glaube deshalb, daß man die Worte sprachlich wie Hofmann und Drechsler zu fassen, aber den Worten nicht einen Sinn unterzuschieben hat, den sie nach der eigenen Erklärung dieser Gelehrten nicht einmal haben. Drechsler nämlich übersetzt ganz richtig: „Nicht saget: Verschwörung! bei allem, da dies Volk sagt: Verschwörung!“ Drechsler begeht nur den Fehler, daß er in diesen Worten eine Mahnung findet, „nicht in Verschwörungen und Intriguen Rettung zu erstreben“. Denn dieser Sinn liegt gar nicht in den Worten. Vielmehr besagen die Worte nur, daß man nicht so oft קֶשֶׁר sagen, nicht unaufhörlich dies Wort im Munde führen, nicht dies קֶשֶׁר den Gegenstand seiner höchsten Sorge sein lassen soll. לְכֹל וגו׳ bezeichnet also nicht das Objekt einer Namengebung. Es müßte ja dann im zweiten Gliede heißen אשׁר יאמר העם הזה לו קשר. Sondern, wie Drechsler richtig bemerkt, לְ vor כֹּל ist = darauf hin, bei, und כֹּל involvirt die Bedeutung cunque (vgl. אֶל־כָּל־אֲשֶׁר Spr. 17, 8 wohin nur immer). Nicht so oft wie jene, nicht unaufhörlich sollen sie קֶשֶׁר sagen, wie wenn es in der Welt nichts zu fürchten gäbe, als dieses. Das Wort מורא bei Jesaja nur hier. Hiph. העריץ bei Jesaja außer hier und V. 13 noch Kap. 29, 23. Kal Kap. 2, 19. 21; 47, 12. Aus Kap. 29, 23 sieht man, daß Jesaja das Wort in dem Sinne von „timere aliquid“ nimmt; a. u. St. bedeutet es „sich fürchten“, und V. 13 „Furcht einjagen, erschrecken“. Es scheint also, daß Jesaja das Hiph. bald als indirekt, bald als direkt kausatives genommen und letzteres dann wider im transitiven Sinne gebraucht hat.

4. **Jehova Zebaot — gefangen werden.** V. 13 bis 15. Hier beginnt nun die Antithese. War vorher von dem die Rede, was nicht geschehen soll, so jetzt von dem, was geschehen soll. Jehova sollen

sie heilig halten (vgl. Kap. 29, 23, wo allein dies Hiph. bei Jesaja noch vorkommt), er soll Gegenstand der Furcht und Schreckenerreger sein (bei מַרְאכם hat Jesaja offenbar die Stellen 1 Mos. 9, 2; 5 Mos. 11, 25 im Auge gehabt). — מִקְדָּשׁ (bei Jesaja noch Kap. 16, 12; 60, 13; 63, 18) ist Heiligthum überhaupt, hier offenbar mit dem Nebenbegriff des Asyles (vgl. 1 Kön. 1, 50 f.; 2, 28 ff.). Hält man den Herrn heilig, so wird er dafür den Menschen zum sicheren, bergenden, heiligen Zufluchtsort (vgl. Ps. 15, 1; 18, 3; 23, 6; 84, 5). — Aber denen, die den Herrn nicht fürchten (ו vor לְאֶבֶן ist also adversativ), wird er zum Stein des Anstoßes. נֶגֶף bei Jesaja nur hier, אבן נגף überhaupt nur a. u. St. — מִכְשׁוֹל, das, worüber man strauchelt, noch Kap. 57, 14; צוּר מִכְשׁוֹל nur hier. Also die beiden Häuser Israel, Juda und Ephraim, sollen gerade am Herrn zu Grunde gehen. Es wäre diesem Ἰσραὴλ σαρκικός besser gewesen, er hätte den Herrn nie gekannt. Jerusalem (die Hauptstadt wird besonders hervorgehoben; ihr Vorgang und Beispiel war vom größten Einfluß) wird der Herr zu פַּח (παγίς, Strick, vgl. Kap. 24, 17 f.) und zu מוֹקֵשׁ (Schlinge, Sprenkel des Vogelstellers, bei Jesaja nur hier). Die Wirkung von מִכְשׁוֹל und פַּח wird V. 15 durch 5 Verba geschildert, wovon die 3 ersten sich auf נֶגֶף und מִכְשׁוֹל, die letzten auf פַּח und מוֹקֵשׁ beziehen. — בָּם beziehen viele wie Gesenius, Hitzig, Umbreit auf die „Zweiheit von Stein und Fallstrick“. Aber wie Knobel richtig bemerkt, es ist ja ein „Hauptgedanke Jesaja's, daß die Strafgerichte die Sünder ergreifen, die Frommen als Rest übrig lassen werden: Kap. 1, 25. 28; 28, 18 f.; 29, 20 f.; 33, 14; 6, 13“. — כָּשַׁל vgl. zu Kap. 3, 8. Niph. נִשְׁבַּר Kap. 14, 29; 24, 10; 27, 11; 28, 13; 61, 1. יָקֹשׁ Kap. 29, 21 und 28, 13, an welch' letzterer Stelle die hier aufgezählten Verba mit Ausnahme von נָפְלוּ sich wiederholen. לָכַד außerdem bei Jesaja nur noch Kap. 20, 1 und 24, 18. Dem Sinne nach vgl. Hos. 14, 10.

3) Das Testament des Propheten an seine Jünger.

Kap. 8, 16—9, 6.

a. Fürbitte und Ermahnung übergehend in prophetisches Schauen.

Kap. 8, 16—23.

Binde zusammen Zeugniß, versiegle Gesetz in meinen Jüngern! *Und ich warte auf Je= 16
hova, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt, und harre auf ihn, *siehe, ich und 17 18
die Kinder, welche mir Jehova gegeben hat zu Zeichen und zu Wundern in Israel von Seiten
Jehova's Zebaot, der da thront auf dem Berge Zion. *Und wenn sie sprechen werden zu euch: 19
»Fraget die Todtengeister und die Wahrsager, die da zischeln und die da murmeln!« —,
sollte nicht ein Volk seinen Gott fragen? Für die Lebendigen (sollte man) die Todten (fragen)?
*Zum Gesetz und zum Zeugniß! Wenn nicht diesem Worte gemäß diejenigen reden, welche kein 20
Morgenroth haben, *so wandelt dahin der Bekümmerte und Hungrige und geschieht, wenn er 21
hungert, so ergrimmt er und flucht seinem Könige und seinem Gott, und wendet sich nach oben,
*und blickt zur Erde, und siehe da Bedrängniß und Finsterniß, Dunkel der Angst und düstere 22
Nacht weithin ausgebreitet! *Denn Nicht-Dunkel ist da wo Bedrängniß ist. Um die erste 23
Zeit hat er Schmach gebracht auf das Land Sebulon und auf das Land Naphtali, aber in der
Folgezeit bringt er zu Ehren den Weg des Meeres, das Land jenseits des Jordans, den Kreis
der Heiden.

Exegetische Erläuterungen.

1. So manche Schwierigkeiten diese Stelle im einzelnen darbietet, so klar ist der Gedankengang im ganzen. Nachdem der Prophet schon in dem vorhergehenden Abschnitt V. 11—15 sich an die gläubigen Israeliten im Namen und Auftrag des Herrn gewendet hat, thut er dies hier wieder, aber in mehr persönlicher Weise und so, daß sein Verhältniß zu ihnen als geistlicher Führer deutlich hervortritt. Er beginnt mit der Bitte an den Herrn, Gesetz und Zeugniß in den Herzen seiner Jünger zu versiegeln (V. 16). Er selbst erklärt, daß er mit seinen Kindern, die ja als gottgegebene Wunderzeichen für ihn ein lebendiges Unterpfand der Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit Jehova's und also auch ein lebendiges Band zwischen diesem und ihm sind, in der Zuversicht auf den Herrn fest verharren wolle (V. 17 und 18). Sodann ermahnt er seine Jünger, wenn man sie abtrünnig machen und zu dem eitlen Schwindel der Wunderpropheten, insbesondere zur Nekromantie, verführen wolle, solchem Schwindel entgegenzutreten mit dem entschiedenen Bekenntniß der Wahrheit, daß ein Volk seinen Gott zu fragen hat und daß man nicht die Todten für die Lebendigen fragen soll (V. 19). Sie sollten sich zu diesem Behufe nur stets an das in ihnen versiegelte Gesetz und Zeugniß halten. Es werden trübe Zeiten kommen. Wer in diesen Zeiten nicht am Gesetz und Zeugniß festhält, der wird in Trübsal und Dunkelheit hinwandeln, wird seinem König und seinem Gott fluchen, wird auf zum Himmel und hinab zur Erde blicken, aber nichts als unübersehbar ausgebreitete Trübsals-Umnachtung wird sich seinem Blicke darbieten (V. 20—22). Ganz anders wird es dem gehen, der Gesetz und Zeugniß Jehova's zu seinem Leitstern hat. Für den wird's auch in der Trübsal nie vollständig Nacht sein. Und nun deutet der

Prophet an, daß er mit prophetischem Auge das ganze heilige Land in der Nacht der auf ihm lastenden Trübsal überschauend doch an einem Punkte eine Helle, gewissermaßen einen Schimmer von Morgenroth wahrnimmt. Und dieser Punkt ist gerade der Theil des heiligen Landes, welcher bisher am wenigsten geehrt war: dort droben im Norden, am galiläischen Meer und jenseits des Jordans, in dem stark mit Heiden vermischten Gebiete von Sebulon und Naphtali, dort scheint die Sonne des Heils aufgehen zu sollen; diese bisher verhältnißmäßig gering geachtete Gegend scheint zu hoher Ehre bestimmt zu sein (V. 23). — Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß wir hier ein Abschiedswort des Propheten, gewissermaßen ein geistliches Vermächtniß an seine Jünger vor uns haben. Schon daß überhaupt hier von „Jüngern" die Rede ist, während dieselben sonst nirgends erwähnt werden, deutet darauf hin, daß hier ein für diese speziell bestimmtes, schriftliches Aktenstück vor uns liegt. Was aber sollte der Prophet seinen Jüngern, die er doch mündlich lehren konnte, schriftlich übergeben haben als etwas, das ihnen von Werth sein sollte auch für die Zeit, wo er nicht mehr im Stande sein würde, mündlich mit ihnen zu verkehren? Dann die Bitte an den Herrn, in den Jüngern Gesetz und Zeugniß zu versiegeln, die nachdrückliche Hinweisung auf die Bürgschaften des Glaubens, welche in seiner und seiner Söhne Personen gegeben waren, die Warnung vor künftiger Verführung und die Hinweisung auf das, was in den zu erwartenden schweren Zeiten allein Licht und Trost geben könne — alles dies bringt mich zu der Ueberzeugung, daß wir hier in der That das geistliche Testament Jesaja's an seine Schüler vor uns haben.

2. **Binde zusammen — in meinen Jüngern.** V. 16. Der Herr hatte V. 13 dem Propheten und allen gläubigen Israeliten befohlen, sie sollten stets den Herrn heiligen und ihn allein ihre Furcht und Schrecken sein lassen. An diesen Gedanken schließen sich die Anfangsworte des geistlichen Testaments passend an. Daß die Worte des V. 16 als Anrede des Propheten an Jehova zu fassen sind, ist mir nicht zweifelhaft. Denn dieses Zusammenbinden und Versiegeln kann nur der Herr. Die Propheten können wohl eine Buchrolle versiegeln oder erklären, daß der Sinn einer Weißagung bis zu einer gewissen Zeit verschlossen bleiben soll (vgl. Dan. 8, 26; 12, 4. 9; Offenb. 10, 4; 22, 10; Jes. 29, 11; Jer. 51, 60 ff. und meine Bemerk. dazu S. 368), aber sie können nicht die göttliche Offenbarung *in den Herzen der Menschen* versiegeln. Ferner redet in allen folgenden Versen der Prophet und der Uebergang aus der Rede Gottes in die Rede des Propheten müßte gewiß V. 17 nachdrücklicher markirt sein als durch das einfache וְ vor חכיתי geschehen ist. Uebrigens scheint mir, daß die Erwähnung des Zusammenbindens und Versiegelns im geistlichen Sinne vielleicht veranlaßt war durch das Zusammenbinden und Versiegeln, welches äußerlich mit solchen Urkunden wie ein Testament war vorgenommen werden mußte (vgl. Jer. 32, 9 ff.). Der Prophet mochte die Schrift, welche sein Vermächtniß enthielt, nach orientalischer Sitte (vgl. Winer Real-W.-B., s. v. Briefe) in eine Hülle eingewickelt und dieselbe versiegelt haben. Mit Bezug darauf bittet er den Herrn, er möge noch Besseres thun und sein Testament *in den Herzen* seiner Jünger einschließen und versiegeln. תעודה findet sich außer hier und V. 20 nur noch Rut 4, 7. Die Bedeutung ist „Bezeugung" und zwar im passiven Sinne „das Bezeugte", welches dann wieder in verschiedenem Sinne genommen werden kann. Der göttliche Wille, welchen die Propheten den Menschen „bezeugen" (2 Mos. 19, 21. 23; 5 Mos. 8, 19; 1 Sam. 8, 9; Jer. 11, 7; 42, 19; Am. 3, 13 u. ö.), kann ebensowohl das, was die Menschen thun sollen, als das, was Gott selbst zu thun beschlossen hat, zum Inhalte haben. Wenn nun תּוֹרָה zunächst das mosaische Gesetz bezeichnet, welches Basis und Norm aller prophetischen Verkündigung war (5 Mos. 13, 1 ff.; 18, 18 ff.), und welches die Propheten immer und immer wieder einzuschärfen hatten (Jer. 29, 19), so wird Jesaja unter תְּעוּדָה wohl alle übrige prophetische Bezeugung, insbesondere alle auf die Zukunft gerichtete Drohung und Verheißung, verstehen. Und wenn er nun den Herrn bittet, תורה und תעודה in seinen Jüngern zusammenzubinden und zu versiegeln, so wird er damit nicht die Aufbewahrung der göttlichen Zeugnisse für den rechten Moment ihrer Veröffentlichung im Sinne haben, sondern er will seinen Jüngern selbst damit den einzig wahren Halt und Trost in den künftigen schweren Zeiten darreichen. Wie ihm selbst nach V. 17 sein Glaube an des Herrn Wort der einzige Trost ist, so weist er auch seine Jünger V. 20 zu Gesetz und Zeugniß hin, indem er sie vor allem falschem Troste nachdrücklich warnt (V. 19). Wie man unter תעודה und תורה irgend ein bestimmtes, vorher genanntes Zeugniß (V. 1 und 2 Gesenius, V. 12—15 Hitzig, Ewald, die ganze voran stehende Rede Maurer, Knobel) verstehen kann, ist mir unbegreiflich. Es müßte dann irgend eine genauere Bezeichnung, also doch wenigstens der Artikel, vorhanden sein. Das בְּ vor למדי soll dann das בְּ der Begleitung und die למדים sollen „treue Zeugen" V. 2 sein. Aber das ist alles forcirt und wider den Zusammenhang. צוֹר Imper. von צָרַר constringere, colligare (Kap. 11, 13); חָתַם (bei Jes. nur noch Kap. 29, 11) ist versiegeln. Ich verstehe nach dem Folgenden ein geistiges und geistliches Einbinden und Versiegeln. Der Sinn ist also ähnlich wie Spr. 7, 3, wo von den Geboten des Herrn gesagt wird: „Binde sie an deine Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens." Vgl. Kap. 3, 3. Oder wie es Jer. 31, 33 heißt: „ich gebe mein Gesetz in ihr Innerstes und in ihr Herz schreibe ich es." Es sind das dieselben, welche selbst „zum Leben aufgeschrieben sind" (Jes. 4, 3). לִמֵּד kommt nur vor bei unserem Propheten (Kap. 50, 4; 54, 13) und bei Jeremia (2, 24; 13, 23). Die Bedeutung ist

„doctus, eruditus". Das Wort wird sowohl in Bezug auf geistliche wie auf physische Verhältnisse gebraucht. Aber ich glaube nicht, daß man mit Drechsler speziell den Begriff „des Eingeweihten" darin zu suchen hat. Man kann wohl den Begriff des לִמֻּד als im Gegensatz zum ἰδιώτης stehend bezeichnen, aber dieser ist nicht blos das Gegentheil vom μύστης, sondern bezeichnet jeden homo barbarus oder indoctus. Jesaja hat wirklich zunächst Schüler, Lehrjünger im Auge, ohne daß wir anzunehmen brauchen, daß er an der Spitze einer eigentlichen Prophetenschule gestanden habe. Was er seine Jünger gelehrt haben wird, war die religiöse Wahrheit, nicht das Weißagen. Und so wird sich wohl an diesen Schülerkreis als an einen Kern alles angeschlossen haben, was in Jerusalem und Juda noch ein Herz hatte für die geistlichen Kleinodien Israels.

3. **Und ich wollte — auf dem Berge Zion.** V. 17 u. 18. Diese Worte lassen uns einen rührenden Blick in das innere, persönliche Leben des Propheten thun. Er hatte den Herrn gebeten, in seinen Jüngern das treue Festhalten an seinen Geboten und Verheißungen zu bewirken. Den Eindruck dieser Fürbitte verstärkt er durch das Bekenntniß, daß er am Herrn festhält, trotzdem der Herr das Haus Jakob, d. i. Israel, verlassen zu haben scheine. Man erwartet auch nach unserer Fassung וַאֲנִי vor חִכִּיתִי. Aber dieses ואני folgt V. 18, denn הנה אנכי heißt nicht „siehe hier bin ich", sondern „siehe ich". Zwar leugne ich nicht, daß an sich הנה אנכי auch heißen könne „siehe hier bin ich". Aber ich glaube, daß, wenn dies des Propheten Meinung war, er sie unmißverständlicher ausgedrückt haben würde, indem er *vor* אנכי schrieb הִנְנִי oder (wie 1 Mos. 49, 16) הִנֵּנִי. Aus einem analogen Grunde halte ich die Erklärung für falsch, welche als Hauptverbum des in V. 17 a enthaltenen Satzes ein nach מופתים zu ergänzendes הָיִינוּ annimmt. Dieses היינו durfte nicht fehlen, wenn der Prophet die Undeutlichkeit vermeiden wollte, welche durch die Möglichkeit einer doppelten Beziehung von לאתות und למופתים entsteht. Denn diese Worte können, wenn היינו zu ergänzen ist, ebensowohl von diesem abhängen als von נָתַן. Ich glaube also, daß הנה אנכי Epexegese ist zu dem Subjekt von חכיתי. Dann erklärt sich auch, warum dieses Subjekt nicht deutlicher durch וַאֲנִי markirt ist. Der Prophet holt eben diese nachdrücklichere Hervorhebung durch הנה אנכי nach. Der Prophet versichert also, daß *er* auf Jehova spannt (vgl. Delitzsch zu u. St., Kap. 30, 18; 64, 3) und wartet (Kap. 5, 4; 25, 9; 26, 8; 33, 2; 51, 5; 59, 9. 11; 60, 9; 64, 2), obgleich derselbe jetzt vor dem Hause Jakobs (er meint aber offenbar העם הזה, den Ἰσραὴλ σαρκικός) sein Angesicht verbirgt (vgl. Kap. 50, 6; 53, 3; 54, 8; 59, 2; 64, 6). Aber nicht *allein* hofft der Prophet auf Jehova. Mit ihm hoffen auch seine Kinder. Dies ist von Bedeutung. Wir wissen zwar nichts über das Alter der Kinder. Daß unsere Stelle kurz nach Kap. 8, 1—4 folgt, beweist nicht, daß sie in jenem Zeitmomente entstanden ist. Damals würde Jesaja wohl schwerlich seine Kinder (Plural) als Genossen seines Glaubens bezeichnet haben. Denn Maher-schalal war kaum geboren. Vielmehr spricht dieser Umstand für spätere Abfassung. Jesaja weiß, daß seine Kinder nicht nur Kinder seines Leibes, sondern auch seines Geistes sind. Sind sie doch Wunderkinder, Produkte nicht blos der Natur, sondern der göttlichen Machtwirkung (Röm. 9, 7 ff.; Gal. 4, 28 f.). Also ist nicht blos sein und der Kinder Name prophetisch. Auch deren Geburt selbst ist es, wenigstens die des Maher-schalal. Also sind sie durch ihr Dasein wie durch ihre Namen אֹתוֹת, signa, τύποι τοῦ μέλλοντος (Röm. 5, 14), Fingerzeige und מוֹפְתִים, wunderbare Unterpfänder von Wundern. Die Zusammenstellung von אוֹת und מוֹפֵת ist deuteronomisch: Kap. 4, 34; 6, 22; 7, 19; 13, 3; 26, 8; 28, 46; 29, 2; 34, 11. Vgl. Jes. 20, 3. Wenn Jesaja sagt: ich hoffe und die Kinder, *welche Jehova mir gegeben hat*, so deutet er zugleich auf eine Stütze dieser Hoffnung hin. Denn warum sollte man nicht auf den Gott hoffen, welcher solche Wunder gethan hat? Uebrigens erinnert unsere Stelle auch an jenen Ausspruch Josua's: „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen" (Jos. 24, 15). — מֵעִם וגו' hängt ab von אֹתוֹת ומופתים. Dieser Zusatz ist im Verhältniß zu אשר נתן־לי ר' nicht überflüssig. Jehova hat sie gegeben, aber in der Absicht, daß sie ihn, welcher auf Zion thront (Joel 4, 17. 21 vgl. Jes. 33, 5. 16; 57, 15), zugleich als den Herrn der Heerschaaren, demnach als den höchsten Gott Himmels und der Erde bezeugen sollen.

4. **Und wenn sie sprachen — die Todten.** V. 19. An die positive Aussage über das, was in den Herzen seiner Jünger den Grund der Hoffnung bilden müsse, und über das Vorhandensein dieses Hoffnungsgrundes in seinem eigenen Herzen, reiht nun der Prophet eine Warnung vor der Verführung zu abgöttischer Nekromantie. Macht nicht auch diese Warnung ganz den Eindruck, als ob sie von einem Manne ausgehe, der im Begriff steht, die Seinigen zu verlassen und der sie noch vor seinem Abgang soviel als möglich durch nachdrückliche Warnung vor den drohenden Gefahren zu schützen sucht? Mit den Worten „und wenn sie zu euch sagen werden" setzt der Prophet jene superstitiöse Tendenz als eine vorhandene und zu fürchtende voraus. Und in der That ersehen wir aus Kap. 2, 6; 3, 2 f., daß mannigfache Arten von abergläubischer Wahrsagerei bei den Juden damals im Schwange waren. Im Gesetze ist dergleichen ausdrücklich verboten. Vgl. 3 Mos. 19, 31; 20, 6. 27; 5 Mos. 18, 10. 11. An allen diesen Stellen werden אבות und ידענים neben einander genannt. 5 Mos. 18, 10. 11 wird noch ausdrücklich der דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים hinzugefügt, so daß Jes. diese Stelle scheint vor Augen gehabt zu haben. אוֹב bedeutet den aufgeblähten Schlauch (nur Hiob 32, 19 und als N. pr. 4 Mos. 21, 10 und 33, 43), dann den aufgetriebenen Leib des Bauchredners und endlich nicht nur diesen selbst (1 Sam.

28, 3. 9; 2 Kön. 23, 24; Jes. 19, 3 und die vorhin angeführte Stelle), sondern auch den angeblich aus ihm redenden Todtengeist (1 Sam. 28, 7. 8; Jes. 29, 4; 1 Chr. 10, 13). An manchen dieser Stellen ist es freilich zweifelhaft, welche von diesen Bedeutungen das Wort habe, oder ob es nicht gar beide habe. Anderwärts (2 Kön. 21, 6; 2 Chr. 33, 6) scheint das Wort sogar jene geheimnißvolle Kunst (Todtenbeschwörerei, Nekromantie) selbst zu bezeichnen. Der Plural des Wortes heißt stets אֹבוֹת. Da dieser Plural auch Hiob 32, 19 sich findet, so kann man aus ihm allein nicht wohl schließen, daß nur Weiber Inhaberinnen eines solchen Todtengeistes (בעלת אוב, 1 Sam. 28, 7, die Hexe von Endor) gewesen seien. Doch ist auffallend, daß בעל אוב (masc.) nur im Talmud sich findet (vgl. Ges. Thes. pag. 35). יִדְּעֹנִי kommt nie allein, sondern immer nur mit אוֹב verbunden vor. Es bezeichnet den Wissenden (Delitzsch vergleicht sehr treffend δαίμων nach Plato = δαήμων, das vielwissende Wesen) und zwar so, daß ebenfalls bald der Geist, bald der Mensch, aus welchem jener redet, darunter verstanden ist. Das Pilpel צִפְצֵף findet sich nur bei Jesaja. Das Wort wird zunächst vom Zirpen, Pipen der Vögel gebraucht (Kap. 10, 14; 38, 14), sodann auch von der aus der Erde herauskommenden Stimme (Kap. 29, 4). הָגָה ist ebenfalls ein schallnachahmendes Wort (vgl. ach, ächzen). Wie צפצף einen hohen, so bezeichnet הגה einen tiefen Laut, denn es steht vom Gebrüll des Löwen, (Jes. 31, 4), vom Rollen des Donners (Hiob 37, 2), von dem tiefen Gurgellaut der Taube (Jes. 38, 14; 59, 11). Bei Jesaja findet sich's noch Kap. 16, 7; 33, 18; 59, 3. 13. Eine leise, zirpende, zischelnde, murmelnde Stimme schreibt bekanntlich auch das klassische Alterthum den Todten zu. Vgl. Il. XXIII, 101, wo von der Seele des Patroklos gesagt wird: „ᾤχετο τετριγυῖα“; Odyssee XXIV, 5—9, wo das τρίζειν, stridere gleichmäßig den Seelen der verstorbenen Freier und den in dunklen Höhlen schwirrenden Fledermäusen zugeschrieben wird. Andere Beispiele s. bei Gesenius z. u. Stelle. An unserer Stelle wird das „Zischen und Murmeln“ von den Todtenbeschwörern ausgesagt, weil dieselben bei ihren Produktionen die Stimme der Todten auf diese Weise nachahmten. — דָּרַשׁ mit אֶל (anderwärts wird es auch mit לְ Ez. 14, 7 oder בְּ 1 Sam. 28, 7; 2 Kön. 1, 2 konstruirt) steht auf Grund von 5 Mos. 12, 30; 18, 11 bei Jesaja 3mal, nämlich außer hier Kap. 11, 10; 19, 3. Vgl. Hiob 5, 8. Es ist wohl die Präposition abhängig zu denken von dem Begriff des Eindringens, welcher in dem des Forschens enthalten ist (vgl. m. Gr. §. 112, 7). Die zweite Vershälfte betrachtet man gewöhnlich als die Antwort, welche die Jünger nach dem Willen des Propheten den Versuchern geben sollen, und ergänzt demzufolge כֹּה תֹאמְרוּ לָהֶם. Aber dies scheint mir unnöthig. Die zweite Vershälfte enthält zunächst die Antwort, welche der Prophet selbst gibt, darnach versteht es sich von selbst, daß die Jünger in diesem Sinne zu antworten haben. Mit zwei Argumenten soll nach dem Willen des Propheten jene versuchliche Zumuthung zurückgewiesen werden. Erstens macht er geltend, daß doch jedes Volk **seinen** Gott als den höchsten Lenker seiner Geschicke zu fragen hat. Also soll Israel zu Jehova sich wenden. Man sieht hieraus, daß der Prophet in die Vorstellung, nach welcher Jehova der Nationalgott Israels war und durch welche die Wirklichkeit anderer Götter nicht ausgeschlossen wird, eingeht, und daß er bei jenen Versuchern die Anerkennung Jehova's als des eigentlichen Nationalgottes (Gottes der Väter) voraussetzt. Das zweite Argument nimmt Jesaja aus der Vorstellung des Alterthums von dem Verhältniß der Todten zu den Lebendigen her. Nur der im Leibe lebende Mensch lebt wahrhaft. Durch den Tod sinkt er tief hinab. Vgl. Friedr. Nägelsbach, homer. Theol. VII. §. 14 ff. Nachhom. Theol. VII, §. 14 ff. Wie nahe sich aber die Vorstellungen der Hebräer mit denen des klassischen Alterthums berühren, sieht man aus Stellen wie Jes. 14, 9 ff.; Ez. 26, 20 f.; 31, 14 ff.; 32, 17 ff.; Jes. 38, 18 f.; Ps. 6, 6; 88, 4 ff.; Hiob 14, 10 ff. Es ist also eine Thorheit, ein Unsinn, bei den Tieferstehenden irgendwelche Hülfe für die Höherstehenden zu suchen. Der Satz 'בעד וגו ist sonach als Frage zu fassen.

5. **Zum Gesetz — Kreis der Heiden.** V. 20—23. V. 16 hatte der Prophet den Herrn gebeten, Gesetz und Zeugniß seinen Jüngern einzuprägen. Nun verweist er sie, nachdem er sie V. 19 vor der Hingebung an falsche Autoritäten gewarnt hatte, an diese göttliche Licht- und Trostquelle, als die einzige, welche in den bevorstehenden trüben Zeiten sie aufrecht erhalten könne. 'לתורה ו ist also eine Exklamation, eine Art von Kommandoruf. Man kann aber, wenn man die Konstruktion grammatisch erklären will, לְ abhängig denken von דָּרַשׁ oder הִפְנָה (vgl. 3 Mos. 19, 31; 20, 6), wobei die Bemerkung in Kraft tritt, die Gesenius (Thes. pag. 728) macht, daß „אֶל praemittitur homini, לְ rei locoque“. Delitzsch vergleicht Richt. 7, 18 לַיהוָֹה וּלְגִדְעוֹן, aber es ist zweifelhaft, ob hier nicht nach V. 20 חֶרֶב zu ergänzen ist. — Die Ausleger differiren außerordentlich in Betreff des אִם־לֹא. Sprachlich ganz unrichtig ist die Erklärung, welche den Nachsatz mit אֲשֶׁר beginnen läßt und dieses als Versicherungs- oder Nachsatz-Partikel (= כִּי) nimmt (Vitringa, Rosenmüller, Ges. u. a.). Andere nehmen אם לא in der bekannten Weise als Schwurformel (de Wette, Maurer, Ewald, Hitzig, Drechsler): wahrlich sagen werden sie. Allein diese Erklärung involvirt einen offenbaren Widerspruch. Denn wie kann denn der, welcher zu Gesetz und Zeugniß sich wendet, in der Noth seinem König und Gotte fluchen? Andere (Knobel, Delitzsch) nehmen אם לא mit Beziehung auf הֲלֹא V. 19 als Fragepartikel: oder werden nicht in dieses Wort einstimmen die, welche ohne Morgenroth sind? Aber aus dem Zusammenhange ergibt sich ja eben, daß sie dieses nicht thun werden. Ich fasse אם לא einfach = nisi, be-

ginne aber den Nachsatz mit ועבר V. 21 (so auch Diestel). Dunkle, schwere Zeiten stehen bevor. Wer in diesen nicht seinen Halt im Gesetz und in der Verheißung Gottes findet, der geht zweifellos zu Grunde. — Wer soll sprechen: Zu Gesetz und Zeugniß? Alle, welche keine Morgenröthe haben. Letztere faßt der Prophet als Einheit. Daher der Sing. לֹו. So lesen wir Kap. 17, 13: „Völker, wie das Brausen großer Wasser brausen sie, und er schilt es und es flieht fernehin (וְגָעַר־בּוֹ־וגו׳).“ Ps. 5, 10 heißt es mit Beziehung auf ein vorangegangenes שׁוֹרְרָי: כִּי אֵין בְּפִיהוּ נְכוֹנָה, und doch wird dann wieder mit קִרְבָּם fortgefahren. Vgl. m. Gr. §. 61, 1 und 2. שַׁחַר (vgl. Kap. 19, 12) kommt auch Kap. 47, 11; 58, 8 als Bild der anbrechenden Heilsoffenbarung vor. Die, welche kein Morgenroth haben, sind also solche, welche nach keiner Seite hin in den äußeren Verhältnissen einen den Tag des Heils ankündigenden Lichtschimmer wahrnehmen. Wenn ein solcher nicht einen innerlichen durch Gottes Wort vermittelten Trost und Halt hat, so geht er dahin gedrückt und hungernd 2c. בָּהּ beziehen Vitringa, Maurer, Delitzsch u. a. auf „das selbstverständliche ארץ“ V. 22. Aber dieses ארץ ist nicht so selbstverständlich, weil es erst nachfolgt, und עָבַר kann nicht blos in Beziehung auf den Begriff „Land“ gesagt werden. Noorda, Drechsler beziehen es mit mehr Recht auf den durch אין לו שחר angedeuteten Zustand. נִקְשֶׁה ist ἅπ. λεγ. Wenn קָשָׁה durum esse, hart, schwer sein bedeutet, so ist נִקְשֶׁה hart gehalten, beschwert, gedrückt. רָעֵב (Kap. 9, 19; 29, 8; 32, 6; 44, 12; 58, 7. 10) fügt zu dem Begriff des äußern Druckes den Begriff der Tragunfähigkeit, welche eben durch den Hunger bedingt ist, hinzu. Der Satte (5 Mos. 32, 15; Ps. 78, 29; Spr. 30, 9) hat leicht zu viel Kraft, der Hungrige zu wenig. — Da nun der Hunger wehe thut, so geschieht es leicht, daß der Mensch, der an Gottes Wort keine Stütze hat, in bitteren Unmuth geräth (Hitp. התקצף nur hier, Kal 47, 6; 54, 9; 57, 16. 17; 64, 4. 8) und seinem Könige wie seinem Gotte, also dem himmlischen wie dem irdischen Regimente, als denen, die an seinen Leiden Schuld seien, flucht. Ich fasse קלל mit בְּ in dem Sinne von „fluchen wider einen“. Allerdings wird קלל sonst mit dem Akkusativ konstruirt und folgendes בְּ bezeichnet sonst immer die höhere Macht, bei welcher man flucht, d. h. durch deren Vermittelung man dem Objekte seines Zornes Böses anwünscht (1 Sam. 17, 43; 2 Kön. 2, 24). Aber bei dieser Fassung fehlt ja das Objekt des Fluchens (Diestel). Es ist aber doch viel natürlicher, daß der Zornige die Urheber seiner Leiden als diese Leiden selbst verfluche. קלל kann mit בְּ konstruirt werden nach Analogie der Verba, welche Kämpfen (Kap. 19, 2; 30, 32 u. ö.), Zürnen, (5 Mos. 3, 26; Ps. 78, 62; 1 Mos. 30, 2; 44, 18 u. ö.) bedeuten. Die meisten Ausleger verstehen nun aber auch unter מלכו die Gottheit und streiten nur darüber, ob damit nach Ps. 5, 3; 68, 25 Jehova, oder nach Am. 5, 26; Zeph. 1, 5 der Götze gemeint sei. Jedenfalls soll מלך und אלהים dieselbe Person sein. Aber dagegen spricht 1. das zweimalige בְּ, 2. das folgende „er wendet sich nach oben und blickt zur Erde.“ Mir scheint dadurch angedeutet zu werden, daß er, wie bemerkt, dem überirdischen und irdischen Regiment die Schuld seiner Leiden beimißt. Daß über das irdische Regiment geschimpft wird, ist eine alltägliche Sache. Aber auch das Fluchen über die Gottheit ist bekanntlich nichts Seltenes und kommt in roher Gestalt bei Heiden, die ihre Fetische prügeln, oder selbst bei christlichen Völkern, die ihren Heiligen ihren Zorn in irgend welcher physischen Weise zu fühlen geben, vor. Das damit wesentlich identische Lästern der Gottheit aus Wuth über die zugefügten Uebel wird als ein Symptom der antichristischen Zeit bezeichnet Offenb. 16, 9. 11. 21. Darauf übrigens, ob man unter אלהיו Jehova oder den Götzen verstehe, kommt nichts an. Es ist beides möglich, d. h. es können die einen Jehova, die andern gleichzeitig ihren Götzen fluchen, je nachdem sie dem Götzendienst oder dem (äußerlichen) Jehovadienste ergeben sind. — Wohin der Unglückliche auch blicken mag, ob zum Himmel empor oder abwärts zur Erde (vgl. Kap. 5, 30; Hiph. הביט Kap. 18, 4; 22, 11; 42, 18; 51, 1. 2. 6 u. ö.), überall bietet sich ihm nur der traurige Anblick finsterer Drangsal dar. Auch צרה וחשכה erinnert an Kap. 5, 30, vgl. dort die Auslegung. מְעוּף caligo, Verfinsterung, ist ἅπ. λεγ. — צוקה außer hier noch Kap. 30, 6; Spr. 1, 27. — אֲפֵלָה (noch Kap. 58, 10; 59, 9) wird von dichter Finsterniß gebraucht, z. B. 2 Mos. 10, 22. מְנֻדָּח nehmen die einen in dem Sinne von „verscheucht“, so daß hier bereits die Wendung einträte. „Wie bis dahin das Volk werde verstoßen gewesen sein, so von nun an soll das Unglück gleichsam exilirt werden“ (Drechsler). Aber die Worte אפ׳ מ׳ sind den beiden vorhergehenden Gliedern so vollständig koordinirt, die Wendung zum Gegentheil ist so sehr durch gar nichts indizirt, daß diese Deutung unmöglich genügen kann. Andere (Knobel, Delitzsch) erklären nach Jer. 23, 12, wie wenn es hieße וּבַאֲפֵלָה הוּא מְנֻדָּח oder וְהוּא בְאֲפ׳ מ׳. Aber auch diese Erklärung erscheint zu gekünstelt. Die Auslassung des Subjektes, während doch gerade dieses wegen seiner generischen Verschiedenheit von den Subjekten der beiden vorhergehenden Glieder erwartet wird, muß Bedenken erregen. Aber נָדַח hat keineswegs blos die Bedeutung „zerstreuen, versprengen“: 5 Mos. 20, 19 bedeutet es impellere (securim), 2 Sam. 15, 14 propellere, immittere (miseriam), Spr. 7, 21 depellere, abtreiben, verführen. Warum sollte denn also אפלה מנדח nicht heißen können tenebrae immissae, wobei man, da der Begriff dispellere unzweifelhaft auch in dem Worte liegt, dies recht wohl in dem Sinne von ab omni parte immissae, longe lateque diffusae nehmen könnte? So im wesentlichen schon Saadia, Kocher u. a. Was die Inkongruenz des Genus betrifft, so kann dieselbe nicht befremden.

Das Prädikat ist neutral zu fassen: tenebrae immissum, expansum aliquid. Vgl. m. Gr. §. 60, 4. Es springt in die Augen, daß in den drei Gliedern V. 22 b das Gesetz der Einheit in der Mannigfaltigkeit obwaltet. Denn offenbar sind diese Glieder insofern gleichartig gebaut, als in allen nicht nur Wörterpaare vorhanden sind, sondern auch der Begriff der Finsterniß als der Hauptbegriff wiederkehrt. Aber im ersten Gliede findet eine Hendiadys statt (Noth und Finsterniß = umnachtende Noth oder bedrängende Finsterniß), im zweiten ist beides zu einem Begriff verschmolzen (Angstumnachtung), im dritten ist das Prädikat in Adjektiv- resp. Partizipialform beigesetzt. — כי לא וגו׳. Ich fasse die Worte von אם לא V. 20 an bis מנדח V. 22 als Parenthese und beziehe כי לא מועף וגו׳ auf לתורה ולתעודה V. 20. Wo Gesetz und Zeugniß in den Gemüthern leben, da ist trotz מוּצָק (Bedrängtsein, bei Jesaja nur hier, vgl. Hiob 36, 16; 37, 10) לא מוּעָף, d. i. Nicht-Verdunkelung (ἅπ. λεγ., man bemerke in Mu-aph die umgekehrte Vokalisation von Ma-uph V. 22, ein Wortspiel, in welchem der Gegensatz des Gedankens sich reflektirt). In לָהּ tritt die Idee des Landes hervor, welche die folgenden Worte (Land Sebulon, Land Naphtali) beherrscht. Es wird also hier der positive Grund angegeben, warum die Gläubigen an Gesetz und Zeugniß sich halten sollen, während in der vorhergehenden Parenthese der negative Grund enthalten war. Wie kommt es denn, daß dem Lande, welchem מוצק widerfährt, gleichzeitig לא מועף zu Theil ward? Dies kann nur daher kommen, daß mitten in dem Zustande der Bedrängniß doch Gesetz und Zeugniß Licht und Trost gewähren. Demnach zu Gesetz und Zeugniß! Wären diese Worte vor V. 23 wiederholt, so wäre der Sinn ganz klar. Die relative Dunkelheit des Sinnes rührt von der Knappheit der prophetischen Ausdrucksweise her. Wenn andere vor כי לא einen Gedanken wie „es wird nicht so bleiben" ergänzen und darnach כִּי in dem Sinne von „sondern" oder „immo" nehmen, so ist, wie Delitzsch sagt, die Ellipse hart. Wenn Delitzsch selbst der Ansicht ist, der Gedanke, daß das ungläubige Volk Juda's einer Nacht ohne Morgen verfällt, werde daraus begründet, daß „ein Morgen bevorsteht, dessen Licht aber nicht zuerst über dem Lande Juda, sondern über anderen Gegenden des Landes aufgeht", so widerstreitet dem 1. daß das Hellewerden über Galiläa nicht die Nacht über Juda involvirt, 2. daß Galiläa von der Dunkelheit keineswegs ausgenommen ist. מוצק und מְעוּף צוקה ist ja über dem ganzen Lande, aber nur für die, welche nicht sprechen „zu Gesetz und Zeugniß". Denn für die, welche so sprechen, ergibt sich trotz der faktischen *äußeren* Dunkelheit aus Gesetz und Zeugniß ein *innerliches* Licht. Knobel will כִּי V. 23 nicht als Kausalpartikel, sondern in dem bekannten pleonastischen Sinne nehmen, wie z. B. 2 Mos. 4, 25; Jos. 2, 24. Aber dann muß auch ein verbum dicendi vorhergehen. Ein solches fehlt hier gänzlich. Deshalb ist diese Erklärung ganz sprachwidrig. — כעת הראשון וגו׳. Mit den folgenden Worten deutet nun der Prophet an, welcherlei Licht dem gläubigen Israeliten aus Gesetz und Zeugniß aufgehe. Derselbe erkennt nämlich aus der Weißagung, die der Prophet mit diesen Worten selbst den Seinen übergibt (zu denen aber später noch andere gekommen sind), daß der Norden von Palästina, welcher bisher gegenüber dem Süden wenig geachtet war, zu hohen Ehren kommen, eine Stätte des Segens für das ganze Land sein werde. Der Prophet weist hiermit offenbar auf die messianische Zeit hin und deutet an, daß die Herrlichkeit derselben in hervorragender Weise jene nördlichen Gegenden von Palästina verklären werde. Näheres über das Wie? und Wann? weiß der Prophet nicht. Wenn man aber fragt, warum er denn gerade hier jene Verherrlichung des nördlichen Landes weißage, so mag der Grund darin liegen, daß gerade von diesen nördlichen Landestheilen, von dem Gebiete der zehn Stämme aus dem Lande Juda damals große Gefahr drohte. Der syrisch-ephraimitische Krieg ist ja die Veranlassung zu dieser ganzen prophetischen Auseinandersetzung. Es ist also der Blick des Propheten sehr nachdrücklich auf den Norden hingelenkt worden. Was Wunder, wenn er bei dieser Gelegenheit nicht nur das diesem Nordlande bevorstehende Gericht (Kap. 7, 10 ff.), sondern auch die ihm zugedachte Herrlichkeit weißagt? — כָּעֵת וגו׳ kann nicht heißen „wie er in Schmach brachte zur früheren Zeit" (Knobel), denn כְּ ist Präposition und nicht Konjunktion. Höchstens kann כעת ה׳ heißen „wie in der früheren Zeit, in welcher er Schmach gebracht hat". Dann drücken wir die hebräische Präposition durch ein Adverbium aus. Dies ist der Fall in den von Knobel angeführten Beispielen (Kap. 18, 5; 61, 11; Hiob 7, 2 — mit 1 Mos. 19, 15 hat es andere Bewandtniß —), wo man übersetzen muß: denn gleich dem Lande, welches sein Gewächs hervorbringt; — gleich dem Knechte, welcher nach dem Schatten schmachtet u. s. w. — So zu übersetzen ist aber an u. St. nicht möglich. Der Nachsatz והאחרון ר׳ würde nicht dazu passen. — כְּ ist also Präposition und bedeutet die Coïncidenz (Kap. 9, 2; 1 Mos. 18, 1. 10. 14; 39, 18; Richt. 2, 4 u. ö.) = um die erste Zeit. Diese erste Zeit reicht offenbar bis zum Anbruch der neuen Zeit, die mit dem Messias beginnt und עת האחרון fällt also zusammen mit der אחרית הימים (Kap. 2, 2). קַל heißt levem, tenuem, exilem esse (1 Mos. 8, 11; Hiob 7, 6; Nah. 1, 14; Jer. 4, 13 u. ö.), Hiphil also (bei Jes. nur noch Kap. 23, 9) levem, exilem reddere. אַרְצָה ist poetische Nebenform (vgl. Hiob 34, 13; 37, 12) von אֶרֶץ. Sebulon grenzte nördlich an Naphtali, östlich an das galiläische Meer, westlich an Asser und Phönizien (vgl. Jos. 19, 10 ff.). Naphtali hatte den nordöstlichen Theil des westjordanischen Kanaans inne, denn es lehnte sich im Norden an den Fuß des Antilibanon, grenzte gegen Osten an den Jordan und das galiläische Meer, gegen Süden an Sebulon, gegen Westen an Asser

(vgl. Jos. 19, 32 ff.). Auch והאחרון wird man am besten als Akk. der Zeit fassen. Es könnte zwar auch als Nominativ genommen werden, aber die Concinnität ist dagegen. Dieselben Landestheile, welche in der ersten Vershälfte als Objekte des הֵקַל bezeichnet waren, werden nun in der zweiten nach anderer Eintheilung und Benennung als Objekte des הכביד genannt. Da דרך הים nach dem Zusammenhange nothwendig von Israeliten bewohntes Land sein muß, so kann darunter nicht die Küste des Mittelmeeres zu verstehen sein, wie einige gemeint haben. Dieselbe wurde ja von Phöniziern bewohnt. Es kann nur die Küste des יָם כִּנֶּרֶת damit bezeichnet sein (4 Mos. 34, 11; Jos. 12, 3; 13, 27). עבר הירדן ist das Ostjordanland. Der Ausdruck ist mit und ohne den Zusatz מִזְרָחָה שָׁמֶשׁ außerordentlich häufig (1 Mos. 50, 10 f.; 4 Mos. 35, 14; 5 Mos. 1, 1. 5; Jos. 1, 14 f.; 2, 10 u. ö.). Die hier גליל הגוים genannte Landschaft hieß ursprünglich einfach הַגָּלִיל (das Gedrehte, der Kreis, circulus, annulus vgl. כִּכָּר), und war ein Bestandtheil des Stammgebietes von Naphtali. Man vergl. Jos. 20, 7; 21, 32; 1 Chr. 6, 61; 1 Makk. 2, 63. Dann heißt die Gegend auch אֶרֶץ הַגָּלִיל (1 Kön. 9, 11) und הַגָּלִילָה (2 Kön. 15, 29). Der Ausdruck גליל הגוים kommt nur an u. St. vor. Er erklärt sich, wenn man die Lage der Gegend bedenkt. Bietet auch der Bericht Richt. 1, 30—33 insofern nichts Besonderes, als die dort erwähnte Nichtausrottung der Kananiter auch von anderen Distrikten ausgesagt wird, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß das heidnische Element in dieser vom Nationalheiligthum entferntesten Gegend des Landes weniger als anderwärts abnahm, vielmehr mehr als anderwärts zunahm. Der beständige Grenzverkehr mit den heidnischen Nachbarn in Krieg und Frieden, ferner die Entblößung des Landes von israelitischen Einwohnern durch Tiglat-Pileser (2 Kön. 15, 29) mag allmählich dem heidnischen Element sogar ein Uebergewicht verschafft haben. Aus dem N. T. wissen wir, daß die Judäer mit einer gewissen Verachtung auf die Galiläer herabsahen (Joh. 1, 46; 7, 41. 52; Apostelg. 2, 7). Wenn Joh. 7, 41 die Juden bezweifeln, daß der Messias aus Galiläa kommen werde, wenn dieselben ibid. V. 52 sogar behaupten, daß aus Galiläa nicht einmal ein Prophet komme, so ist um so merkwürdiger, daß, wie Delitzsch anführt, Talmud und Midrasch sagen, daß „der Messias in Galiläa offenbar werden und von Tiberias aus die Erlösung anbrechen werde.“ Der Evangelist Matthäus aber sieht darin, daß Jesus „ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ“, eine Erfüllung unserer Weißagung, und zwar mit Recht (s. Mth. 4, 13 ff.). Denn daß der Prophet solche spezielle Züge des messianischen Zukunftsbildes wie die voreheliche Empfängniß und das Ausgehen von Galiläa wahrnimmt, wird diejenigen nicht befremden, welche bedenken, daß diese Spezialitäten keine Kleinigkeiten, sondern höchst wichtige und deshalb der prophetischen Wahrnehmung in hohem Grade würdige Umstände sind. Denn sie gehören wesentlich zu jenem Grundcharakter des Erlösungsplanes, nach welchem der Erlöser und sein Reich aus der Tiefe der Niedrigkeit und Schmach zur Ehre der Herrlichkeit sich erheben soll.

b. Das Licht der Zukunft, ausgehend von einem Kinde, welches aus Davids Stamm soll geboren werden.

Kap. 9, 1—6.

Das Volk, das im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht; die da wohnen im Lande des 1
Todesschattens — Licht ist aufgegangen über ihnen. *Du hast gemehret das Volk; ihm hast du 2
große Freude bereitet: sie freuen sich vor dir, wie man sich freuet in der Ernte, wie sie jubeln,
wenn sie Beute austheilen. *Denn das Joch seiner Last und den Stecken seines Nackens, den 3
Stecken seines Treibers hast du zerbrochen wie am Tage Midians. *Denn jeglicher Stiefel des, 4
der auftritt mit Getrappe, und Gewand gewälzt in Blut — das wird verbrannt, eine Speise 5
des Feuers. *Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und es kam die Herrschaft auf seine Schulter, und sein Name ward genannt Wunder-Rath, Gott-Held, Ewig-Vater,
Friede-Fürst, *zur Mehrung der Herrschaft und zu Frieden ohn' Ende auf dem Throne Davids 6
und über seinem Reiche, indem er es zurichtet und stützt mit Gericht und Gerechtigkeit von nun
an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jehova's Zebaot wird solches thun.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Fortschritt am Schlusse des Kap. 8 zum ersten Theile von Kap. 9 ist wie der vom ersten Morgengrauen zum Sonnenaufgang. אֵין־שַׁחַר V. 20, לֹא מוּעָף V. 23, אוֹר נָגַהּ Kap. 9, 1 repräsentiren die Stufenreihe, in welcher die successive Entfaltung des in Gesetz und Zeugniß enthaltenen Lichtes sich vollzieht. Das Licht wird aber nicht blos heller, glänzender, sondern auch weiter ausgebreitet. Zwar geht der Prophet von dem in Finsterniß und Todesschatten wandelnden Volke aus, welches offenbar mit dem Kap. 8, 20 ff. geschilderten identisch ist (Kap. 9, 1), aber das Volk mehrt sich, große Freude wird ihm zu Theil (V. 2), es wird befreit vom Drucke seiner Feinde (V. 3), aller Krieg hört

auf ja alle Spuren desselben werden vertilgt (V. 4). All' dieser große Segen rührt von einem Kinde, einem Sohne her, der dem Volke geboren ist. Es ist ein wunderbares Kind, das beweist seine Macht und beweisen seine Namen, welche auf überirdischen Ursprung hindeuten (V. 5). Seine Herrschaft wird eine eben so mächtige als friedensreiche sein (V. 5). Das Kind ist ein Sohn Davids und wird das Reich Davids aufrichten auf der Basis von Recht und Gerechtigkeit. Alles dies wird sich erweisen als eine mit Eifer vollbrachte That Jehova's (V. 6).

2. Das Volk — **Beute austheilen.** V. 1 u. 2. Das Volk, welches im Finstern wandelt, ist zunächst gewiß dasselbe, von welchem Kap. 8, 23 die Rede war. So versteht auch Matthäus (Kap. 4, 16) die Stelle. Aber wenn auch über diesem Theile des israelitischen Volkes zuerst das große Licht aufgeht, so kann dasselbe doch nicht auf diesen Theil beschränkt bleiben. Wie sollte solch großes Heil nur einem Gliede, nicht dem ganzen Organismus zu Theil werden? Die bildliche Ausdrucksweise wie Kap. 50, 10; 60, 1 ff. — צַלְמָוֶת wird von den Neueren fast allgemein für eine aus צַלְמוּת (Wurzel צלם finster sein) umgelautete Form erklärt. Ich möchte aber doch Böttcher beistimmen, welcher (de inferis §. 190 ff. 285 und neue exeg. krit. Aehrenl. II, S. 124) mit Hinweisung auf עַזְמָוֶת (N. propr. personae 2 Sam. 23, 31; 1 Chr. 27, 25 und loci Neh. 7, 28; 12, 29; Esr. 2, 24 vgl. Hohel. 8, 6) צלמות für einen Superlativ-Ausdruck erklärt. Das Wort steht häufig mit חֹשֶׁךְ oder andern verwandten Ausdrücken parallel (Hiob 3, 5; 10, 21; 28, 3; Ps. 107, 10. 14 u. ö.). Es ist ein poetischer terminus und dem Sinne nach eine Verstärkung von חשך, denn es verhält sich dazu, wie die Nacht des Todes zur täglichen Nacht sich verhält. Bei Jes. kommt das Wort nur hier vor, außerdem 10mal bei Hiob, 4mal in den Psalmen (Ps. 23, 4; 44, 20; 107, 10. 14), 2mal bei Jeremia (Kap. 2, 6; 13, 16), einmal bei Amos (Kap. 5, 8). נָגַהּ Kal bei Jesaja nur hier; Hiph. 13, 10. — Die Trübsal, von welcher V. 21 f. die Rede ist, muß nothwendig auch auf die Zahl der Bevölkerung nachtheilig eingewirkt haben. Deswegen gehört Mehrung des Volkes nothwendig mit zu dem neuanbrechenden Tage des Glückes und der Blüte. Diese benedictio vere theocratica wird auch anderwärts dem Volke als die physische Grundlage der messianischen Blütezeit verheißen. Vgl. Kap. 49, 18—21; 54, 1—3; Jer. 3, 16 (und m. Bemerk. zu d. St.); 23, 3 f. — Wir haben dabei vorausgesetzt, daß גּוֹי das Volk Israel bezeichne, was bekanntlich wohl möglich ist (vgl. 1 Mos. 18, 18; 2 Mos. 19, 6; Jes. 1, 4 u. ö.), nicht aber die Heiden (mit Bezug auf גליל גוים Kap. 8, 23). Denn würde der Prophet die Heiden im Sinne haben, hätte er gewiß גוים geschrieben. הַגּוֹי ist offenbar ein bestimmtes, einzelnes Volk. Nach dem Zusammenhang kann dies aber nur das Volk Israel sein. Im Folgenden handelt es sich vor allem um die Frage, ob K'tib oder K'ri die richtige Lesart darbiete. Achtzehnmal liest K'tib לא und K'ri לו (s. das Verzeichniß bei Drechsler und in Fürst's Konkordanz pag. 1367, welch' letzteres aber unvollständig ist), zweimal hat K'ri לא und K'tib לו (1 Sam. 2, 16; 20, 2); einmal findet sich K'tib לא mit K'ri לו (2 Sam. 19, 7). Wie an vielen Stellen, wo die genannte Differenz obwaltet, so ist auch hier zweifelhaft, auf welcher Seite das Richtige sei. Von den alten Uebersetzern haben Targ. Jon. und Syrus entschieden לו gelesen; auch die Sept. drückt sich so aus, daß man die Lesart לו durchmerkt. Aber Hieronymus und Symmachus lesen לא. Letzterer Lesart, so mannigfach auch die Versuche sind, hat doch niemand einen befriedigenden Sinn abgewinnen können. Denn auch die Erklärung v. Hofmann's (Weiß. u. Erf. I, S. 236 u. Schriftbeweis II, S. 507): „Damit, daß des Volkes viel geworden, ist nicht die Freude groß geworden; Freude schafft die Erscheinung Jehova's", welche schon Vitringa als die bei der Lesart לא einzig zulässige erklärt hat, paßt nicht in den Zusammenhang. Denn obgleich v. Hofmann die durch das folgende „wie am Tag Midians" scheinbar sehr sich empfehlende Parallele Richt. 7, 2 herbeizieht, so ist doch der Gedanke, daß des Volkes Anwachs nicht die rechte Freude bereitet habe, eine störende Digression, ein dem Zusammenhang der Stelle ganz heterogenes Element. Von einer Mehrung des Volkes war vorher nicht die Rede, Korrektur einer fälschlich darauf gebauten Ansicht also nicht nöthig, — und sollte der Prophet hier überhaupt zu solchen Korrekturen Zeit haben? Er zählt kurz die Hauptmomente auf, aus welchen die Lichthelle und der Freudenreichthum jener Zeit sich ergibt. Dazu kommt, daß, wer die Zunahme der Bevölkerung für ein wichtiges Moment hielt, einer Berichtigung gar nicht bedurfte, denn er hatte vollkommen Recht, wie wir vorhin gezeigt haben. Ich halte also (wie unter den Neueren Knobel, Drechsler, Delitzsch) לו für die richtige Lesart. Dasselbe steht voran, wie Jer. 7, 7. 8. 9. 14. 33; Spr. 24, 8, weil ein Nachdruck darauf liegt. Das auf geringen Rest zusammengeschmolzene Volk entbehrte der Freude, aber dem wieder zahlreich gewordenen, wie kein Glück allein zu kommen pflegt, wird große Freude zu Theil. Diese Freude ist deshalb so groß, weil es eine Freude vor dem Herrn ist (vgl. Ps. 42, 3; 95, 2; 100, 2). Würde die wahre Freude der falschen gegenüber gestellt, so müßte לפניך voranstehen. Ueber die Konstruktion כשמחת בק' vgl. m. Gr. §. 63, 4, c. Zur Sache vgl. Ps. 4, 8; 126, 5 f.; Richt. 5, 30; Ps. 68, 13; Jes. 33, 23.

3. **Denn das Joch — Speise des Feuers.** V. 3 und 4. Diese beiden Verse benennen eine zweifache thatsächliche, negative Ursache der Freude: 1. die Befreiung von der Last der Zwingherrschaft, 2. das Aufhören der Kriege. Die Aufhebung der Zwingherrschaft wird zuerst genannt. Um aber die Versicherung zu geben, daß auch deren Wiederkehr nicht zu fürchten sei, wird hinzugefügt, daß auch alle Kriegsrüstung mit ihren Folgen für immer beseitigt werden soll. עֹל סֻבֳּלוֹ das Joch seiner Last oder

das auf ihm lastende Joch. Von dem Substantiv סֹבֶל kommt nur diese Form und zwar nur bei Jesaja hier und Kap. 10, 27; 14, 25 vor. Wie die Grundform zu punktiren sei, ist deshalb unentschieden. Doch sind wir nach der Analogie von גָּדְלוֹ (Ps. 150, 2) von גֹּדֶל (Jes. 9, 8; 10, 12 u. ö.) berechtigt, hier wie bei סֻבְּכוֹ (Jer. 4, 7), קָמְצוֹ (3 Mos. 2, 2; 5,12; 6, 8), נָשְׁמָה (Ez. 22, 24) eine Grundform סֹבֶל (= סֵבֶל 1 Kön. 11, 28) anzunehmen. Vgl. Ewald §. 255, b; Olsh. §. 65, e; 83, a; 155, b; 169. — Der Stecken des Nackens wird durch „den Stecken des Treibers" erklärt. מַטֵּה und שֵׁבֶט stehen bei Jes. nicht selten neben einander: Kap. 10, 5. 15. 24; 14, 5; 28, 27; 30, 31 f. — הַנֹּגֵשׂ בּוֹ ist offenbar Anspielung auf 2 Mos. 5 6, wo die Vögte Pharao's נֹגְשִׂים בָּעָם genannt werden. Nur an diesen beiden Stellen findet sich נָגַשׂ mit בְּ (nach Analogie der Verba, welche ein physisches Anhangen, Festhalten, Eindringen bezeichnen: אָחַז, הֶחֱזִיק, נָגַע, דָּבַק u. a., vgl. נֹהֵג בָּם Kap. 11, 6). Was den Gebrauch des Wortes bei Jesaja betrifft, vgl. zu Kap. 3, 5. — Nicht durch eigene Kraft hat sich Israel von dem Joch und dem Stecken des Treibers frei gemacht. Der Herr hat's gethan, wie er damals durch ein geringes und nicht einmal bewaffnetes Häuflein die Midianiter vernichtet hat (Richt. 7, insbesondere V. 2). In demselben Sinne wie hier wird die Midianiterschlacht erwähnt Kap. 10, 26. — כִּי כָל סְאוֹן וגו' V. 4. כִּי am Anfang von V. 4 scheint mir dem כִּי am Anfang von V. 3 nicht koordinirt, sondern subordinirt zu sein. Die Erlösung von der Knechtschaft soll nämlich als eine bleibende, ewige bezeichnet werden. Dies geschieht dadurch, daß der Prophet V. 4 das absolute Ende aller Kriegsarbeit ankündigt. Denn so lange es noch Krieg gibt, gibt's auch Besiegte und Knechte. Erst wenn es keinen Krieg mehr gibt, hört auch die Knechtschaft auf, in welche ja kein Volk anders als gezwungen sich begibt. Sehr schwierig sind die Worte סְאוֹן סֹאֵן בְּ'. Die alten Uebersetzungen geben gar kein Licht. Keine stimmt mit der anderen und allen ist das Wort offenbar unbekannt. Joseph Kimchi zuerst hat auf das syrische סְאוּנָא, סְאוֹן, מְסָנָא, מְסַן = calceus, ocrea, caliga, sowie auf das gleichbedeutende chaldäische מְסָנָא und סֵינָא (vgl. das äthiopische אֲסָאן) hingewiesen. Dieser Erklärung schließen sich unter den Neuern Rosenmüller, Gesenius, Hengstenberg, Ewald, Drechsler, Böttcher (vgl. Stud. und Krit. 1850, S. 601 f.), Delitzsch, Diestel an. Hitzig zwar, dem Knobel und Reinke (die messian. Weiß. I, S. 165 ff.) folgen, wendet dagegen ein, das angeführte syrische Wort bedeute nur Schuh, Sandale; es wäre sehr auffallend, daß Jesaja keine Waffe nenne, und den Soldatenschuh nenne Jesaja selbst נַעַל Kap. 5, 27. Deshalb vergleicht Hitzig das syrische זַיְנָא Waffe, Bewaffnung, wozu Knobel die Hinweisung fügt auf das chaldäische אֲזַן sich waffnen (Jes. 33, 4 Targ.), זְיָן Waffe (Ez. 39, 10; Hohel. 4, 4 Targ.) und אֲזֵינִין Waffen (Jes. 49, 2; Sach. 9, 13 Targ.). Dagegen spricht aber, daß das syrische סאון allerdings auch vom Soldatenschuh (vgl. Eph. 6, 15 Pesch. und Bar Bahlul bei Castelli) gebraucht wird, daß die Nichterwähnung der Waffen aus der Absicht des Propheten sich erklärt, das Schreckliche, Ohr und Augen Verletzende in der Erscheinung des aus der Schlacht kommenden Kriegers hervorzuheben, daß Kap. 5, 27 die Sandale besser paßt, weil dort der Gedanke ist, daß bei den Feinden nichts reißt, nicht einmal ein Riemen an der (im Verhältniß zum Stiefel) schwächeren Sandale, daß endlich die Lautverwandtschaft des hebräischen סאון mit dem syrischen סְאוֹן eine zum mindesten viel nähere ist als die mit זַיְנָא ꝛc. Auch erfordert die zweite Vershälfte, daß in der ersten verbrennbare Gegenstände genannt werden. Ich stimme deshalb auch denen bei, welche סְאוֹן in der Bedeutung „Stiefel" und סֹאֵן als Part. des verbi denom. סָאַן = „stiefeln, im Stiefel einherschreiten" nehmen. רַעַשׁ verstehen viele vom Schlachtgetümmel nach Jer. 10, 22 (Gesen., Delitzsch u. a.). Aber das Wort kann für das Trappen des gestiefelten Fußes doch wohl nicht zu stark sein, wie Delitzsch sagt, wenn es Ps. 72, 16 sogar vom Rauschen des auf dem Felde vom Winde bewegten Getreides gebraucht wird. Dazu kommt, daß der Prophet, wie gleich nachher den gräßlichen Anblick der blutbefleckten Kleider, so hier den wilden Schall des ungestümen Auftretens malen will. Schon Hoheisel hat aus Plin. Hist. nat. IX, 18 nachgewiesen, daß die Soldatenstiefeln mit Nägeln (clavi caligares) beschlagen waren. Derselbe citirt auch Jos. de bello jud. VI, 1, 8, wo von einem Centurio erzählt wird, der τὰ ὑποδήματα πεπαρμένα πυκνοῖς καὶ ὀξέσιν ἥλοις hatte, und Juven. Sat. III, 247 f., wo ein im Getümmel Niedergeworfener sagt: „Planta mox undique magna calcor et in digito clavus mihi militis haeret." מגללה Part. Pual. Von גָּלַל braucht Jes. nur noch Niph. (Kap. 34, 4). — Das Waw vor והיתה ist jenes parataktische, welches wir nur durch ein rückweisendes Pronomen (das, dieses) ausdrücken können. Vgl. m. Gr. §. 111, 1, 6. Der Ausdruck היה לשרפה findet sich nur hier und Kap. 64, 10. — מאכלת nur hier und V. 18. — Zur Sache vgl. Ps. 46. 9. 10; Ez. 39, 9. 10; Sach. 9, 10 und die von Rosenmüller beigebrachte Notiz, daß Münzen der Kaiser Vespasian und Domitian vorhanden sind, auf welchen die Pax mit brennender Fackel einen Haufen von Werkzeugen des Kriegs anzündet.

4. **Denn ein Kind — wird solches thun.** V. 5 u. 6. Ein drittes כִּי führt die Gesammtheit aller vorher namhaft gemachten Segenswirkungen auf einen persönlichen Urheber zurück, auf ein Israel und der ganzen Menschheit geschenktes Kind. Hierin liegt der Grund, warum das prophetische Testament Jesaja's an dieser Stelle eingefügt ist. Denn von Kap. 7 an hat der Prophet das messianische Heil als ein solches dargestellt, welches aus dem davidischen Stamme in echt menschlicher Weise mittelst Empfängniß, Schwangerschaft und Geburt hervor-

wächst. So paßt also hieher ganz gut die Aussage, daß dereinst eine Geburt stattfinden und als Frucht davon ein Kindlein da sein wird, welches, wunderbar und unendlich höher als alle anderen menschlichen Kindlein geartet, das Reich Davids, seines Ahnherrn, nicht nur auf die festesten Grundlagen stützen, sondern auch zur Stufe ewiger Macht und ewigen Friedens emporheben werde. — יֶלֶד heißt sowohl das neugeborene Kind (2 Mos. 1, 17; 2, 3. 6), als auch der schon herangewachsene Knabe (1 Mos. 42, 22 u. ö.). Jesaja braucht das Wort ziemlich häufig: Kap. 2, 6; 8, 18; 11, 7; 29, 23; 57, 4. 5. Das darauf folgende בֵּן präzisirt das Geschlecht des Kindes. 1 Chr. 22, 9, wo David die Geburt Salomo's verheißen wird, heißt es: הִנֵּה בֵן נוֹלָד לָךְ. Es wäre nicht unmöglich, daß die Quelle, aus welcher der Chronist schöpfte, dem Propheten hier vorschwebte. — וַתְּהִי ist praeter. propheticum. Denn der Prophet sieht das ganze Leben des messianischen Kindes als thatsächliche Wirklichkeit vor sich. Das Substantiv מִשְׂרָה, principatus, imperium, kommt nur hier und V. 6 vor. Das Stammwort שָׂרָה, verwandt mit שָׂרַר, wovon שַׂר, שָׂרָה, ist in der Bedeutung „dominari, principatum tenere" im Hebräischen nicht gebräuchlich. — Den Ausdruck עַל שִׁכְמוֹ erklärt Hengstenberg nach älteren Ausl. in der ersten Ausgabe der Christologie (I, b, S. 116) von den auf der Schulter ruhenden Herrschaftsinsignien, dem Königsmantel. In der zweiten Auflage aber (II, S. 101) sagt er: „Die Schulter kommt auch hier, wie in V. 3; Kap. 10, 27 insofern in Betracht, als auf ihr getragen wird (1 Mos. 49, 15; Ps. 81, 7), der Träger des Amtes hat dasselbe gleichsam auf seinen Schultern." Er bekehrt sich damit zu der von Gesenius vertretenen Ansicht, daß die Herrschaft als eine Last betrachtet werde, wofür letzterer auf Wezîr, d. i. Beladener, Lastträger (vgl. im Deutschen Geschäftsträger, im Italienischen und Französischen bailo, baillif von bajulus, chargé d'affaires) verweist und auf Cicero pro Flacco §. 95: „rempublicam vos universam in hoc judicio vestris humeris, vestris, inquam, humeris sustinetis"; Plin. Paneg. 10: „cum abunde expertus pater, quam bene tuis humeris sederet imperium". וַיִּקְרָא שְׁמוֹ וגו'. Bei וַיִּקְרָא ist um so weniger an ein bestimmtes Subjekt zu denken, als es sich gar nicht um einen wirklichen Gebrauchs- oder Nenn-Namen handelt. Die Namengebung ist nur eine ideale, nicht eine reale, d. h. sie ist nicht Zweck, sondern Mittel zum Zwecke, nämlich zum Zwecke der Charakteristik. Nur um auf diese Weise das Wesen des יֶלֶד kurz zu charakterisiren, also um zu sagen, wer er sein, nicht wie er wirklich genannt werden wird, erfindet der Prophet diese Namen. Es hat also damit dieselbe Bewandtniß wie mit יְהוָה צִדְקֵנוּ (Jer. 23, 6) und vielen anderen ähnlichen Bezeichnungen (vgl. Kap. 1, 26; 60, 14; Jer. 11, 16; Ez. 48, 35 u. a.). יִקְרָא ist sonach impersonell zu nehmen wie häufig: 1 Mos. 11, 9; 16, 14; 4 Mos. 11, 34; Jos. 7, 26; Richt. 15, 19. Vgl. m. Gr. §. 101, 2, b. — Schon Targ. Jonatan geht bei der Uebersetzung von der Voraussetzung aus, daß nur שַׂר־שָׁלוֹם Name des Kindes, alles Vorausgehende aber Name des Nennenden sei, denn er gibt die Worte so wieder: „et appellabitur nomen ab admirabili consilii, Deo forti, qui manet in aeternum, Messias, cuius diebus pax super nobis multiplicabitur." Dieser Ansicht folgen die meisten Rabbinen, indem sie die Prädikate אֲבִי־עַד שַׂר־שׁ' auf Hiskia beziehen. Selbst die Masoreten wollen nur die Worte אֲבִי־עַד שַׂר־שׁ' als Name des Kindes gelten lassen, wie man aus dem Sakeph über גִּבּוֹר erkennt. Luzzatto faßt nach der Mittheilung Delitzsch's zwar die sämmtlichen Worte von פֶּלֶא bis שָׁלוֹם als Name und Charakteristik des Kindes, aber so, daß er diese Worte im Einzelnen Charakteristik Gottes sein läßt. Er übersetzt nämlich: (und er heißt) „Wunderbares beschließt Gott, der Starke, der Ewig-Vater, der Friedefürst." Dadurch erreicht er denselben Zweck, den die Rabbinen sich vorgesetzt hatten, nämlich der christlichen Christologie die Stütze dieser Stelle zu entziehen. Aber diese Uebersetzung ist tendenziös und deshalb gekünstelt (man bemerke die monströse Namensform) und unwahr. Jedermann erwartet nach שְׁמוֹ den Namen des zu Benennenden und nicht den des Nennenden, niemand erwartet einen so ausführlichen Namen des Nennenden. Da die Ausdrücke אֵל גִּבּוֹר, אֲבִי־עַד, שַׂר־שָׁלוֹם offenbar Paare bilden, so erfordert es die Symmetrie, daß auch פֶּלֶא יוֹעֵץ als Paar betrachtet werde. Faßt man es als zwei Worte, so entstehen 5 Namen, eine Zahl, welche mit der zu Grunde liegenden Zweizahl durchaus nicht harmonirt. Denn unter allen Umständen haben wir acht Worte, von denen immer zwei zusammengehören. Auch פֶּלֶא und יוֹעֵץ gehören zusammen, denn es kann יוֹעֵץ unmöglich zu El-gibbor gezogen werden, wiewohl Grotius so will (consultator Dei fortis, יוֹעֵץ heißt aber nie der Rathfragende, sondern der Rathgebende). Da nun פֶּלֶא und יוֹעֵץ doch als die erste Dyas den folgenden gegenüberstehen, so fragt es sich nur, ob sie innerhalb derselben als getrennte Einheiten oder als verbundene Einheiten zusammengehören. Für letzteres spricht aber eben der Umstand, daß 2 + 3 (.. + ⌢ ⌢ ⌢) eine unsymmetrische Figur gibt, während 2 + 2 die klarste Symmetrie darbietet. Dazu kommt, daß פֶּלֶא יוֹעֵץ an פֶּרֶא אָדָם (1 Mos. 16, 12) ein Analogon hat. פֶּרֶא אָדָם ist ein Prädikat, welches dem Ismael beigelegt wird. Man sieht daraus, daß vom Menschen etwas ausgesagt werden soll, der Mensch also das eigentliche Subjekt, der Begriff „Waldesel" das Attribut ist. Es könnte auch heißen אָדָם פֶּרֶא. Aber dieser Ausdruck wäre weniger stark. Denn dann würde Ismael als ein Mensch bezeichnet, den man auch einen Waldesel nennen könnte, während nach der Stellung פֶּרֶא אָדָם Ismael geradezu als ein Waldesel bezeichnet wird, der zugleich Mensch ist, demnach ein menschlicher (zweibeiniger) Waldesel (vgl. m. Gr. §. 64, 2, Anm.). So ist auch

פלא יועץ stärker als יועץ פלא. Denn letzteres wäre nur ein Rathgeber von Wunderbarem oder ein Rathgeber, der ein Wunder ist, während ersteres das fragliche Subjekt in erster Linie als ein (persönliches) Wunder, d. h. als einen Wunderbaren, der Berather ist, Rathschlüsse faßt, bezeichnet. Man vergleiche die Ausdrücke רָמִים מִסְפָּר, אֲנָשִׁים מְעַט, welche stärker sind als die umgekehrten מְעַט אנ׳, מִסְפַּר רמ׳. Fragt man, ob פֶּלֶא st. constructus oder absolutus ist, so ist die Antwort, daß grammatisch beides möglich ist, der st. absolutus aber einen intensiveren Sinn gibt (ein Wunder, das Rathgeber ist, vgl. לְשׁוֹן רְמִיָּה, יַיִן תַּרְעֵלָה, מַיִם לַחַץ, m. Gr. §. 66). Auch entspricht dann die Konstruktion der des folgenden אל גבור, und wir gewinnen das weitere Kunstmoment, daß die zwei ersten Paare in der Konstruktion sich gleichen und ebenso die zwei letzten. Ein Wunder-Rath ist ein solcher, der הִפְלִיא עֵצָה (Kap. 28, 29), der wunderbare, unergründlich tiefe Rathschlüsse faßt, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι (1 Petr. 1, 12). — Indem hinzugefügt wird אל גבור, wird angedeutet, daß derselbe auch die Macht hat, seine Rathschlüsse auszuführen. In אל גבור ist אל das Hauptwort, גבור ist epexegetisch beigefügtes Attribut. Also wird der ילד geradezu אֵל, Gott, genannt und zwar Gott, der zugleich Held ist. — Daß אל גבור nicht heißen könne „starker Held" (Gesenius, de Wette, Maurer), weil אֵל als Adjektiv nicht vorkommt und weil es nicht heißt גִּבּוֹר אֵל, daran hat schon Knobel erinnert. גִּבּוֹר ist zwar an sich wie die Mehrzahl der Wörter dieser Bildung (vgl. Olsh. § 184, b) Substantivum, aber es ist kein abstractum, und die Grenze der nomina concreta substantiva und adjectiva ist eine fließende (vgl. z. B. יִלּוֹד 2 Sam. 5, 14). Also könnte an sich אל גבור wohl heißen „starker Gott", aber das ist von „Gott Held" nicht mehr verschieden als ein Starker von einem Helden. So steht הַגִּבּוֹר auch als Attribut zu אֵל mitten unter Adjektiven (5 Mos. 10, 17; Jer. 32, 18). Aber daß „starker Gott" nicht mehr bedeute als „einen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten tapferen Helden" (Knobel), ist kaum glaublich. Letzteres wäre eben auch גִּבּוֹר אֵל (wie הַרְרֵי אֵל Ps. 36, 7 oder אַרְזֵי אֵל Ps. 80, 11), und Kap. 10, 21 ist אל גבור unzweifelhaft Prädikat der absoluten Gottheit. Ist אֵל der Hauptbegriff, so fragt es sich lediglich, ob dieser Name auch einer Kreatur verliehen werden kann und in welchem Sinne. Man verweist auf Ps. 82, 1. 6 vgl. Joh. 10, 34 f., wo die Fürsten אלהים genannt werden. Als die Juden Jesum steinigen wollten „um der Gotteslästerung willen, weil er ein Mensch sei und sich selbst zu Gott mache" (Joh. 10, 33), da antwortet ihnen Jesus mit Hinweisung auf Ps. 82, 6: „Stehet nicht geschrieben in eurem Gesetz: ich habe gesagt, ihr seid Götter?" Er will damit offenbar sagen, daß einem Menschen das Prädikat der Gottheit beizulegen nicht unter allen Umständen Gotteslästerung sei, weil sonst der Psalm unmöglich Menschen jene Bezeichnung hätte geben können. Er leugnet also zwar nicht, daß er sich selbst Gott genannt habe, aber er bestreitet den Juden das Recht, ihn deshalb der Gotteslästerung zu zeihen, weil es ja möglich sei, daß er nur in dem auch von ihrem Standpunkte aus erlaubten Sinne sich Gott genannt habe. Man sieht also, daß der Begriff אלהים allerdings in verschiedenem Sinne gebraucht und unter Umständen ohne Gotteslästerung auch von einer Kreatur ausgesagt werden kann. Aber zwischen אֵל und אֱלֹהִים ist ein Unterschied. Denn ersteres wird nie in dem weiteren Sinne gebraucht, in dem, wie eben gezeigt, אלהים vorkommt. אֵל bezeichnet stets die Gottheit im spezifischen oder absoluten Sinne auch an Stellen wie 1 Mos. 31, 29; 5 Mos. 28, 32; Mich. 2, 1; Spr. 3, 27. — Ez. 31, 11 ist אֵל = אַיִל vgl. Haevernick zu d. St. und Ez. 32, 21. — Allerdings müssen wir zugestehen, daß für den Propheten selbst ein gewisses Dunkel über diesem Ausdruck schwebte. Denn wir können ihm unmöglich die volle klare Einsicht in das Wesen der Person Christi und seiner Homousie mit dem Vater zuschreiben. Hat ja doch erst die neutestamentliche Erfüllung und insbesondere die Auferstehung des Herrn volles Licht in dieser Beziehung gebracht. Es ist also unser אל גבור von einem zweifachen Standpunkte aus zu betrachten. Von dem alttestamentlichen Standpunkte aus erscheint der Ausdruck als ein terminus von unbestimmter Tragweite. Es ist möglich, daß er die absolute Gottheit bezeichne, aber es ist sehr unklar, in welchem Sinne dies geschieht. Betrachten wir aber den Ausdruck vom neutestamentlichen Standpunkte aus und im Lichte der Erfüllung, d. h. im Lichte der Auferstehung und Himmelfahrt, so ist klar, daß derselbe als Prädikat der absoluten Gottheit nicht nur genommen werden kann, sondern genommen werden muß. Denn es gibt keinen Sohn Davids, der als Erfüller dieser Weißagung betrachtet werden könnte, als allein Jesum von Nazaret. Dieser aber ist ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm. 1, 4). — אבי עד. Die mit אֲבִי zusammengesetzten Namen sind im Hebräischen sehr häufig (vgl. Simonis Onomast. pag. 448; Gesen. Thes. pag. 8 ff.). In vielen ist אֲבִי = pater meus (also eigentlich אָבִי zu punktiren), z. B. in אֲבִיאֵל, אֲבִיָּה, אֲבִיהוּא, denn pater Dei, Jehovae ist eine dogmatische, pater illius, durch אביהוא ausgedrückt, ist eine grammatische Unmöglichkeit. In den Namen aber, wo אֲבִי st. constructus ist, z. B. אֲבִינֹעַם, אֲבִיחַיִל, אֲבִישָׁלוֹם, אֲבִישׁוּעַ, אֲבִיעֶזֶר, אֲבִינֵר u. s. w. kann man vielfach zweifelhaft sein, ob der Genitiv als genitivus auctoris oder als genitivus attributivus zu fassen sei. In אבי עד nun kann vom Genitiv des Urhebers keine Rede sein. Denn die Ewigkeit hat keinen Urheber, sonst wäre sie nicht Ewigkeit. Wir werden also אבי עד als genitivus attributivus nehmen müssen = Vater, dem die Ewigkeit als Prädikat zukommt. Denn wir sehen nach dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle gewiß mit Recht von der Bedeutung „Beute" ab, in

welcher einige christliche Vertreter der Deutung u. St. auf Hiskia das Wort עַד nach 1 Mos. 49, 27; Zeph. 3, 8; Jes. 23, 23 nehmen wollen. Man wird vielmehr an die הַרְרֵי עַד Hab. 3, 6, an die עֹלְמֵי עַד Jes. 45, 17, an שֹׁכֵן עַד Jes. 57, 15 erinnern müssen. Aber in welchem Sinne kommt dem יֶלֶד an u. St. eine ewige Vaterschaft zu? Schon daraus, daß der Sohn אבי עד genannt wird, erkennt man, daß nicht der Vater, der von Ewigkeit den Sohn zeugt, gemeint sein kann. Sondern derselbe, welcher ein uns gegebener Sohn genannt wird, heißt zugleich Ewig-Vater. Wir werden aber auch hier den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Standpunkt unterscheiden und sagen müssen, daß von ersterem aus nicht die ganze Tragweite des Ausdrucks erkennbar ist. Wenn Jesaja Kap. 63, 16 und Kap. 64, 7 Jehova den wahren Vater Israels nennt, so mag u. St. wohl besagen, daß der Sohn der ewige Mittler dieser Liebe sei. Aber aus 1 Kor. 15 erkennen wir weiter, daß der Sohn auch zweiter Adam, Mittler der *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* (V. 53) für die Seinigen sein wird. — שַׂר־שָׁלוֹם wird der ילד endlich genannt, weil er nach V. 6 an der Spitze eines Reiches steht, dem der ewige Friede gesichert ist. Diese Sicherung des Friedens beruht darauf, daß dieser König David und Salomo in einer Person sein wird: David, sofern er alle Feinde darniederschlägt, Salomo, sofern er aus dieser Kriegssaat den Frieden erntet (Ps. 72, 3. 7; Jer. 33, 6; Mich. 5, 4 u. a.). לםרבה וגו׳. Den verheißenen Sohn sieht der Prophet unter hochbedeutsamen Titeln inthronisirt, daß er sei ein wahrer semper Augustus, allezeit Mehrer des Reiches (bezüglich des ם clausum verweist Böttcher auf H. Schulze de Mem clauso Es. 9, 6, litera non mystica sed genuina grammatica, vgl. Delitzsch zu u. St. und Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche 1872, S. 140) und Stifter ewigen Friedens. מַרְבֶּה, gebildet wie מַרְאֶה, מַשְׁקֶה, מַעֲשֶׂה, heißt multiplicatio, Mehrung. Das Wort findet sich nur noch Kap. 33, 23. Elias Levita vermuthet, daß ursprünglich לָם רַבָּה (eis multiplicatur imperium) im Texte stand, was wenig wahrscheinlich ist. Eher könnte man vermuthen, daß es ursprünglich לְהַרְבֵּה hieß, wofür auch die Sept. stimmen würde. Denn in derselben schließt V. 5 mit *αὐτῷ* und beginnt V. 6 mit *μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ*, woraus man schließen kann, daß sie לֹה (= לוֹ) רַבָּה הַמִּשְׂרָה lasen. Die ungewöhnliche Konstruktion לְהַרְבֵּה הַמִּשְׂרָה konnte die Aenderung in לם רבה erleichtern. — אין קץ vgl. Kap. 2, 7. Hengstenberg will למרבה וגו׳ abhängen lassen von אין קץ. Grammatisch ginge dies wohl an. Aber למרבה wäre dann überflüssig. Man erwartete dann blos לַמִּשְׂרָה. מרבה entspricht offenbar dem אין קץ, und steht zu משׂרה in demselben Verhältniß wie אין קץ zu שׁלום. — Nicht auf das Objekt, sondern auf das Subjekt der Mehrung und Friedensstiftung ist על כסא und על ממלכתו zu beziehen. Der ילד ist zu diesem Zwecke auf Davids Thron und über sein Königreich gesetzt. Der zu erwartende Sohn ist Davidide. Es ist der Sohn, welcher dem David 2 Sam. 7 verheißen ist, der rechte Salomo, denn sein Friedensreich soll ohne Ende sein. Man kann sagen, daß על כסא וגו׳ dem על שׁכמו V. 5 entspricht: die משׂרה ist auf seine Schultern gelegt, damit er sie, auf den Thron Davids und über sein Reich gesetzt, mehre. Die Infinitive להכין und לסעדה halte ich für gerundivische Infinitive (vgl. m. Gr. §. 95, 3, e). So wird das tautologische Verhältniß zu למרבה וגו׳, d. i. die doppelte Zweckangabe vermieden. Jener quantitative und qualitative Einfluß der augmentatio und pacificatio ist nur möglich durch Gründung des Reiches auf die Basis von Recht und Gerechtigkeit (vgl. zu Kap. 1, 21) und durch Vollzug jedes einzelnen Regierungsaktes in diesem Sinne. Die Worte ועל־ממלכתו להכין אתה sind entnommen aus 2 Sam. 7, 12, wo es heißt: „Und ich werde erwecken deinen Samen nach dir, welcher aus deinen Lenden kommen wird, וַהֲכִינֹתִי אֶת־מַמְלַכְתּוֹ“. Vgl. V. 13 u. 16 und 1 Chron. 17, 11; 22, 10; 28, 7. — Spr. 20, 28 — קנאה ist ein zweischneidiges Wort. Es involvirt ebensosehr den Begriff des negativen, alles Feindselige verzehrenden, als den Begriff des positiven, alles Zweckdienliche schaffenden und fördernden Eifers. Dieselben Worte kehren wieder Kap. 37, 32. — Außerdem findet sich קנאה Kap. 11, 13; 26, 11; 42, 13; 59, 17; 63, 15.

B. Drohung des durch Assur zu vollziehenden Gerichtes, gerichtet an das Israel der 10 Stämme.

Kap. 9, 7 — 10, 4.

An die Drohweißagungen, welche Juda das von Assyrien her bevorstehende Gericht verkünden, schließt sich eine Weißagung an, welche dem Zehnstämmereiche dasselbe Schicksal voraussagt. Denn daß das Zehnstämmereich Gegenstand dieser Weißagung sei, ergibt sich 1) daraus, daß in dem ganzen Stücke als die Angeredeten immer nur Israel oder Jakob (Kap. 9, 7. 11. 13), die „Ephraimiten und Einwohner Samaria's“ (V. 8), erscheinen, niemals Juda. Denn daß wir unter Jakob und Israel (V. 7) nicht Gesammt-Israel, sondern das Zehnstämmereich zu verstehen haben, zeigt V. 8 deutlich, wo als Empfänger des Wortes, von dem V. 7 die Rede ist, das „ganze Volk“ bezeichnet wird. Aber dieses „ganze Volk“ wird sodann in der zweiten Vershälfte spezifizirt und zwar nicht als Juda und Israel, sondern als „Ephraim und die Einwohner Samaria's“. 2) Aus Kap. 9, 20 erkennen wir, daß die Gesammtheit, welcher dort verderbliche Zwietracht vorgeworfen wird, sich in die Theile Ephraim und Manasse gliedert. Diese sind wider einander; wenn sie sich je einmal verbinden, so geschieht es,

um Juda anzufeinden. Gehörte Juda zu der dort angeredeten Gesammtheit, so müßte es heißen: Ephraim den Juda, Juda den Ephraim. So heißt es aber nicht, sondern Ephraim und Manasse sind die sich unter einander bestreitenden Glieder; Juda wird nicht als mitstreitendes Glied, sondern als außerhalb der Gemeinschaft stehendes Objekt des gemeinsamen Hasses bezeichnet. Daß V. 11a nicht gegen diese Auffassung spricht, werden wir unten zu d. St. zeigen. — Was die Zeit betrifft, aus welcher die Weißagung stammt, so ist dieselbe aus Kap. 9, 9 zu erkennen. Man sieht aus diesen Worten, daß von dem Bau des Zehnstämmereiches damals Stücke mußten losgerissen worden sein. Wir wissen aber aus der damaligen Zeit nur von *einer* solchen Gebietsminderung. Es ist die 2 Kön. 15, 29 erzählte. Nach diesem Berichte des Königsbuches entvölkerte der von Achas herbeigerufene Tiglatpileser einen großen Theil vom östlichen und nördlichen Gebiet des Zehnstämmereiches. Damals muß man in Ephraim die stolze Hoffnung ausgesprochen haben, daß es ein Leichtes sein werde, die erlittenen Verluste wieder zu ersetzen. Gegen diese thörichte Meinung, welche die durch Tiglatpileser erlittenen Verluste für den Abschluß der Heimsuchung hielt, glaubte Jesaja auftreten zu müssen mit der Ankündigung, daß jene Heimsuchung nur der Anfang, nur die erste von vielen folgenden Stufen gewesen sei. Wenn also die vorhergehenden Weißagungen Kap. 7—9, 6 in die Zeit vor dem Eingreifen der assyrischen Hülfsmacht fallen, so gehört unser Stück der Zeit unmittelbar nachher an. Und wenn die Kap. 7—9, 6 in den Anfang der drei Jahre zu setzen sind, welche Pekach mit Achas gemein hatte, mithin etwa in das Jahr 743 v. Chr., so gehört unsere Weißagung in das Ende dieses dreijährigen Zeitraums, mithin ungefähr in das Jahr 740/39 (vgl. zu Kap. 7, 15—17). — Der *Bau* unseres kleinen Stückes ist kunstvoll und doch einfach. Ausgehend von dem Grundgedanken, daß das, was die Ephraimiten für das Ende hielten, nur die erste Stufe sei, baut der Prophet seine Weißagung in vier Stufen auf, von denen jede auf die folgende höhere mit dem Refrain hinweist: „bei all dem hat sich der Zorn Jehova's noch nicht gewendet und seine Hand ist noch ausgereckt". Auch die letzte schließt mit diesen Worten, um anzudeuten, daß das Gericht über Israel sich noch jenseits des das prophetische Gesichtsfeld zunächst begrenzenden Horizontes fortsetze. Diesen äußersten sichtbaren Horizont bildet das Exil (Kap. 10, 4). Jenseits desselben ist das Israel der zehn Stämme verschollen bis auf den heutigen Tag. Es hat keine Restitution erlebt wie Juda. Aber bis zum „Tage der Heimsuchung und des Unterganges" (Kap. 10, 3) steigern sich die Strafen in gleichem Maße als die innere Verderbtheit zunimmt. Nach jener Heimsuchung, auf welche sich das vermessene Wort Kap. 9, 9 bezieht, wird Israel anstatt sich zu erholen und zu kräftigen, vielmehr von neuem von Ost und West her schwer bedrängt. Aber es muß noch besser kommen (Kap. 9, 11 b). Bekehrt sich doch das Volk nicht zu dem, der es schlägt. So trifft denn die Strafe vor allem die Führer des Volkes, welche sich als Verführer erweisen, deren Sünden die Verführten bis hinab zu den Jungen, Witwen und Waisen zu büßen haben (V. 13—16). Aber es kommt noch besser. Ist doch das Volk wie ein brennender Wald; denn das Feuer der Zwietracht breitet sich fressend und verheerend nach allen Seiten aus (V. 17—20). Ungerechtigkeit und Gewaltthat, nach konstanter alttestamentlicher Anschauung die Hauptursache des Ruins der Staaten, bringt das Volk an den Rand des Abgrunds. Da wird kein Hülfesuchen bei fremden Völkern mehr helfen. Nichts bleibt übrig, als unter die Schrecken des Exils sich zu beugen. Aber es kommt immer noch besser, denn auch die Abführung ins Exil ist noch nicht das Ende der Gerichte Gottes über Israel (Kap. 10, 1—4). So haben wir also 4 Absätze, von denen die zwei ersten je fünf, die zwei letzten je vier Verse enthalten. Dieselben können folgendermaßen bezeichnet werden:

1) Das vermeintliche Ende der Anfang des Gerichtes (Kap. 9, 7—11).
2) Die Verführer das Unglück der Verführten (Kap. 9, 12—16).
3) Israel sich selbst verzehrend durch das Feuer der Zwietracht (Kap. 9, 17—20).
4) Ungerechtigkeit und Gewaltthat machen das Maß voll und stürzen Israel in die Schrecken des Exils (Kap. 10, 1—4).

1. Das vermeintliche Ende der Anfang des Gerichtes.

Kap. 9, 7—11.

Ein Wort hat der Herr gesendet in Jakob und ist gefallen in Israel. *Und soll es 7 8
erkennen das ganze Volk, Ephraim und die Bewohner Samaria's in ihrem Stolz und hohem
Muthe: *»Ziegelsteine sind gefallen und Quadern wollen wir aufbauen; Sykomoren sind weg- 9
geschlagen und Cedern wollen wir an die Stelle setzen«. *Aber Jehova erhöhte wider ihn die 10
Dränger Rezins und seine Feinde hetzte er. *Aram von vorn und die Philister von hinten, 11
und sie fraßen Israel mit vollem Maule. Bei alle dem hat sein Zorn sich nicht gewendet und
seine Hand ist noch ausgereckt.

Exegetische Erläuterungen.

1. In stolzer Hoffnung, welche auf thörichter Ueberschätzung der eigenen Kraft zu beruhen scheint, vermessen sich die Ephraimiten, allen Schaden, den ihr Land erlitten, reichlich wieder ersetzen zu können (V. 9 und 10). Aber der Herr läßt ihnen sagen (V. 8), daß die Dränger des Rezin, d. h. die Assyrer, dieselben, durch welche Israel den V. 9 angedeuteten Schaden erlitten hat, jetzt erst recht mit Uebermacht über sie kommen werden (V. 11). Syrien soll ihnen feindlich sein und von vorne sie angreifen, die Philister sollen sie von hinten packen und beiden soll Israel gleichsam zum Futter dienen, an dem sie mit vollem Maule sich satt fressen werden. Trotz der Schwere dieser Heimsuchung erkennt der Prophet demnach, daß sie nicht die letzte sein wird (V. 12).

2. **Ein Wort — Stelle setzen.** V. 7—10. Die Ausdrucksweise דבר שׁלח א׳ ונפל ב׳ scheint mir beurtheilt werden zu müssen nach Stellen wie Hiob 4, 12; 35, 4; Ps. 62, 12. Wie dort irgend einem menschlichen Trotz oder Uebermuth ein einziges gleichsam nur so hingeworfenes Wörtchen aus dem Munde Gottes als richtende und vernichtende Macht gegenübergestellt wird, so stellt auch hier der Prophet den stolzen Worten der Ephraimiten ein einziges kurzes Wort des Herrn gegenüber, welches gleichsam nur so nebenher gefallen ist, welches aber vollkommen hinreicht, jenen thörichten Stolz zu demüthigen. Das Wort דָּבָר steht also nachdrucksvoll voran, wie wenn der Prophet sagen wollte: nur ein Wort, nichts weiter, hat der Herr gesendet. Und dieses Wort ist gleichsam nur so zufällig in Israel hineingefallen. Ich möchte für נָפַל lieber Rut 3, 18 als Dan. 4, 28 vergleichen, weil an jener Stelle gleichfalls die Vorstellung des (wenigstens scheinbar) Zufälligen zu Grunde liegt. Die ganze Ausdrucksweise, daß der Prophet das folgende Wort als ein nur zufällig und nebenher gefallenes bezeichnet, hat wohl ihren Grund darin, daß Jesaja zunächst für Juda, nicht für Israel Prophet ist. Er überschreitet also mit diesem Wort die Grenzen seines eigentlichen Wirkungskreises, es fällt mit demselben gleichsam nur ein Brocken ab von dem den Kindern des Hauses angerichteten Tische. — Jakob steht nur poetisch für Israel. Es kann also ebensogut wie Israel das ganze Volk und das Volk der 10 Stämme bezeichnen (vgl. Kap. 2, 3. 5. 6; 8, 17). Nur der Zusammenhang entscheidet, in welchem Sinne das Wort an jeder einzelnen Stelle zu nehmen sei. Daß a. u. St. Jakob wie Israel das Zehnstämmereich bedeutet, haben wir oben in der Einleitung zu diesem Stücke gezeigt. Die Gegenüberstellung von Jakob und Israel im Parallelismus kommt hier zum erstenmale vor. Dieselbe findet sich noch zur Bezeichnung von Gesammt-Israel Kap. 10, 20; 14, 1; 27, 6; 29, 23; 40, 27; 41, 8. 14; 42, 24; 43, 1. 22. 28; 44, 1. (2). 5. 21. 23; 45, 4; 46, 3; 48, 1. 12; 49, 5. 6. Diese Gegenüberstellung findet sich zuerst bei Hosea 12, 13 (von der Person des Erzvaters). Dann bei Micha und zwar bei diesem verhältnißmäßig am häufigsten: Kap. 1, 5; 2, 12; 3, 1. 8. 9. Bei Nahum Kap. 2, 3. Bei Jeremia Kap. 2, 4; 30, 10; 31, 7; 46, 27. Bei Ezechiel Kap. 39, 25. Man sieht daraus, daß die Ausdrucksweise vorzugsweise jesajanisch ist. Fragt man aber, was für ein Wort es denn sei, das der Herr gesendet hat, so möchte ich weder auf Kap. 5, 25 noch auf Kap. 7, 14 ff. verweisen. Denn beides liegt fern. Vielmehr haben gewiß diejenigen Recht, welche den unmittelbar von V. 8 (resp. V. 10) an folgenden Ausspruch des Propheten als das V. 7 angekündigte Wort betrachten. Nichts ist natürlicher als dies. Jedes andere fernliegende Wort hätte näher bezeichnet werden müssen. Dafür spricht auch וידעו V. 8. Denn was sollen die Ephraimiten erkennen? Doch gewiß eben jenes Wort, von dem V. 7 die Rede war. Zugleich aber ist doch aus dem Zusammenhange klar, daß die Ephraimiten erkennen sollen, wie schlecht zu ihren stolzen Plänen der Plan paßt, den Jehova nach V. 10 ff. gefaßt hat. Also ist das „Wort“ V. 7 mit dem Objekt von יָדְעוּ V. 8 identisch. Wir haben deshalb auch das Recht „und soll es erkennen“ zu übersetzen (vgl. m. Gr. §. 78, 2, Anm.). Ephraim und die Einwohner von Samarien stehen sich hier ebenso gegenüber wie anderwärts „die Männer von Juda und Bürger Jerusalems“ (Kap. 5, 3 vgl. Kap. 1, 1; 2, 1). Diese Ephraimiten und Samaritaner sollen also zu einer gewissen Erkenntniß kommen als in einem Zustand von Stolz (גאוה nach Kap. 13, 3. 11; 16, 6; 25, 11) und Hoheit des Muthes (גדל לבב nur noch Kap. 10, 12) befindliche, gegen welchen Stolz und Hochmuth eben jene Erkenntniß als das beste Heilmittel sich empfiehlt. Worin aber ihr Stolz besteht, sagt der Prophet V. 9. לאמר am Schlusse von V. 8 hängt also nicht etwa von וידעו, sondern von גאוה und גדל לבב ab, zu welchen Substantiven לאמר sich als Anführungszeichen verhält, indem es die Rede einleitet, in welcher eben jener Hochmuth sich zu erkennen gibt. Vgl. m. Gr. §. 95, 3, c. — Die hochmüthige Rede besteht in zwei einfachen, leicht verständlichen Kontrasten. Holz und Stein sind die Hauptmaterialien zum Hausbau. Ziegelsteine aber (resp. Backsteine) sind schlechter als Quadern (גזית, eigentlich אַבְנֵי גָזִית 1 Kön. 5, 31; Ezech. 40, 42, lapides caesurae i. e. caesi, bei Jesaja nur hier) und Maulbeerfeigenbäume schlechter als Cedern. Die Maulbeerfeigenbäume, Sykomoren sind in Palästina häufig. *Συκαμίνων ἡ Παλαιστίνη πεπλήρωται*, sagt Theodoret z. u. St. — Hauptsächlich in Niederungen gedeihend (signum camporum sunt sycomori, sagt die jerus. Gemara, vgl. 1 Chron. 27, 28) sind sie als Bauholz geschätzt, aber doch der Ceder nicht gleichgeachtet, 1 Kön. 10, 27. Daß בָּנָה nicht blos exstruere, construere aufbauen, erbauen, sondern auch blos struere, schlichten, aufschlichten bedeutet, sieht man aus Stellen wie 1 Kön. 18, 32; 2 Mos. 20, 22. — שׁקמים nur hier, גדע Kap. 10, 33; 14, 12: 22, 25; 45, 2 (man sieht aus

diesen Beispielen, daß גדע gern mit נפל verbunden wird); der Zusammenhang aber lehrt, daß nicht vom Umhauen der Bäume, wie Drechsler meint, die Rede ist, sondern vom Abbrechen der Holz-Bauten; חִלֵּף (vgl. zu Kap. 8, 8) ist „wechseln“; Hiph. (vgl. Kap. 40, 31; 41, 1) ist = als Wechsel, Ersatz eintreten lassen. Der Sinn der bildlichen Rede ist klar. Sie gestehen zu, daß Ephraim viel gelitten hat, sie hoffen aber, all' diesen Schaden reichlich wieder zu ersetzen.

3. **Aber Jehova — ausgestreckt.** V. 10 u. 11. וישׂגב so wie ויאכלו V. 11 ist praet. propheticum. Das ו involvirt zugleich Adversativbedeutung. Denn das Thun Jehova's V. 10 f. macht die stolze Hoffnung V. 9 zu nichte. Daß aber Jehova dieses sein beabsichtigtes Thun hier ankündigt, das ist der Hauptinhalt des דבר V. 7. — Drechsler bemerkt, daß שׂגב Pi. stets die Bedeutung „hoch, unerreichbar machen, höher stellen, defendere, munire“ hat. Dann wird es aber mit מִן konstruirt (Ps. 59, 2; 107, 41). Daß hier עליו steht, beweist, daß das Wort in offensivem Sinne genommen ist, den es auch an sich ganz gut haben kann. Uebrigens bemerke man, daß der Ausdruck שִׂגֵּב im Gegensatze steht zu den hohen Bauten, welche die Israeliten nach V. 9 beabsichtigen. Sie wollen hoch hinaus, aber der Herr erhöht noch über ihre Hochbauten die Dränger Rezins. Diese Dränger Rezins sind die Assyrer. Sie hatten sich eben damals (2 Kön. 16, 9) als solche erwiesen. Daß sie als „Dränger Rezins“ bezeichnet werden, hat seinen Grund darin, daß Israels Stärke damals in dem Bündniß mit Rezin lag. Dieselbe Macht, die Rezin getödtet und sein Land erobert hat, hat ja auch wirklich nicht ganz zwei Dezennien darnach dem Reiche Ephraim ein Ende gemacht. Es ist deshalb unbegreiflich, wie Ewald der Lesart einiger Manuskr. שָׂרֵי für צָרֵי den Vorzug geben, oder wie Cheyne צרי ר' als Subjektsgenitiv fassen kann. סִכְסֵךְ kommt nur hier und Kap. 19, 2 vor. Das Verbum סָכַךְ hat samt allen seinen derivatis (סֹךְ, סֻכָּה, סכות, מָסָךְ) die Bedeutung des Deckens. Nun gibt es aber auch ein Wort שֵׂךְ spina (4 Mos. 33, 55) und שִׂכָּה telum acutum (Hiob 40, 31). Was den Wechsel von ס und שׂ betrifft, so vergl. man שָׂכַךְ 2 Mos. 33, 22. Da nun die Bedeutung „decken“ in dem Sinne, in welchem sie den Hebräern geläufig ist, d. h. in dem Sinne von „beschützen“ hier durchaus nicht paßt (vgl. V. 11), decken aber = „mit Waffen bedecken, rüsten, panzern“ im Hebräischen sich nicht belegen läßt, so ziehe ich es vor, mit Targ., Syr., Saad., Gesenius (Thes.), Delitzsch סִכְסֵךְ in dem Sinne von „stechen, stimulare, concitare“ zu nehmen. — Aram, von Assur bezwungen, wird selbst als mit gegen Ephraim ziehend dargestellt. Aus den Worten „und die Philister von hinten“ glaubt Delitzsch schließen zu müssen, daß der Prophet von V. 11 an seinen Gesichtskreis erweitere und Gesammt-Israel im Auge habe, weil das nördliche Reich nie von den Philistern zu leiden gehabt habe, nach 2 Chron. 28, 16—19 aber eine philistäische Invasion in Juda ausdrücklich als zu den Strafgeschicken der achasischen Zeit gehörig erwähnt werde. Aber, wenn dem so wäre, müßte V. 11 doch grammatisch deutlicher von V. 10 sich abheben. Denn so wie die Worte lauten, wird man nicht umhin können, die Worte ארם bis מאחור noch als abhängig von יסכסך und die beiden hier genannten Völker als Spezifikation der איבים V. 10 zu nehmen. Dann aber sind die von Aram und den Philistern Angegriffenen identisch mit Ephraim, auf welches die Suffixa in איביו und עליו V. 10 zurückweisen. Man darf aber eben nicht meinen, daß V. 11a im buchstäblichen Sinne zu nehmen sei. Aram und die Philister repräsentiren nur Ost und West. Jesaja stellt auch anderwärts (vgl. Kap. 2, 6; 11, 14) die Philister als Repräsentanten des Westens dem Osten (קֶדֶם) gegenüber. Uebrigens dürfen wir dieses „Fressen mit vollem Maule“ nicht etwa als Bezeichnung der vollständigen Vernichtung fassen. Im Gegentheil sehen wir aus dem Kehrvers V. 11b, der nachher noch dreimal wiederkehrt, daß der Prophet sagen will: Ihr haltet den Schaden, welchen ihr (vgl. V. 9) leicht wieder gut zu machen hoffet, für das Ende eures Unglücks. Ich aber sage euch: es steht euch bevor, daß von allen Seiten her die Dränger mit Uebermacht über euch kommen, und doch soll dies erst nur der Anfang des Endes sein. — Die Formel בכל־זאת וגו' findet sich außer hier und V. 16. 20; Kap. 10, 4 nur noch Kap. 5, 25.

2. Die Verführer das Unglück der Verführten.

Kap. 9, 12—16.

Das Volk aber bekehrt sich nicht zu dem, der es schlägt, und Jehova Zebaot suchen sie 12
nicht. *Da haut Jehova von Israel Kopf ab und Schweif, Palmzweig und Binse auf einen 13
Tag. *Alte und Hochansehnliche sind der Kopf, Propheten aber, Lügenlehrer, sind der Schweif. 14
*Und die Leiter dieses Volkes sind Verführer und seine Geleiteten sind verlorene Leute. 15
*Deshalb freut sich der Herr nicht über seine Jünglinge, und über seine Waisen und seine 16
Witwen erbarmt er sich nicht, denn sie alle sind unrein und ruchlos, und jeglicher Mund redet
Frevel. Bei alle dem hat sein Zorn sich nicht gewendet und seine Hand ist noch ausgereckt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Da die erste Züchtigung nicht gefruchtet hat (V. 12), so schreitet Jehova zu einer zweiten. Er wird nämlich von Israel Kopf und Schweif, Palmzweig und Binsenrohr abhauen auf einen Tag (V. 13). Unter Kopf und Schwanz versteht nun der Prophet nicht die Vornehmen und Geringen, sondern zweierlei Leiter: die berechtigten und die unberechtigten. Jene sind die legitimen Obern des Volkes, diese die Pseudohäupter, die Lügenpropheten. Palmzweig und Binse aber bedeutet hoch und niedrig, ein Bild, welches der Prophet zu deuten nicht für nöthig findet (V. 14). Alle Führer nun, mögen sie Kopf, Schwanz oder Palme heißen, sind Verführer, deshalb selbst auf Irrwegen und dem Untergang verfallen. So trifft sie jenes וַיַּכְרֵת V. 13; alle Geführten aber, die Binsenrohre, trifft diese Vernichtung, indem sie verschlungen, vom Wasser überflutet und ersäuft werden (V. 15). Daraus ergibt sich, daß der Herr mit keinem Theil des Volkes Mitleid haben wird, auch mit denen nicht, die man für unzurechnungsfähig halten könnte, mit den Jünglingen, Waisen, Witwen, denn sie sind eben alle von der Sünde erfüllt und durchdrungen, so daß ihre Worte und Werke profan, schlecht, frevelhaft sind. So reicht denn auch diese Züchtigung noch nicht hin, um den Grimm Jehova's zu besänftigen und seine strafend ausgereckte Hand zurückzuziehen (V. 16).

2. **Das Volk aber — der Schweif.** V. 12—14. Durch וְ vor העם wird der Gedanke dieses Verses dem Vorhergehenden parataktisch koordinirt, während er eigentlich in Form einer Grundangabe subordinirt sein sollte. Denn würde auf die Züchtigung hin das Volk sich bekehrt haben, so würde auch der Zorn Jehova's sich gewendet haben. Es liegt hier also einer der häufigen Fälle vor, wo das vielumfassende וְ dem Zusammenhange gemäß eine nähere Bestimmung erfordert, die aber dem Leser überlassen bleibt (vgl. m. Gr. §. 111, 1). — לֹא־שָׁב klingt wie ein Echo auf לֹא־שָׁב V. 11. — עַד steht besonders nach שׁוּב nicht selten für אֶל: 5 Mos. 4, 30; 30, 2; Joel 2, 12; Amos 4, 6—11; Jes. 19, 22 u. ö. Es scheint, daß alle diese prophetischen Stellen auf die angeführten Grundstellen des Deuteronomiums sich stützen. Auch der Ausdruck דָּרָשׁוּ erinnert an 5 Mos. 4, 29. — Der Artikel vor מַכֵּהוּ ist wider die Regel. Die Ausnahme erklärt sich aus der pronominalen Kraft des Artikels, vermöge welcher er hier auf V. 11, b zurückweist. Vgl. m. Gr. §. 71 Anm. 1. — Auch ויכרת, sowie ויהיו V. 15, muß als praet. proph. genommen werden, wozu die futurischen Imperfekte ישמח und ירחם V. 16 wohl stimmen. — Die 4 Ausdrücke (Kopf und Schweif, Palmzweig und Binse) finden sich in derselben Ordnung zusammengestellt noch Kap. 19, 15. Viele Ausleger (seit Koppe's Anmm. zum Lowthschen Jesajas 1779 ff. die meisten) haben die Bilder falsch verstanden. Sie haben Kopf und Schwanz ebenso wie Palmzweig und Binse als einen bildlichen Ausdruck für „Vornehme und Geringe" angesehen, und haben dann, weil zu dieser Auffassung V. 14 nicht paßt, diesen für eine unechte Glosse erklärt. Aber eben V. 14 hätte die Ausleger darauf bringen sollen, daß Kopf und Schwanz nicht die Vornehmen und die Geringen bedeutet, sondern zweierlei Führer, die echten und die schlechten d. h. diejenigen, welche als Aelteste und als Männer hohen Standes ein natürliches Recht auf die Führerschaft hatten, und diejenigen, welche durch lügenhaftes Prophetenthum die Führerschaft sich anmaßten. So sagt Knobel: „Die Deutung des Schwanzes vom Propheten, der Lüge lehrt, ist deshalb falsch, weil auch die Pseudopropheten Volksführer waren und also mit zum Kopfe gehörten". Aber so meint es ja auch der Prophet. Man hat nur die Ironie nicht verstanden, mit welcher Jesaja die Irrpropheten für solche Führer erklärt, die ihren Platz an der Stelle des Schweifes haben. Damit höhnt er sie. Er deutet dadurch an, daß die Lügenpropheten nur dem Scheine nach Köpfe, in der That aber Repräsentanten der Schwanzregion sind, und daß, wenn man sie für Köpfe hält und in der Richtung ihres vermeinten Kopfes ihnen folgt, es mit Israel gerade rückwärts geht statt vorwärts. So im wesentlichen schon Drechsler und Umbreit. Man könnte gegen diese Erklärung mit Berufung auf 5 Mos. 28, 13. 44 einwenden, daß V. 14 ja die Propheten als Schweif den Aeltesten als dem Kopfe ausdrücklich entgegengesetzt werden. Das ist richtig. Aber indem Jesaja die Propheten als מורה־שקר bezeichnet, deutet er doch an, daß er sie zugleich in gewissem Sinne für Kopf hält, denn der מורה, der Lehrer, Wegweiser, Führer ist ja Kopf. Aber sie sind ein Kopf, der an der Stelle des Schweifes steht, und deshalb kann die Stelle 5 Mos. 28, 13. 44 nicht maßgebend sein. Das ist wohl auch der Grund, warum Jesaja nur die Bilder Kopf und Schweif deutet. Die beiden andern (Palmzweig und Binse) deutet er nicht. Dieselben scheinen also einer Deutung nicht zu bedürfen. Sie deuten sich selbst. Der Palmzweig (כִּפָּה nur noch Kap. 19, 15 und Hiob 15, 32), hoch am Stamm befindlich und die Krone bildend, so benannt wegen der Aehnlichkeit mit der Hand, כַּף, bedeutet selbstverständlich die Hohen, die Binse (אגמון, nur noch Kap. 19, 15 und 58, 5, was im אֲגַם, dem Sumpfe, wächst) die Niedrigen. So stellt sich denn heraus, daß der Prophet die Hohen, die Führer, durch drei der gebrauchten Bilder, nämlich durch Kopf, Schweif und Palmzweig, die Geführten, das niedere Volk, nur durch das *eine* Bild, die Binsen, bezeichnete. יום אחד (vgl. Kap. 10, 17; 47, 9 בְּיוֹם א') drückt aus, daß das Verderben so gewaltig hereinbrechen wird, daß es seine Opfer wie mit einem Schlage dahinrafft. נשׂוא פנים vgl. zu Kap. 3, 3. מוֹרֶה bei Jesaja nur noch Kap. 30, 20.

3. **Und die Leiter — Leute.** V. 15. Da Jesaja mit diesem Verse das endliche Schicksal der Führer und Geführten andeutet, so entspricht derselbe dem ויכרת V. 13 gleichsam als Spezifikation dieses

Begriffes. Sind die Führer des Volks (מְאַשְּׁרֵי vgl. zu Kap. 3, 12) Irrführer, so sind sie also selbst auf Irrwegen und der Gefahr derselben preisgegeben; die Irregeführten aber werden verschlungen (Kap. 3, 12), ein Bild, welches an die Stellung der Binse im Wasser erinnert. Denn wenn die Binse in die Länge vom Wasser ganz überflutet wird, kann sie auch nicht bestehen. Man bemerke die Paronomasie in den beiden letzten Worten.

4. **Deshalb — noch ausgereckt.** V. 16. Man könnte dem Propheten entgegnen: sind denn unter den מְאֻשָּׁרִים nicht viele, welche unzurechnungsfähig, also ohne ihre Schuld irregeleitet sind, wie Jünglinge, Kinder, Weiber? Macht denn der Herr zu deren Gunsten nicht eine Ausnahme? Der Prophet verneint dies, indem er sagt, daß gerade daraus, daß alle Verführten verschlungen werden, die Nichtverschonung selbst der Jünglinge, Kinder und Witwen sich ergebe. Sind denn aber nicht die Jünglinge angewiesen und verpflichtet, den Alten zu folgen? Sind sie also nicht unschuldig, wenn sie von diesen auf Irrwege geleitet werden? Sollten sie nicht trotzdem der Schmuck, die Blüte des Volkes und deshalb die deliciae des Herrn bleiben? Aber es soll nicht also gehen, es soll der Wunsch, der z. B. Ps. 144, 12 ausgesprochen wird, sich nicht erfüllen. Wenn also der Herr an den Jünglingen keine Freude mehr hat, so überläßt er sie gleichgültig ihrem Schicksal. Welches dies sein wird, kann man sich denken. Auch Witwen und Waisen, nicht mehr geleitet und berathen von dem Gatten und Vater, scheinen unschuldig und deshalb des Erbarmens nicht unwürdig zu sein. Aber nicht also. Sie sind vom Bösen alle angesteckt und ganz durchdrungen. Sie sind חָנֵף (eigentlich unrein, befleckt, pollutus, immundus: Kap. 10, 6; 24, 5; 33, 14), מֵרַע (Pausalform von מֵרַע, vgl. Olsh. S. 581, wenn nicht מֵרַע = ἐκ τοῦ πονηροῦ, wie Knobel übersetzt), und was sie reden, ist wahnwitziger Frevel (Kap. 32, 6). Von Schonung kann also keine Rede sein. Ja es ist noch lange nicht die höchste Stufe des Strafgerichtes erreicht.

3. Israel sich selbst verzehrend durch das Feuer der Zwietracht.

Kap. 9, 17—20.

Denn es brennt wie das Feuer Bosheit. Dornen und Disteln verzehrt es, und entzündet 17
sich in den Dickichten des Waldes, daß sie in hoher Rauchsäule emporwirbeln. *Durch den 18
Zorn Jehova's ist das Land verkohlt und ist das Volk wie Feuers Speise geworden. Einer
schont des andern nicht. *Und haut einer nach rechts, so hungert er; frißt er zur Linken, so 19
werden sie nicht satt; ein jeglicher frißt das Fleisch seines eigenen Armes. *Manasse den 20
Ephraim und Ephraim den Manasse; miteinander sind sie her über Juda. Bei alle dem hat
sein Zorn sich nicht gewendet und seine Hand ist noch ausgereckt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die dritte Stufe des Strafgerichtes besteht in der inneren Zwietracht der Israeliten und deren Folgen. Und allerdings gehört ja die Hydra der Zwietracht zum Schrecklichsten, was einem Staate widerfahren kann. Die Strophe zerfällt deutlich in zwei Theile. Im ersten (V. 17—18a) wird die Zwietracht in einem Bilde beschrieben. Sie wird mit einem Feuer verglichen, welches nicht nur die Dornen und Disteln des Feldes ergreift, sondern auch die Dickichte des Waldes, so daß diese in hohem Rauche aufwirbeln (V. 17). Weil diese Zwietracht selbst eine Strafe, eine Manifestation des göttlichen Zornes ist, so sind auch ihre Wirkungen schrecklich: das Land liegt wie verkohlt da, die Einwohner sind wie eine Speise des Feuers geworden (V. 18a). Soweit das Bild. Im Folgenden erklärt der Prophet selbst das Bild. Einer erhebt sich schonungslos wider den andern (V. 18b); sie hauen und fressen nach rechts und links und haben doch kein Genüge davon, ja sie zerstören sich dadurch selbst (V. 19). Manasse frißt den Ephraim, Ephraim den Manasse und beide zusammen fallen über Juda her. Bei alle dem ist der Zorn Gottes noch nicht befriedigt, die höchste Stufe des Strafgerichtes noch nicht erreicht (V. 20).

2. **Denn es brennt — Speise geworden.** V. 17 u. 18a. כִּי V. 17 scheint den Beweis nicht nur für V. 16b, sondern auch für V. 16a einzuleiten. Denn das Durchdrungensein vom Bösen, welches V. 16 vom ganzen Volke ausgesagt wird, erweist sich ja als wirklich, wenn sein Zustand mit dem eines alles verzehrenden Brandes verglichen werden kann. Die Bosheit (רִשְׁעָה in älteren Schriften nur 5 Mos. 9, 4. 5; 25, 2; bei Jesaja nur hier, außerdem nur in nachjesajanischen Schriften, so daß der Ausdruck eine Reminiscenz aus dem Deuteronomium zu sein scheint) brennt wie Feuer (בערה כאש vielleicht Reminiscenz aus 4 Mos. 11, 3), und zwar wie ein solches, das nicht blos Dornen und Disteln (vgl. zu Kap. 5, 6), die niederen Produkte der offenen Flur, verzehrt, sondern auch die Dickichte (die Holzbestände Kap. 10, 34) des Waldes, mithin die gesammte hohe und niedere Vegetation des Landes ergreift. Die Form יִצַּת kommt nur noch einmal bei Jesaja vor Kap. 33, 12, und da ist es ohne Zweifel Passivum. Nimmt man noch hinzu, daß a. u. St. die Präposition בְּ auffällt, wenn dadurch das Objekt des Anzündens bezeichnet werden soll (Gesenius will

dies בְּ im partitiven Sinne nehmen, Thesaurus pag. 172 sub A, 2), während בְּ אֵשׁ הִצִּית häufig vorkommt (Amos 1, 14; Jer. 17, 27; 21, 14; 43, 12 u. ö.), so dünkt es mich wahrscheinlicher, daß תִּצַּת als passive Wendung von הִצִּית אֵשׁ zu nehmen sei. Die Form betreffend siehe Ewald §. 197, a; Olshausen §. 242, b vgl. mit §. 265, e. התאבך ist ἅπ. λεγ. Der Stamm אבך scheint mit הפך verwandt zu sein, wodurch die Bedeutung „sich drehen, wälzen, wirbeln“ (vgl. Richt. 7, 13) nahe gelegt wird: „sie wirbelten auf in Hoheit des Rauches“. Die Konstruktion ist analog dem עָלָה שָׁמִיר וָשַׁיִת Kap. 5, 6; 34, 13; Spr. 24, 31. גאות ist also als Akkusativ zu denken und zwar als eine Spezies jenes Akkusativs, der nach den Verbis der Fülle steht (m. Gr. §. 69, 2, a). Der Ausdruck גאות עשן erinnert an גֵּאוּת הַיָּם Ps. 89, 10. — Das Feuer, von welchem V. 17 die Rede ist, ist das Feuer der Sünde, ein Feuer also, welches Gott verhaßt ist und welches deshalb nicht Segen, sondern Fluch in sich trägt. Der Prophet kann also sagen, daß die Wirkung dieses Feuers zugleich eine Wirkung des göttlichen Zornes ist. Diese Wirkung besteht nun darin, daß das Land angebrannt, verkohlt (נעתם, ἅπ. λεγ.) aussieht, die Leute aber, die drin wohnten, eine Speise des Feuers (V. 4) geworden sind. Soweit das Bild.

3. **Einer schonet — ausgereckt.** V. 18b—20. Mit diesen Worten deutet der Prophet das Bild. Man sieht aus dieser Deutung, daß er unter dem Feuer der Bosheit vorzugsweise das Feuer der Zwietracht verstand. Diese charakterisirt er zuerst negativ durch die Aussage, daß einer wider den andern schonungslos, erbarmungslos verfährt (חמל häufig mit עַל: 2 Mos. 2, 6; 1 Sam. 15, 3. 9. 15; 23, 21 u. ö.; hier steht עַל für אֶל wie Jer. 50, 14; 51, 3), sodann positiv dadurch, daß er beschreibt, wie die rohen, selbstsüchtigen Menschen bald nach rechts, bald nach links hin ihre Angriffe richten (גָּזַר heißt secuit, und wird gebraucht vom Mittendurchhauen eines lebenden [1 Kön. 3, 25 f.] oder todten Körpers [2 Kön. 6, 4], vgl. מַגְזֵרָה 2 Sam. 12, 31, ein schneidendes Werkzeug, — man wird es deshalb besser „hauen“ als „beißen“ übersetzen). Aber diese Angriffe nützen nicht nur nichts, — denn die Angreifer haben keinen Segen davon, sie bleiben hungrig nach wie vor — sie schaden sogar. Denn es stellt sich heraus, daß jene Gewaltthätigen wider sich selbst gewüthet, gleichsam ihr eigenes Fleisch gefressen haben (vgl. Jer. 19, 9). Wie er dies meint, sagt der Prophet V. 20a: Die Stämme des nördlichen Reiches waren uneins unter sich, aber verbündet zur Feindseligkeit wider Juda. Man bemerke wohl, daß er nicht sagt, Israel und Juda befeindeten sich gegenseitig. Sondern als die in wechselseitigem Zwist Befangenen nennt er nur Ephraim und Manasse, Juda aber erscheint als der außerhalb ihrer Gemeinschaft stehende Gegenstand ihres gemeinsamen Hasses, während von einer Feindseligkeit Juda's gegen Israel überhaupt nicht die Rede ist. Man sieht daraus, daß der Prophet als das Gebiet, innerhalb dessen das Feuer der Zwietracht brennt, nur das Zehnstämmereich betrachtet wissen will. Ein neuer Beweis dafür, daß das ganze Stück Kap. 9, 7—10, 4 nur gegen das nördliche Reich gerichtet ist. Manasse und Ephraim werden genannt, weil gerade diese beiden Stämme von leiblichen Brüdern, den Söhnen Josephs, abstammten. Die Akkusative את־מנשה, את־אפרים hängen von יאכלו ab, während על־יהודה von dem Begriffe des Feindlichherfallens abhängt, der in V. 19a liegt. Eifersucht herrschte von altersher unter den Stämmen (vgl. 1 Sam. 10, 27; 2 Sam. 20, 1; 1 Kön. 12, 16; 15, 27 ff.; 16, 21 ff.; 2 Kön. 9, 14 u. s. w.). Die 10 Stämme waren von Anfang an der davidischen Dynastie wenig geneigt (2 Sam. 2, 8 ff.); aber ihre eigene Geschichte ist ein fortwährender Wechsel von Verschwörung und Mord. Man kann sagen, daß die Israeliten sich unter einander mehr geschadet haben, als auswärtige Feinde je vermocht hätten. So ist also Zwietracht auch Israels Verderben gewesen. Doch auch dies ist noch nicht die letzte Stufe des göttlichen Strafgerichts.

4. Ungerechtigkeit und Gewaltthat machen das Maß voll und stürzen Israel in die Schrecken des Exils.

Kap. 10, 1—4.

1 Wehe denen, die da setzen Satzungen des Unrechts, und den Schreibern, die Unheil
2 schreiben, *um Arme zu verdrängen vom Gerichte und zu rauben das Recht der Elenden meines
3 Volkes, damit Witwen ihre Beute seien und Waisen sie plündern mögen. *Und was werdet
ihr thun auf den Tag der Heimsuchung und auf die Verwüstung, die von ferne her kommt?
4 Zu wem werdet ihr flüchten um Hülfe und wo werdet ihr eure Herrlichkeit lassen? *Nichts
bleibt übrig, als sich ducken unter Gefangene, und unter Erschlagene werden sie hinfallen. Bei
alle dem hat sich sein Zorn noch nicht gewendet und seine Hand ist noch ausgereckt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Ein weiteres und zwar das Hauptmoment des inneren Verfalles ist das Ueberhandnehmen der Gewaltthätigkeit, die das Recht unter sich beugt. Deshalb ruft der Prophet Wehe über die, welche ihre obrigkeitliche Macht mißbrauchen, um ungerechte Verordnungen und Dekrete zu erlassen (V. 1), welche die Armen vom geordneten Rechtsgang ausschließen

und die Geringen ihres Rechtes berauben, um auf diese Weise Witwen und Waisen das Ihrige zu nehmen (V. 2). Aber die Vergeltung bleibt nicht aus. Was werdet ihr thun, ruft der Prophet jenen Gewaltthätigen zu, am Tage der Heimsuchung, wenn die von ferne her kommende Verwüstung eintritt? Zu welchem Helfer werdet ihr flüchten, wo werdet ihr einen sicheren Gewahrsam finden, um eure Herrlichkeiten zu deponiren (V. 4)? Es wird das alles vernichtende Exil über euch kommen. Mit bitterer Ironie deutet sodann der Prophet an, daß jenen stolzen Gewaltigen bei der schrecklichen Katastrophe allerdings auch ein besonderes Schicksal wird bereitet sein. Sie werden nämlich noch schlimmer daran sein als die Gefangenen und Erschlagenen, denn sie werden unter diese zu liegen kommen, sie, die gewohnt waren, über allen anderen zu stehen. Aber auch damit ist des Strafgerichtes Ende noch nicht gekommen (V. 4).

2. **Wehe denen — plündern mögen.** V. 1—2. הוי vgl. zu Kap. 1, 4. Um dieses הוי willen, welches dem הוי zu V. 5 zu entsprechen schien, ist dieser letzte Absatz zum zehnten Kapitel gezogen worden. — חָקַק ist hacken, einhacken, einhauen, eingraben (Jes. 30, 8; 49, 16), dann, vermittelt durch den Begriff des Eingrabens von Verordnungen in die Gesetzestafel, festsetzen, verordnen (Kap. 33, 22). Das Partizipium חֹקֵק findet sich noch Kap. 22, 16 und Richt. 5, 9. — חִקְקִים (nur noch Richt. 5, 15) ist gleichbedeutend mit חֻקִּים. Ueber die Form vgl. Olsh. §. 156 u. S. 628; Ewald §. 186 f. — אָוֶן ein bei Jesaja häufiges Wort: Kap. 1, 13; 29, 20; 31, 2; 58, 9; 59, 6, 7 u. ö. — Die zweite Hälfte von V. 1 kann verschieden konstruirt werden. Entweder: und Unheil schreibend schreiben sie — oder: und (wehe) den Schreibern, die Unheil schreiben. Ich ziehe die erstere Erklärung vor, 1) weil die schnelle Rückkehr in das temp. finitum hebräische Spracheigenthümlichkeit ist (vgl. das 2. Glied von V. 2b, m. Gr. §. 99, 3); 2) weil man außerdem וְהַמְכַתְּבִים erwartete. Uebrigens bezieht sich auch nach dieser Erklärung הוי zugleich auf das zweite Versglied. Nur ist dasselbe als dem ersten subordinirt zu fassen. כִּתֵּב, Piel, welches nur hier vorkommt, steht hier offenbar in intensiver Bedeutung. Es bezeichnet eine qualitativ wie quantitativ markirte Thätigkeit des Schreibens. Man könnte vermuthen, daß hier eine Spur von unheilvoller, büreaukratischer Schreiberwirthschaft vorliegt. — V. 2 benennt den Zweck, den jene büreaukratische Wirthschaft verfolgt. Derselbe ist ein negativer und ein positiver. Zuerst gehen sie darauf hinaus, die Geringen wo möglich gar nicht zum Rechte zuzulassen (הטות מדין nur hier; man sagt sonst: הַטּוֹת מִשְׁפָּט 2 Mos. 23, 6; 5 Mos. 16, 19 u. ö., הט' אָרְחוֹת מ' Spr. 17, 23. הט' צַדִּיק בַּמ' Spr. 18, 5 oder blos הט' צדיק Amos 5, 12 vgl. Jes. 29, 21), oder sie der formalen Rechtswohlthaten, die ihnen zustehen, zu berauben (גָּזַל bei Jesaja nur hier). Dieses negative Verfahren hat aber den weiteren Zweck, des Besitzes der Witwen und Waisen sich zu bemächtigen. — Zur Sache vgl. Kap. 1, 21 ff.; 3, 13 ff. Der Ausdruck עניי עם findet sich noch Kap. 14, 32.

3. **Und was werdet — ausgereckt.** V. 3 u. 4. Das ו vor מַה hat offenbar adversativen Sinn: zu Gewaltthat und Raub seid ihr erfinderisch und geschäftig (vgl. Piel כִּתֵּב), aber was werdet ihr thun 2c. לְ vor יום hat wohl nicht blos temporale Bedeutung. Es wird ja offenbar gefragt, welche Thätigkeit sie entfalten wollten, um sich des Tages der Heimsuchung und des drohenden Verderbens zu erwehren. פקדה noch Kap. 15, 7; 60, 17. — שׁוֹאָה ist procella, tempestas, bei Jesaja findet sich's noch Kap. 47, 11. Das Wort wird gerne mit בּוֹא verbunden: Spr. 1, 26; 3, 25; Ezech. 38, 9. — Als ein von ferne her kommendes wird das Unwetter bezeichnet, weil der Prophet mit diesem Bilde, wie man aus V. 4 sieht, das Exil meint, dessen Werkzeug ein von ferne kommendes Volk sein wird (Kap. 5, 26; 6, 11 f.; Jer. 5, 15 u. ö.). — על־מי für אֶל־מִי, ein Sprachgebrauch, der bei Jeremia sehr häufig (vgl. zu Kap. 10, 1) und auch Jesaja nicht fremd ist (vgl. V. 25; Kap. 11, 8; 22, 15; 24, 22; 29, 11. 12; 36, 12). Eine Anspielung auf die von dem Propheten so oft getadelte Neigung, bei fremden Völkern Hülfe zu suchen, ist hier unverkennbar. — כבוד kann nach dem Zusammenhang nur das bedeuten, was die Angeredeten, also die Gewaltigen im Volke, für ihre Herrlichkeit d. h. die Zierde und den Schmuck ihres Lebens halten, also ihre Schätze, Kostbarkeiten und dergl. Die Schilderung ist drastisch: der Feindessturm bricht herein, die Erschreckten fliehen, ihre werthvollsten Habseligkeiten aber suchen sie an sicherem Orte zurückzulassen. — Die Antwort auf die Frage „was werdet ihr thun 2c." wird in ironischer Weise V. 4 ertheilt. — Nichts könnt ihr thun, sagt der Prophet, außer u. s. w. בלתי (bei Jesaja nur noch Kap. 14, 6; 48, 9) ist nach einer vorausgehenden Negation, welche wir hier als verneinende Antwort auf die Frage מה תעשׂו zu ergänzen haben, s. v. a. praeter, nisi, ausgenommen (1 Mos. 21, 26; 47, 18; 2 Mos. 22, 19 u. ö. Ewald §. 356). כָּרַע impersonell: man bückt sich (vergl. Kap. 6, 10 u. m. Gr. §. 101, 2, b). Schlimmer als das Loos der anderen Gefangenen und Getödteten wird das Loos der hier Angeredeten sein. Sei es im Gefängniß, sei es in dem Zug der Deportirten werden die andern Gefangenen sie unter ihre Füße treten. Sonst waren sie angesehen und mächtig, da fürchtete man sich vor ihnen (V. 1 und 2). Jetzt tritt sie der Erste Beste, dem sie im Wege stehen, unter die Füße. Andere fallen im Kriege, und zwar so, daß Erschlagene auf sie stürzen und sie mit ihren Leibern bedecken. Der Ausdruck נפַל תחת הר' kann weder heißen: liegen unter Gefallenen, noch: fallen unter Erschlagene, denn letzteres ist physisch kaum denkbar. Es kann nur heißen: fallen unter Erschlagenen. Es können ja zum Tode Getroffene auf einen noch Lebenden stürzen, und wenn dies in Masse geschieht, so

ist die Lage des noch Lebenden unter den Leichen eine schreckliche. Auch in diesem Zuge scheint mir ein Kontrast zur früheren Herrlichkeit (V. 3) und Macht (V. 1 u. 2) der Angeredeten zu liegen. Ist auch das Exil in gewissem Sinne die höchste Stufe theokratischer Strafe, so ist doch die Katastrophe an sich nicht die letzte. Denn es fragt sich, wie lange das Exil dauern wird. Juda wird nach 70 Jahren des Exils die Restitution verheißen (Jer. 25, 11). Bei Israel ist von einer solchen nicht so bestimmt die Rede.

C. Assurs Untergang Israels Heil.

Kap. 10, 5 — Kap. 12.

Diese Rede verhält sich zu den zwei vorhergehenden wie der helle Tag zur dunklen Nacht. Nachdem Israel hatte hören müssen, daß dasselbe Assur, an welches sich Juda's König um Hülfe gewendet hatte, das Werkzeug zu seiner strengen Bestrafung sein werde, muß nun Assur hören, daß der Herr sein Werkzeug vernichten werde, weil es nicht im Sinne Gottes, sondern im Sinne seiner eigenen brutalen Gelüste und mit hoffärtigem Pochen auf seine eigene Stärke seine Mission erfüllt habe. Aus der Umschlingung der Weltmacht, deren Gesammtheit Assur hier repräsentirt, wird Israel erlöst heimkehren. Aus der fast verdorrten Wurzel des davidischen Geschlechtes wird ein Sprößling hervorwachsen, welcher ein die ganze Natur mit dem Geiste des Friedens durchdringendes und beherrschendes Reich aufrichten wird.

Was die Abfassungszeit betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß Kap. 10, 5—34 mit den Kapiteln 11 und 12 nicht gleichzeitig entstanden ist. In Bezug auf Kap. 10, 5—34 kommt alles darauf an, ob man die Stelle Kap. 10, 9—11 im Sinne einer idealen oder der wirklichen Vergangenheit versteht. Vitringa, Caspari, Drechsler, Delitzsch sind der Ansicht, daß die im 6. Jahr des Hiskia erfolgte Zerstörung Samaria's nur in der Anschauung des Propheten an u. St. als eine vergangene Thatsache erscheine, nicht aber es in Wirklichkeit sei. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen. Die Argumentation des Propheten schwebte in der Luft und mußte ohne Eindruck auf die Gemüther der Hörer bleiben, wenn die Eroberung der Städte Karchemisch, Kalno, Arpad, Chamat, Damask und Samaria nicht eine damals bereits vollendete und allen Zeitgenossen wohlbekannte Thatsache war. Dazu kommt, daß die Boten Sanheribs an Hiskia nach Kap. 36, 18 ff.; 37, 11 ff. wirklich so geprahlt haben. Nirgend ist in Kap. 10 mehr von Ephraim als einem zu bezwingenden die Rede. Nur Jerusalems Eroberung fehlt noch, um das Zerstörungswerk Jehova's an dem Volke seiner Wahl als ein vollendetes erscheinen zu lassen (Kap. 10, 12). Allerdings könnte man sagen, daß unser Stück dann in die Nachbarschaft von Kap. 36 und 37 gehörte. Aber jene Kapitel sind, sowie sie vorliegen, ein in sich abgeschlossenes historisches Referat, während dem Weißagungscyklus der Assurstücke, welcher mit Kap. 7 beginnt, ein wesentliches Stück des trostreichen Abschlusses fehlt, wenn Kap. 10, 5 ff. nicht dazu gehört. So lange nicht mit Evidenz bewiesen ist, daß die Stelle Kap. 10, 9—11 nicht im Sinne der geschichtlichen Vergangenheit zu verstehen ist, kann ich nicht umhin, anzunehmen, daß der Prophet die spätere Rede mit der früheren vereinigt hat, um der letzteren den angemessenen Abschluß zu geben. — Was Kap. 11 betrifft, so haben wir für die Bestimmung der Zeit seiner Abfassung einen Stützpunkt in der kurzen Weißagung gegen Philistäa Kap. 14, 28—32. Dieses kurze Stück lebt ganz in dem Ideenkreise von Kap. 11. Ja es ist ohne dieses Kapitel gar nicht verständlich. Umgekehrt aber erkennen wir aus Kap. 14, 28, daß Jesaja in Hiskia wirklich in gewissem Sinne den שֹׁרֶשׁ oder נֵצֶר erkannte, durch den das davidische Königthum zu neuem Leben sich erheben sollte. Das Stück Kap. 14, 28—32 ist im Todesjahre des Achas (728) geschrieben. Als צֶפַע, der aus dem שֹׁרֶשׁ נָחָשׁ hervorgehen werde, wird dort der junge König Hiskia bezeichnet. Daß messianische Hoffnungen an Hiskia sich knüpften, ist bekannt (vgl. Delitzsch zu Kap. 7, 14 f. u. 9, 6); inwieweit sie Jesaja selbst theilen mochte, wissen wir nicht. Jedenfalls aber ist Kap. 11 nach dem Tode des Achas, als der hoffnungsvolle Hiskia eben den Thron bestiegen hatte (728) geschrieben. Kap. 12 ist eine Doxologie, welche jedenfalls der Zeit angehört, in welcher der ganze Weißagungscyklus Kap. 7—12 zusammengestellt wurde.

Infolge dieser Zusammenstellung zerfällt nun die Rede deutlich in drei Haupttheile und jeder Haupttheil wieder in drei Unterabtheilungen, so daß also Drei die Grundzahl bildet. Im ersten Theil ist Assur, im zweiten Israel, im dritten der Messias Hauptgegenstand. Die Grundzüge der Rede lassen sich durch folgendes Schema darstellen:

Assurs Untergang Israels Heil (Kap. 10, 5 — 12, 6).

I. Wehe über Assur (Kap. 10, 5—19).
   1) Wehe dem Werkzeug, welches den Willen Gottes nicht im Sinne Gottes vollzieht (Kap. 10, 5—11).
   2) Wehe dem Werkzeug, welches nicht erkennt, daß es Werkzeug war (Kap. 10, 12—15).
   3) Der Vollzug des Wehe (Kap. 10, 16—19).

II. Israels Erlösung im allgemeinen (Kap. 10, 20—34).
   1) Aus der zerschlagenen Weltmacht wird der gläubige Rest Israels zurückkehren (Kap. 10, 20—23).
   2) Die gerichtete Weltmacht ist auch in der Gegenwart nicht zu fürchten (Kap. 10, 24—27).

3) Der ungestüme Ansturm der gerichteten Weltmacht im Lichte ihres endlichen Unterganges (Kap. 10, 28—34).

III. Israels Erlösung im Verhältniß zum Messias (Kap. 11, 1—12, 6).

1) Aus der scheinbar verdorrten Wurzel des Hauses David wird ein Sproß hervorgehen, welcher ein Reich des herrlichsten Friedens stiften wird (Kap. 11, 1—9).

2) Die Rückkehr Israels findet erst statt, wenn der Messias erschienen ist und die Heiden um sich versammelt hat (Kap. 11, 10—16).

3) Israels Loblied für seines Gottes Zorn und Gnade (Kap. 12, 1—6).

I. Wehe über Assur.

Kap. 10, 5—19.

1) Wehe dem Werkzeug, welches den Willen Gottes nicht im Sinne Gottes vollzieht.

Kap. 10, 5—11.

Wehe Assur, der meines Zornes Ruthe und in deren Hand mein Grimm Stecken ist! 5
*Wider eine unreine Nation sende ich ihn und wider das Volk meines Zornes beordre ich ihn, 6
Raub zu rauben und Beute zu beuten und es zu machen zu Zertretenem wie Straßenkoth.
*Aber er sinnt nicht also und sein Herz denkt nicht so, sondern zu zerstören ist in seinem Herzen 7
und auszurotten Völker nicht wenige. *Denn er spricht: »Sind nicht meine Fürsten allesammt 8
Könige? *Ist nicht gleich Karkemisch Kalno? Oder nicht gleich Arpad Chamat? Oder nicht 9
gleich Damaskus Samaria? *Wie meine Hand gefunden hat die Königreiche der Götzen, 10
— und waren doch ihre Idole besser denn die Jerusalems und Samaria's —, *sollte ich nicht, 11
wie ich gethan habe Samaria und seinen Götzen, so auch Jerusalem thun und ihren Bildern?«

Exegetische Erläuterungen.

1. Wehe ruft der Herr über dasselbe Assur, welches das Werkzeug seines Strafgerichts sein soll (V. 5). Denn der Herr sendet zwar Assur gegen das gottlose Israel, um es zu zermalmen (V. 6), aber Assur vollzieht diese seine Mission nicht in dem Sinne, in welchem sie ihm anvertraut ist, sondern im Sinne seiner brutalen und unersättlichen Eroberungsgier (V. 7). Diese Gesinnung Assurs erkennt man aus der Beweisführung, durch die es die Gewißheit seines Sieges über Jerusalem darzuthun sucht. Es macht in dieser Beziehung zwei Gründe geltend: 1) Seine Fürsten seien allesammt Könige (woraus also der Umfang seiner Macht zu ermessen sei); 2) eine Reihe von Siegen über große Städte beweise seine Unwiderstehlichkeit. Da es nun über Königreiche Herr geworden sei, deren Götzen die Götzen Samariens und Jerusalems übertreffen, so werde es auch an Jerusalem thun können, wie es an Samaria gethan habe (V. 8—11).

1. **Wehe Assur — nicht wenige.** V. 5—7. Das vorangestellte הוי vergl. mit הוי V. 1 ist, wie schon bemerkt, wahrscheinlich der Grund unserer Kapitel-Eintheilung. Aber dieses Zusammentreffen ist zufällig, wie aus dem erhellt, was wir über die Entstehungszeit der Stücke Kap. 9, 7—10, 4 und Kap. 10, 5—Kap. 12 gesagt haben. Aber wichtig ist zu bemerken, daß der Herr Wehe über dasselbe Assur ruft, welches er doch sofort als das Werkzeug seines Zornes erklärt. In diesem Kontrast liegt der Angelpunkt der ganzen folgenden Auseinandersetzung. Der Ausdruck שֵׁבֶט אַפִּי ist klar. Er findet sich nur hier. Analog ist שֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ Sprüche 22, 8; Klagel. 3, 1. Vgl. Sprüche 22, 15; Hiob 9, 34; 21, 9. — Schwierig ist die zweite Hälfte von V. 5. Sprachlich unrichtig ist die Erklärung: „und der Stecken, welcher in ihrer Hand, ist der Stecken meines Grimmes" (Gesenius u. a.). Denn gerade vor הוּא konnte אֲשֶׁר nicht fehlen. — Ebenso grammatisch unmöglich ist die Erklärung Hendewerks und Knobels, welche מַטֵּה punktiren und dasselbe über הוּא בְיָדָם als Zwischensatz hinüber mit זַעְמִי verbinden: „und der Stecken meines Grimms, er ist in ihrer Hand". Die Worte הוּא בְיָדָם, wie Hitzig, Ewald I. Ausg. und Diestel wollen, als Glosse zu nehmen, ist ein Gewaltschritt. Grammatisch möglich ist allein die Erklärung, welche זַעְמִי als Subjekt und das Vorhergehende als Prädikat nimmt. הוּא dient dann nur dazu מַטֵּה als Prädikat zu markiren. Denn fehlte es, so wüßte man nicht, welches von den zwei Worten מטה und זַעְמִי Subjekt und welches Prädikat ist. Vgl. z. B. הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ 5 Mos. 12, 23. M. Gr. §. 102, 3. Der Prophet spricht also den Gedanken aus, daß Assur nicht nur die Ruthe des Zornes Gottes ist, sondern daß auch der Zorn Gottes der Stab, gleichsam der Zauberstab ist (vgl. V. 24 u. 26, wo offenbar auf den Stab Mosis angespielt wird) in der Hand Assurs. Diese Umkehrung des Bildes darf bei unserm kunstreichen Propheten nicht überraschen. זַעַם findet sich außer hier noch V. 25; Kap. 13, 5; 26, 20 u. 30, 27. — Inwiefern der Herr Assur als Stab gebraucht, wird V. 6 erläutert. Assur soll wider das unreine (חָנֵף vgl. zu Kap. 9, 16) Volk, welches eben deshalb ein Gegenstand des göttlichen Zornes ist (vgl. Jer. 7, 29), gleichsam in offizieller Mission abgeordnet werden (צִוָּה wie Jer. 14, 14; 23, 32, mit אֶל Kap. 27, 4), um zu rauben (vgl. V. 2) und Israel so zu zertreten, daß es dem zerstampften Gassenkoth gleich wird (Kap. 7, 25).

Vgl. Jer. 51, 20 ff. — Aber Assur ist keineswegs gesonnen, die ihm aufgetragene Mission in dem Sinne des Auftraggebers auszuführen. Er will wohl Israel wie möglichst viele andere Völker niederwerfen und zertreten, aber nicht um Jehova's Absicht an ihm zu vollziehen, sondern um seine eigenen weltmächtlichen Eroberungsgelüste zu befriedigen. Piel דִּמָּה findet sich außer hier Kap. 14, 24; 40, 18. 25; 46, 5; doch an den drei letztgenannten Stellen in dem Sinne von „gleichmachen, vergleichen", in welchem Sinne auch Hitp. 14, 14 („sich gleichmachen") gebraucht wird.

3. **Denn er spricht — ihren Bildern.** V. 8—11. Nur auf seine eigene Kraft trotzt Assur. Er hat keine Ahnung davon, daß er Jehova's Werkzeug, die Ruthe seines Grimmes ist (V. 5). Deshalb zählt er nun die einzelnen Thatsachen auf, welche ihn zu der Hoffnung berechtigen, daß er Israel mit Leichtigkeit bezwingen werde. Zuerst erwähnt er, daß seine שָׂרִים Könige seien, d. h. daß der große König Assur (Kap. 36, 4) Könige zu Unterbefehlshabern habe (vgl. 2 Kön. 25, 28). Wenn also solche, welche anderwärts souveräne Fürsten sind, im Heere Assurs nur eine Stellung zweiten Ranges einnehmen, so ist das ein Maßstab, an dem man die Macht Assurs messen kann. — Der zweite Grund, auf den Assur seine Hoffnung wider Israel stützt, besteht in der Thatsache bereits errungener großer Erfolge. Es werden drei Paare von eroberten Städten genannt und zwar in der Weise, daß immer die Eroberung einer als ein anerkannt großes Ereigniß vorausgesetzt und dann die Einnahme einer zweiten damit verglichen und als eine Bestätigung des durch die vorhergehende gelieferten Machtbeweises bezeichnet wird. „Ist nicht wie Karkemisch Kalno?" Darnach scheint es, daß Karkemisch (die bekannte Stadt am Einfluß des Chaboras in den Euphrat, bei den Römern Circesium, Circessum, Cercusium Jer. 46, 2—12; 2 Chron. 35, 20) von den Assyrern früher erobert wurde als Kalno. Letzteres heißt 1 Mos. 10, 10 כַּלְנֵה, Amos 6, 2 כַּלְנֵה. Vielleicht ist auch das Ezech. 27, 23 erwähnte כַּנֵּה dieselbe Stadt. Die Stadt lag 20 Stunden nordöstlich von Babel, am östlichen Ufer des Tigris, gegenüber von Seleucia und gehörte zu Babylonien. Später von dem persischen Könige Pacorus (90 n. Chr.) umgebaut, erhielt sie den Namen Ctesiphon. Wir sehen also, daß Karkemisch und Kalno zwei von den Assyrern eroberte Städte Mesopotamiens sind. Ist aber Kalno geworden wie Karkemisch, so ist dadurch bewiesen, daß die Eroberung der letztgenannten Stadt nicht ein bloßer glücklicher Zufall war, sondern der Beweis für das Vorhandensein einer realen Macht, welche in jedem gleichen Falle in gleicher Weise siegen wird. — Arpad wird im A. T. erwähnt Jes. 36, 19; 37, 13; Jer. 49, 23; 2 Kön. 18, 34; 19, 13. Die Klassiker nennen die Stadt nicht. Nach dem geographischen arab. Werke Marâßid (vgl. Knobel zu u. St.) lag ein Arphad im Paschalik Haleb (Aleppo), nordwestlich von dieser Stadt. Nach Kiepert (D. M. G. XXV, S. 655) lag Arpad 3 deutsche Meilen nördlich von Haleb an der Stelle, wo jetzt der Ruinenhügel Tel Erfâd sich befindet. — An allen Stellen, wo Arpad erwähnt wird, wird Chamat daneben gestellt. Aber Chamat wird außerdem noch öfter im A. T. genannt. Nach 4 Mos. 34, 8 sollte die nördliche Grenze des von den Israeliten zu besetzenden Landes sich bis Chamat erstrecken, was nach 2 Kön. 14, 25. 28 vgl. 2 Chron. 8, 4 wirklich zeitweise der Fall war. Vgl. außerdem Amos 6, 2. 14. Die Stadt lag am Orontes und hieß später Epiphania. Arpad und Chamat sind also dem heiligen Lande näher gelegene syrische Städte. — Noch näher an Juda liegen Damask und Samaria. Nachdem also drei Paare von Namen besiegter Städte als Beweise für die Unwiderstehlichkeit Assurs genannt worden sind, könnte der Prophet einfach fortfahren: so wird auch Jerusalem nicht widerstehen können. Aber es drängen sich ihm hier drei Gedanken auf, denen er für nöthig findet noch vor jener conclusio entsprechenden Ausdruck zu geben. Erstens der Gedanke, daß die Götzen der besiegten heidnischen Städte die (angeblichen) Götzen Jerusalems und Samaria's übertreffen. Zweitens das Moment, daß Samaria bereits besiegt ist, und drittens der Gedanke, daß Samaria und Jerusalem ebenso als Paar können zusammengestellt werden wie Karkemisch und Kalno, Arpad und Chamat, Damask und Samaria. Nun hätte der Prophet freilich sagen können: wie ich die heidnischen Reiche besiegt habe, deren Götzen doch die von Samaria und Jerusalem übertreffen, und wie ich Samaria selbst bezwungen habe, sollte ich nicht ebenso Jerusalem bezwingen können? Aber dann würde Samaria noch zum Vordersatz gehören und Jerusalem würde allein den Nachsatz bilden und die Konformität mit den drei vorhin genannten Paaren würde leiden. Deshalb faßt er Samaria und Jerusalem in dem V. 11 mit הֲלֹא beginnenden Nachsatz zusammen, bildet aber innerhalb dieses Nachsatzes selbst wieder einen Vordersatz und Nachsatz, wodurch freilich die Konstruktion abnorm, aber doch der Gedanke ausgedrückt wird, daß an jene drei Gleichungen Samaria und Jerusalem als dritte Gleichung sich anschließen soll. — Im einzelnen ist zu bemerken, daß unsere Stelle die Eroberung Samaria's durch die Assyrer (722 v. Chr.) voraussetzt. Damaskus hat nach 2 Kön. 16, 9 Tiglatpileser erobert. Samaria fiel nach 2 Kön. 17, 5 f. durch Salmanassar, nach den assyrischen Monumenten aber durch Sargon im dritten Jahre der Belagerung. Erst viel später führt Sanherib nach Jes. 36, 18 ff.; 37, 10 ff. die Sprache wirklich gegen Juda, welche Jesaja an u. St. dem Assyrer prophetisch in den Mund legt. Vielleicht hatte Jesaja hierbei das im Auge, was schon früher Amos in ähnlichem Sinne den Israeliten vorgehalten hatte (Kap. 6, 1 ff.), wobei zweifelhaft bleiben muß, ob Jesaja dieselbe Eroberung von Chamat und Arpad meint, deren Amos a. d. a. St. erwähnt. Von der Eroberung der Städte Karkemisch, Kalno, Arpad und Chamat durch die Assyrer ist überhaupt Näheres

nicht bekannt. — Doch vgl. zu Kap. 36, 19. — מָצָא mit לְ wie V. 14; Pſ. 21, 9; vgl. 1 Sam. 23, 17. Daß der Aſſyrer von ממלכות האליל (אליל ſteht als kollektiver Gattungsbegriff im Singular) redet, iſt ein Judaismus. Der Prophet läßt den Aſſyrer einen Unterſchied machen zwiſchen idololatriſchen Reichen und Iſrael, dem monotheiſtiſchen, während doch der Aſſyrer vom Monotheismus nichts weiß und auch nachher von den אלילים und עצבים Samaria's und Jeruſalems redet. Ferner läßt der Prophet die Götzen als „Nichtſe" (vgl. Kap. 2, 8; 18, 20; 19, 3; 31, 7) bezeichnen, während ſie der Aſſyrer doch keineswegs für ſolche hält, denn er hält ſie alle für überirdiſche Mächte, nur ſtatuirt er Macht-Unterſchiede zwiſchen ihnen. Wir ſehen alſo, wie Jeſaja hier eine gewiſſe Vermiſchung ſeines Standpunkts mit dem aſſyriſchen eintreten läßt. פְּסִלִים ſind Schnitzbilder, vgl. Kap. 21, 9; 30, 22; 12, 8. — Vor ירושלים iſt מִפְּסִלֶיהָ zu ergänzen. Vgl. Kap. 5, 29; 13, 4; m. Gr. §. 65, 3, Anm. — Die עצבים (bei Jeſ. nur noch Kap. 46, 1) ſind von den פְּסִלִים nicht weſentlich verſchieden. Denn wie die Grundbedeutung von פָּסַל caedere, caedendo fingere iſt (2 Moſ. 34, 1. 4; 5 Moſ. 10, 1. 3; 1 Kön. 5, 32), ſo heißt auch עָצַב, verwandt mit חָצַב, קָצַב, urſprünglich caedere, secare, aushauen, durch Behauen bilden, formen (Hiob 10, 8; Jer. 44, 19).

1) Wehe dem Werkzeug, welches nicht erkennt, daß es Werkzeug war.

Kap. 10, 12—15.

Und wird geſchehen, wenn der Herr vollendet haben wird all ſein Werk auf dem Berge 12
Zion und in Jeruſalem, dann will ich heimſuchen die Frucht des Herzenshochmuths des Königs
von Aſſur und die Pracht der Hoheit ſeiner Augen. *Denn er ſpricht: »Durch die Kraft 13
meiner Hände habe ich's gethan und durch meine Weisheit, denn ich bin klug. Und die Grenzen
der Völker hob ich auf und ihre Schätze plünderte ich und ſtürzte wie Stiere hinab die Thronenden.
*Und es fand meine Hand gleich einem Neſte das Vermögen der Völker, und wie man auf- 14
lieſt verlaſſene Eier, ſo habe ich aufgeleſen das ganze Land, und war nicht, der mit dem Flügel
ſchlug, und den Schnabel aufſperrte und ziſchte«. *Wird ſich die Axt rühmen wider den, der da- 15
mit hauet? Oder wird die Säge groß thun wider den, der ſie bewegt? Wie wenn die Ruthe
ſchüttelte die, welche ſie erheben; wie wenn der Stab aufhöbe das, was kein Holz iſt!

Exegetiſche Erläuterungen.

1. In der vorigen Strophe war der Standpunkt des Propheten **vor** dem Vollzuge des Gerichtes über Jeruſalem. In dieſer nimmt er ſeinen Standpunkt **nach** demſelben. Wie vorher Aſſur prahlt mit dem, was er thun wird, ſo hier mit dem, was er gethan hat. — Wenn Aſſur ſeine Aufgabe als Stecken Jehova's (V. 5) vollendet haben wird, dann wird der Herr ſich veranlaßt ſehen, wider den Hochmuth ſeines Werkzeugs einzuſchreiten (V. 12). Denn Aſſur rühmt ſich, alles durch ſeine Kraft und Weisheit vollbracht zu haben. Er will die Grenzen der Völker aufgehoben, die Schätze geraubt, die Fürſten niedergeſchmettert haben, wie man einen Stier zu Boden ſchlägt (V. 13). Er rühmt ſich, das Vermögen der Völker gefunden zu haben wie man ein Neſt findet und ausnimmt. Ja wie man verlaſſene Eier ſammelt, ſo leicht habe er das Land aufgeſammelt; kein Flügel habe ſich gerührt, kein aufgeſperrter Schnabel habe geziſcht (V. 14). Dagegen erinnert ihn nun Jehova an ſeine Eigenſchaft als Werkzeug, und fragt, ob denn die Axt oder die Säge ſich rühmen dürfen wider den, der ſie führt. Das ſei eben ſo undenkbar, als es undenkbar ſei, daß die Ruthe den Menſchen ſchwinge oder der Stab den Menſchen aufhebe (V. 15).

2. **Und wird geſchehen — ſeiner Augen.** V. 12. Aſſur wird das, was er V. 8—11 prahlend zu thun verſprochen hat, auch wirklich ausrichten. Wenn er es aber ausgerichtet hat, dann iſt auch **ſeine** Stunde gekommen. Denn dann wird der Herr den Fall kommen laſſen, der auf den Hochmuth zu folgen pflegt. בָּצַע iſt scindere, abscindere. Daher ein Ende machen, vollenden. Bei Jeſaja findet ſich das Wort nur noch Kap. 38, 12 in der Bedeutung abscindere. — Es iſt wohl ein Grund vorhanden, יבצע als Fut. exactum zu faſſen. Denn אפקד ꝛc. wird erſt dann eintreten, wenn Aſſur ſeine Aufgabe vollendet **haben wird**. Daran aber, daß das hebr. Imperf. die Bedeutung des Fut. ex. haben kann, iſt kein Zweifel. Vgl. z. B. 1 Moſ. 44, 10. 23; 1 Kön. 8, 35. Aber es iſt ein Unterſchied, ob das Fut. ex. durch das Perfekt oder durch das Imperfekt ausgedrückt wird. In letzterem Falle wird die urſprüngliche Imperfektbedeutung immer durchklingen. Es wird dann die fragliche Thatſache nicht als wirkliche, vollendete, ſondern nur als mögliche, einſtweilen nur in der Idee vorhandene hingeſtellt. So auch hier. Es liegt alſo in dem Imperfekt ein gewiſſes Troſtmoment, wie es dem Troſtabſchnitte wohl geziemt. — Bemerkenswerth iſt, daß, was Aſſur an Zion zu vollziehen hat, das Werk Jehova's genannt wird. Aber eben, weil hier nur das Werk gemeint iſt, deſſen Werkzeug Aſſur ſein wird, kann כל־מעשהו nicht im abſoluten, das Heilswerk mit umfaſſenden Sinne gemeint ſein. — Die Frucht des Herzenshochmuths iſt nicht ſowohl das ruhmredige Läſtern, als die Werke, welche der Hochmuth geſchaffen hat. Vgl. das Danieliſche „Das iſt die

große Babel, die ich erbauet habe zum königlichen Hause u. s. w.“ (Dan. 4, 27). Die Zerstörung von Stadt und Reich ist die Zerstörung der Hochmuthsfrucht der Herrscher. Die Häufung der Substantive malt in trefflicher Weise die Gespreiztheit und Aufgeblasenheit des Hochmuths (vgl. m. Gr. §. 63, 3; Jes. 28, 1; 21, 17). Die Hoheit der Augen, d. h. das im Blick der Augen vorzugsweise sich reflektirende Selbstgefühl verleiht dem habitus des Menschen einen gewissen Glanz (תפארת). Aber eben diesen trügerischen Schimmer will der Herr abstreifen. רום vgl. Kap. 2, 11. 17.

3. **Denn er spricht — zischte.** V. 13 u. 14. Die thatsächlichen Früchte des Hochmuths sowie den stolzen Schimmer, welchen derselbe über die Person ausgießt, kann der Prophet seinen Hörern und Lesern nicht vor die Augen bringen. Aber er kann den Hochmuth in Worten sich aussprechen lassen, aus welchen man jene פְּרִי und תפארת ermessen kann. Diese Worte besagen, daß Assur, wie es nach V. 8 ff. alles durch sich ausrichten zu wollen versprochen hatte, so nun auch alles durch eigene Kraft vollbracht zu haben behauptet. Es rühmt sich seiner Stärke und Klugheit. Die Weltmacht ist klug. Nach Dan. 7, 8. 20 vgl. 8, 25 hat das Horn des vierten Thieres Augen wie Menschenaugen, das Symbol der Klugheit (vgl. Auberlen, Der Prophet Daniel, 2. Aufl. S. 50). Die Kinder dieser Welt sind klüger in ihrer Art als die Kinder des Lichts (Luk. 16, 8). — Die Imperfektformen וְאָסִיר, וְאוֹרִיד gehören in die Reihe jener vereinzelten Fälle, in welchen das einfache Wav copul. mit der nach Umständen unverkürzten Verbalendung als eine allerdings nicht normale Abschwächung des Wav consec. mit der verkürzten Verbalendung gebraucht wird. Es finden sich diese Fälle besonders in der Poesie, auf dem Gebiete der 1. Pers. Sing. und in mehrgliedrigen Perioden. Vgl. Kap. 43, 28; 44, 19; 48, 3; 51, 2; 57, 17; 63, 3—6; Ps. 104, 32; Ewald §. 233, a. — Die Grenzen der Völker hob er auf, indem er alles seinem Reiche einverleibte; ihre Schätze (K'tib עתוד paratum, opes paratae, nur hier, K'ri עתיד 5 Mos. 32, 35; Hiob 3, 8) raubte er (die Form שׁוֹשֵׁתִי ist einziges Beispiel von Poel eines Verb. ל״ה, der Bedeutung nach jedenfalls = שׁוֹסַתִי Kap. 17, 14; 42, 22; Olsh. §. 254). — כאביר ist כְּאַבִּיר, K'ri ist כַּבִּיר auszusprechen. אַבִּיר ist Nebenform von אָבִיר, der Starke (Kap. 1, 24; 49, 26; 60, 16); כַּבִּיר bedeutet gleichfalls validus, potens Kap. 16, 14; 17, 12; 28, 2. Vom K'tib abzuweichen liegt hier gar kein Grund vor. Faßt man כאביר als Zusatz zum Subjekt, so ist es matt und das כְּ fällt auf; faßt man es als adverbiale Bestimmung zu יוֹשְׁבִים (stiergleich Thronende, Delitzsch), so mißfällt das seltsame Bild; nimmt man יוֹשְׁבִים mit Drechsler einfach = die Landeseinwohner, so befremdet ואוריד. Mir scheint deshalb das Beste, כאביר als Zusatz zum Objekt zu nehmen: ich stürzte wie den Starken (d. h. Stier vgl. Kap. 34, 7; Ps. 22, 13; 50, 13) Thronende. Weil sie gestürzt werden, müssen sie hoch gesessen sein. Sie werden aber gestürzt wie die Stiere, d. h. so wie man einen Stier durch einen Hieb auf die Stirne todt hinstreckt. — Schildert V. 13 die unwiderstehliche Kraft, so V. 14 die Leichtigkeit, mit welcher Assur sein Werk vollbrachte, welche wohl vorzugsweise als eine Frucht seiner Klugheit zu betrachten ist. Ein Vogelnest findet der Ungeschickte und Unerfahrene höchstens durch Zufall. Der Kundige und Erfahrene aber findet es eben so leicht als sicher. Zu תמצא vgl. V. 10. כַּקֵּן für כְּלַקֵּן nach bekanntem Sprachgebrauch (m. Gr. §. 112, 8). חיל wie Kap. 8, 4. — Aber nicht blos mit der für den Klugen leichten Arbeit des N e s t e r s u c h e n s vergleicht der Assyrer seine Eroberungen, sondern auch mit der noch leichteren des Eieraufleſens aus v e r l a s s e n e n Nestern. Denn so, sagt er, habe er das ganze Land aufgelesen (Hab. 2, 5), d. h. so habe er, das Land durchziehend, alles, was ihm unter die Hände kam, sich angeeignet. Und dabei habe er so wenig Mühe gehabt, wie man eben bei einem verlassenen Neste zu haben pflegt. Ist das Nest nicht verlassen, so wehrt sich der kleine Inhaber, er schlägt mit den Flügeln, er sperrt den Schnabel auf und zischt den Angreifer an (מצפצף Kap. 8, 19). Aber seine Feinde hätten es nicht einmal gewagt, nach der Weise eines sein Nest vertheidigenden Vögleins sich zu wehren.

4. **Wird sich die Axt — kein Holz ist.** V. 15. Auf diese unsinnige Prahlerei antwortet der Herr mit Worten, welche geeignet sind, das Verhältniß ins rechte Licht zu stellen. Er antwortet aber mit zwei Paaren von Gleichnissen, die eine Gradation darstellen. Kann denn die Axt sich rühmen (Kap. 44, 23; 49, 3; 60, 21; 61, 3), das vollbracht zu haben, was der sie handhabende Mensch durch sie vollbracht hat? Oder kann in gleicher Weise die Säge sich rühmen? — התגדל Hitp. bei Jes. nur hier. — מַשּׂוֹר, Säge, ist ἅπ. λεγ. Axt oder Säge vermögen ohne den Menschen gar nichts. Aber sie sind ihm doch unentbehrlich. Also hat ihr Selbstruhm doch wenigstens eine Scheinberechtigung. Man kann sich wenigstens vorstellen, wie sie zu jener Einbildung kommen können. Aber daß die Ruthe oder der Stab den Träger aufhebe, ist so unmöglich, daß es ihnen selbst nicht einfallen kann. Assurs Hochmuth und Verblendung ist so groß, daß er sich nicht nur einbildet, ohne den Herrn das Werk des Gerichtes an den Völkern vollzogen zu haben, sondern auch, daß die Gottheit ihm habe dienen müssen. Es ging ja so leicht wie Eieraufleſen. Das machten die unsichtbaren Mächte, welche Assur dienten. Es liegt also in dem zweiten Gleichniß-Paare eine Steigerung, und כְּ vor הָנִיף vergleicht nicht dies zweite Paar mit dem ersten, sondern mit der höheren Stufe unsinniger Verblendung, welche V. 14 angedeutet ist. Ueber die Infinitivsätze כַּהֲנִיף וגו׳ vgl. m. Gr. §. 95, 2. Der Plural in מרימיו erklärt sich aus der kollektiven Fassung von שֵׁבֶט הָנִיף vgl. Kap. 11, 15; 13, 2; 19, 16; 30, 28 vgl. Kap. 10, 32. לֹא־עֵץ (vgl. Kap. 31, 8; 5 Mos. 32, 21) ist eine kühne Antiphrasis. Der Stab kann überhaupt nichts aufheben,

weder Holz noch Nicht-Holz und unter dem Nicht-Holz auch das nicht, was kein Mensch ist, z. B. Steine u. dgl. Wenn nun Jes. den Menschen, der nach dem Zusammenhang allein gemeint sein kann, als Nichtholz bezeichnet, so thut er es in der Voraussetzung, daß der Leser von selbst den richtigen Gegensatz (nicht Holz, sondern viel Höheres) und die (auch phonetische) Anspielung auf לֹא־אֵל erkennen werde.

3) Der Vollzug des Wehe.

Kap. 10, 16–19.

Deshalb wird der Herr, der Gott Zebaot, in seine Fetten die Darre senden, und unter 16
seiner Herrlichkeit wird entbrennen Brand wie Brand des Feuers. *Und wird das Licht Israels 17
zum Feuer werden und sein Heiliger zur Flamme, und sie wird brennen und verzehren seine
Disteln und Dornen auf einen Tag. *Und die Herrlichkeit seines Waldes und seines Frucht- 18
gefildes wird er vertilgen von der Seele an bis zum Fleische, und es wird sein, wie wenn ein
Schwacher verschmachtet. *Und der Rest der Bäume seines Waldes wird eine geringe Zahl 19
sein. Ein Knabe könnte sie anschreiben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem die Schuld Assurs dargelegt war, (V. 5–15), wird ihm seine Strafe angekündigt. Die fetten Großen Assurs sollen die Darre kriegen, alle seine Herrlichkeit (unpersönlicher Art) soll ein Raub des Feuers werden (V. 16). Und zwar wird der Herr selbst, das Licht und der Heilige Israels, diese Flamme entzünden. Dieselbe wird nicht nur das Geringe und Schwache wie Dornen und Disteln verzehren (V. 17), sondern auch alles Große und Starke, was mit der Zierde von Wald und Feld verglichen werden kann. Dies alles soll gänzlich, gleichsam mit Leib und Seele, ausgerottet werden, oder soll wie ein Schwindsüchtiger elend dahin siechen (V. 18). Was aber von dem stolzen Wald assyrischer Herrlichkeit übrig bleibt, wird sein wie ein kleines Häufchen Bäume, die ein Knabe zählen und aufschreiben kann (V. 19).

2. **Deshalb ÷ anschreiben.** V. 16–19. לָכֵן leitet die Konsequenz ein, welche aus der vorher geschilderten doppelten Verschuldung Assurs sich ergibt. Die nothwendige Konsequenz der Schuld ist aber Strafe. האדון vgl. V. 33; Kap. 1, 24; 3, 1; 19, 4. — Die Zusammenstellung אדני צבאות findet sich nur hier. Sonst heißt es immer אדני יהוה צבאות V. 23 und 24; Kap. 3, 15; 22, 5. 12. 14. 15; 28, 22; Jer. 2, 19; 46, 10; 49, 5; 50, 25. 31. Die Häufung der Gottesnamen ist ein Zeichen, daß es sich um einen großartigen göttlichen Machterweis handelt. — מִשְׁמַנִּים sind eigentlich die Fettigkeiten (vgl. 1 Mos. 27, 28. 39), dann (abstr. pro concr. Ps. 78, 31; m. Gr. §. 59, 1) die fetten Menschen, worunter Jesaja alle diejenigen versteht, welche an der Größe und Macht Assurs theilhaben. Der Ausdruck ist wie Kap. 17, 4, wo allein noch das Wort bei Jes. vorkommt. רזון, von רָזָה attenuare, maciare, Niph. contabescere (Kap. 17, 4), findet sich bei Jesaja nur hier (vgl. רָזִי Kap. 24, 16). Es bedeutet macies, tabies, die Darre, Schwindsucht. Die unpersönliche Herrlichkeit Assurs soll verbrannt werden in der Weise, daß der Herr unter derselben gleichsam ein Feuer anzündet. Daß der Prophet nicht an ein wirkliches Feuer denkt, beweist theils die Parallele mit der Schwindsucht, welche auch nicht buchstäblich gemeint ist, theils das כְּ vor יְקוֹד. Die Vernichtung wird über alle Herrlichkeiten Assurs kommen und sie verzehren wie Feuer. יָקַד verb. vgl. Kap. 30, 14; 65, 5. יְקֹד nur hier. Man beachte die Paronomasie, bei welcher es offenbar auf kunstreiche Schallnachahmung abgesehen ist. Aber jenes für Assur verderbliche Feuer geht aus von Jehova, dem Gotte Israels. Es ist das Feuer seines heiligen Zornes, welcher das Korrelat seiner heiligen Liebe ist. Dieselbe ist des gottgefälligen Israels Licht (2 Sam. 22, 29; Ps. 27, 1; Mich. 7, 8), aber dadurch verzehrendes Feuer für alles, was wider Gott und sein Reich ist (5 Mos. 4, 24; 9, 3; Jes. 30, 33; 33, 14). Dieses Feuer nun soll nicht nur die Dornen und Disteln Assurs, sondern auch die Pracht seines Waldes und seines Fruchtgefildes verzehren. Wie Kap. 9, 17 stehen sich hier Disteln und Dornen auf der einen, und die Repräsentanten der edlen Vegetation auf der andern Seite gegenüber. Ich sehe übrigens nicht ein, warum die meisten Erklärer die hier gebrauchten Bilder nur auf das Heer Assurs nach seinen Rangstufen beziehen wollen. Es soll doch gewiß nicht blos das Heer, sondern auch das Volk Assurs mit aller seiner Herrlichkeit vernichtet werden. Die Dornen und Disteln werden also nicht blos den „großen Haufen" der Krieger, die Wald- und Kulturgewächse nicht blos die „Vornehmen, die Offiziere" bedeuten. Sondern die Dornen und Disteln bedeuten alles Niedrige und Geringe, Wald und Fruchtgefild aber alles Hohe und Prächtige. Der nur jesajanische Ausdruck שית ושמיר (vgl. zu Kap. 5, 6) findet sich hier umgekehrt, denn sonst überall steht שמיר voran. Zu beachten ist auch die Suffixform שִׁיתוֹ. Nur von עַיִר, Esel, findet sich gleichfalls עִירֹה (= עִירוֹ) 5 Mos. 49, 11; Olsh. §. 142, e. ביום אחד vgl. zu Kap. 9, 13. כרמל, das bebaute, fruchtbare Garten- und Ackerland, wird auch anderwärts dem Walde entgegengesetzt (Kap. 29, 17), während wieder an andern Stellen יער als Bestandtheil des כרמל bezeichnet wird (Kap. 37, 24; 2 Kön. 19, 23). Es ist

dies kein Widerspruch, sofern die Begriffe יער und כרמל bald enger, bald weiter gefaßt werden können. Der Ausdruck מנפש ועד־בשר findet sich nur hier. Er ist zu vergleichen mit מִכַּף רֶגֶל וְעַד־רֹאשׁ Kap. 1, 6. Wie letzterer die gesammte äußere sichtbare Oberfläche des Körpers bezeichnet, so ersterer den ganzen Organismus überhaupt. Nicht nur das Aeußere, auch das Innere soll vernichtet werden. „Denn Leib und Seele sind der ganze Mensch (Ps. 16, 9; 78, 26; 84, 3)“ Knobel. Ich tadle hieran nur, daß der Ausdruck מנ׳ ועד ב׳ nur den Menschen bezeichnen soll. Hat denn das Thier und die Pflanze nicht auch eine Seele? Vgl. 1 Mos. 2, 19. Und wird denn nicht an u. St. selbst gesagt, daß Wald und Feld von der Seele bis zum Fleische vernichtet werden solle? Es wird also sogar hier der Pflanze in gewissem Sinne Seele und Fleisch, d. i. Leib zugeschrieben. Der Prophet holt ein Bild nach dem andern aus seinem unerschöpflichen Vorrath hervor. Er hatte Assur mit fetten Leibern und mannigfacher Herrlichkeit, die brennen kann, dann mit Disteln, Wald und Fruchtgefild verglichen. Jetzt bezeichnet er ihn als einen Schwachen (נֹסֵס ἅπ. λεγ., vgl. נָסַס, syr. nesiso, νοσεῖν), der zerfließt, verschmachtend dahinstirbt (מְסֹס Infin. von מסס Kap. 13, 7; 19, 1; 34, 3). Doch soll ein Rest bleiben, aber ein sehr schwacher. Von dem herrlichen Walde soll nur ein zählbarer Haufen von Stämmen (מספר wie Jer. 44, 28; Ez. 12, 16 u. ö.) noch da sein, so wenig zahlreich, daß ein Knabe sie zählen und aufschreiben kann. Und allerdings kann man sagen, daß, was von Assur nach seiner Vernichtung noch übrig war, mit dem jetzigen Cedern-Wäldchen des Libanon verglichen werden kann. Ich denke hierbei aber nicht blos an die Niederlage des Sanherib, sondern auch an Ninive's Zerstörung durch die Babylonier und Meder, denn des Propheten Blick umfaßt die ganze Zukunft wie Israels so Assurs. Uebrigens scheint mir das Bild von dem Knaben, der die Stämme aufschreibt, kulturhistorisch merkwürdig. Wir hören hier von einem Knaben, der schreiben kann (dergleichen wir übrigens auch schon Richt. 8, 14 finden), und der die Stämme zählt. Sollte der Prophet dies Bild rein erfunden haben, oder sollte er durch gehabte Anschauung darauf gebracht worden sein?

II. Israels Erlösung im Allgemeinen.

Kap. 10, 20—34.

1) Aus der zerschlagenen Weltmacht wird der gläubige Rest Israels zurückkehren.

Kap. 10, 20—23.

20 Und wird geschehen an jenem Tage, da wird der Rest Israels und die Entronnenen des
Hauses Jakob sich nicht mehr stützen auf den, der sie schlug, sondern sie werden sich stützen auf
21 Jehova, den Heiligen Israels, in Treuen. *Der Rest wird umkehren, der Rest Jakobs zu Gott
22 dem Starken. *Denn wäre auch dein Volk Israel wie der Sand des Meeres, der Rest davon
23 wird umkehren. Vertilgung ist beschlossen, weithin ausbreitend Gerechtigkeit. *Denn Garaus
und Festbeschlossenes vollbringt der Herr Jehova Zebaot inmitten der ganzen Erde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet wendet sich nun wieder zu seinem Volke. Assurs Untergang ist Israels Heil. Am Tage dieses Unterganges wird der Rest sich nicht mehr, wie Achas thut, auf den stützen, der Israel zu schlagen berufen ist, sondern in aufrichtiger Hingebung wird das Volk dann auf Jehova, den Heiligen Israels, sich stützen (V. 20). Aber mit großem Nachdruck wiederholt der Prophet zweimal, daß nur ein Rest umkehren wird zu Jehova, den er hier mit offenbarer Rückbeziehung auf Kap. 9, 5 El-gibbor nennt. Er deutet dadurch an, daß die Rückkehr Israels zu Gott zugleich die zum Messias sein wird, und daß nur die zu dem rückkehrenden Reste gehören, welche dem von Gott gegebenen Heilande anhangen werden (V. 21). Denn nicht alles, was zu Israel gehört, gehört auch zum Reste. Vielmehr wenn auch Israel zahlreich wäre wie der Sand am Meere, so wird doch nur ein Rest umkehren. Man sieht also deutlich, daß der Prophet nicht das ganze in der Endzeit noch übrige Israel unter dem Reste versteht, sondern nur die ἐκλογή, von der Paulus spricht Röm. 11, 5. Untergang ist beschlossen, nichts vermag die gottlosen Glieder des erwählten Volkes zu erretten; so wird die Gerechtigkeit Gottes aller Welt kund gemacht werden (V. 22). Den dunkeln Ausspruch V. 22b erklärt der Prophet V. 23 deutlicher, indem er den angegebenen Sinn durch verständlichere Worte ausdrückt.

2. **Und wird geschehen — ganzen Erde.** V. 20 bis 23. An jenem Tage, d. h. wenn der Untergang Assurs (V. 16—19) erfolgt sein wird, wird Israel zwar auch noch da sein, aber nur als שְׁאָר (Kap. 7, 3; 11, 11. 16; 28, 5) und פְּלֵטָה (vgl. zu Kap. 4, 2). Dieser Ueberrest wird aber endlich erkannt haben, was zu seinem Frieden dient. Er wird sich nicht mehr auf Assur stützen, wie Achas gethan hat. Man sieht hieraus deutlich, daß das Stück verfaßt ist zu einer Zeit, wo das assyrische Bündniß (2 Kön. 16, 7 ff.) bereits geschichtliche Thatsache war. Wie thöricht und verderblich dieses Bündniß war, deutet der Prophet an durch das einzige Wort מַכֵּהוּ, womit er auf V. 5 zurückweist. Israels Rest wird sich dann vielmehr auf Jehova stützen, den heiligen

Gott (vgl. zu Kap. 1, 4), der Israels מִקְדָּשׁ, Hort und Zuflucht ist (Kap. 8, 14). Was באמת bedeutet, mag man wohl am besten aus Jer. 4, 1—4 erkennen. Dort ist die Rede von aufrichtiger, ganzer und voller Umkehr zu Jehova, vom Schwören in seinem Namen „in Treuen, Recht und Gerechtigkeit“, von Reformation, die „ein Neues pflügt und nicht unter die Dornen säet“, von einer Beschneidung, die nicht am Fleische, sondern am Herzen geschieht. So wird also auch hier das Stützen auf Jehova באמת ein solches sein, wobei das Herz sich nicht zwischen Jehova und der Kreatur theilt, sondern ihm ganz und allein angehört. Der Ausdruck findet sich noch bei Jesaja 16, 5; 38, 3; 48, 1; 61, 8 vgl. Jer. 32, 40 f. Damit man nun nicht meine, der Ausdruck 'שְׁאָר יָשׁ' V. 20 sei ihm nur so nebenbei entschlüpft, wiederholt ihn der Prophet V. 21 mit größtem Nachdruck, indem er ihn zugleich genauer bestimmt. Es soll mit diesem Worte keine falsche Stütze dargereicht werden. Das würde schlecht zu der Verheißung passen, daß Israel sich auf den Herrn stützen werde באמת. Wohl meinte der Israel *κατὰ σάρκα*, daß, wo Abrahams Samen sei, da sei Heil und Leben verbürgt. Aber denen gilt, was Johannes der Täufer gesagt hat: „Nehmet euch nicht vor zu sagen: wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken Es ist schon die Art den Bäumen an die Wurzel gelegt; welcher Baum nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und in das Feuer geworfen“ (Luk. 3, 8 f.). Daraus sehen wir, daß zum שְׁאָר nicht alle die gehören, welche nach den großen Gerichten noch übrig sind, sondern nur die, welche zugleich rechtschaffene Früchte der Buße tragen. Dies bestätigt Paulus, wenn er Röm. 10, 4 f. auf die Frage „hat denn Gott sein Volk verstoßen?“ mit der Hinweisung auf die sieben tausend Mann antwortet, welche ihre Knie vor Baal nicht gebeugt haben (1 Kön. 19, 18), und dann fortführt: *οὕτως καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν*. Wir werden also sagen dürfen: der שאר Jesaja's ist die *ἐκλογὴ* des Paulus. *Ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* (Röm. 10, 7). Dies bestätigt sich auch durch die Art und Weise, wie Jesaja das Ziel der Rückkehr bestimmt. Jeremia sagt Kap. 4, 1: אִם תָּשׁוּב יִשְׂרָאֵל אֵלַי תָּשׁוּב. Es ist also auch eine falsche Umkehr möglich (vgl. meine Bemm. zu Jer. 4, 1 ff.). Eben deshalb sagt auch Jesaja an u. St., der Rest werde umkehren zu אל גבור. Nicht die leibliche Abstammung ist das Kriterium der Zugehörigkeit zum שְׁאָר, sondern die Rückkehr zu אל גבור. Daß wir darunter Jehova, den Gott Israels, zu verstehen haben, ist klar. Aber daß Jesaja denselben hier gerade mit diesem Namen nennt, hat doch wohl seinen Grund darin, daß der Prophet hier seines Kap. 9, 5 verzeichneten Wortes gedenkt. Die Rückkehr zu El-gibbor-Jehova wird zu ihrer Zeit nur möglich sein in der Form der Rückkehr zu El-gibbor-Messias. Also nicht eine unbedingte, allgemeine Rückkehr alles dessen, was Israelite heißt und von Abraham abstammt, verheißt Jesaja, sondern er macht eine höchst unliebsame und bedrohliche Restriktion. Und wenn in der Zeit, auf die er hier hindeutet, also in der Zeit, da die Weltmacht gerichtet sein wird, Israel so zahlreich wäre wie der Sand am Meer — ein Zustand, der doch Verheißungserfüllung und theokratischer Segenszustand ist (vgl. zu Kap. 9, 2; 1 Mos. 22, 17) —, so wird es doch Jehova übers Herz bringen können, nicht alle diese Israeliten nach dem Fleisch des verheißenen Segens theilhaftig zu machen. Dies ist der Gedanke, den Paulus Röm. 9 ausführt, und in diesem Sinne citirt er dort V. 27 und 28 unsere Stelle. „Nicht alle, die aus Israel sind“, sagt der Apostel Röm. 9, 6, „sind Israel. Und nicht sind sie alle Kinder, weil sie Abrahams Samen sind, sondern „„in Isaak soll dir der Same genannt werden““, d. h. nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet.“ Also eine Auswahl trifft der Herr, bei welcher die Geburt aus Gott, die Wiedergeburt, **der Glaube**, maßgebend ist. Als Beleg hierfür führt der Apostel, wie erwähnt, Röm. 9, 27 f. neben andern alttestamentlichen Aussprüchen auch unsere Stelle an. 'בּוֹ nach יָשׁוּב ist partitiv gemeint, wie öfter. Vgl. Kap. 6, 13; 5 Mos. 1, 35; Ps. 139, 16 und besonders die Stellen, wo dieses בְּ nach einem Zeitwort steht, welches „übrig bleiben“ bedeutet: 2 Mos. 14, 28; 3 Mos. 26, 36; 1 Sam. 11, 11. — 'כליון וגו. Diese Worte sind schwierig. כִּלָּיוֹן findet sich nur noch 5 Mos. 28, 65 in dem Ausdruck כִּלְיוֹן עֵינַיִם, was nach כָּלוּ עֵינַי (Ps. 69, 4; 119, 82. 123; Klagel. 2, 11) zu erklären ist: oculorum consumtio, Verzehrung, Erschlaffung der Sehkraft. So werden wir es denn auch hier in dem Sinne von „Aufreibung, Verzehrung, Verwüstung“ nehmen müssen. חָרוּץ ist Part. pass. von חָרַץ incidere, decidere, definire, decernere (vgl. 1 Kön. 20, 40). Bei Jes. findet sich das Wort nur noch als Beiwort der Dreschwalze (Kap. 41, 15), oder als Bezeichnung der Dreschwalze selbst (Kap. 28, 27). Dieselbe wird als ein mit scharfen Ecken und Kanten versehenes Werkzeug so benannt. כליון חרוץ wird also nur heißen können: Vernichtung ist abgegrenzt, festgesetzt, beschlossen. In שׁוֹטֵף erkennt man unschwer einen Gegensatz zu חרוץ. Denn wie in letzterem der Begriff des scharf Abgegrenzten liegt, so in ersterem der Begriff des Ueberströmens (Kap. 8, 8; 28, 2. 15. 17. 18; 30, 28; 43, 2; 66, 12). Wir gewinnen also das Bild von etwas Festbestimmtem, Scharfbegrenztem, welches aber doch auch in gewissem Sinne sich weithin ausbreitet, und dabei von einer gewissen Wirkung überströmt, dieselbe gleichsam absetzend, ablagernd (שׁוֹטֵף mit dem Acc. abundantiae, vgl. m. Gr. §. 69, 2, a). Dieses Festbestimmte wird כליון, das Weitausgebreitete wird צדקה genannt. Nach dem Vorhergehenden kann כליון nur das Schicksal derjenigen Israeliten bezeichnen, welche nicht zum שאר

gehören. Aber was ist צדקה? Manche meinen, es sei damit der Gerechtigkeitszustand der ganzen Gemeinde bezeichnet, zu welchem diese gerade infolge der Strafgerichte gelangt sei (Drechsler nach Kap. 48, 18; Am. 5, 24). Aber dagegen scheint mir der folgende Vers zu sprechen. Denn derselbe erscheint ganz als eine Deutung der Worte כליון ח׳ שׁ׳ צ׳. כָּלָה entspricht offenbar dem כליון, נחרצה dem חָרוּץ. כִּי ist also explikativ. Der dunkle Ausspruch V. 22 b, der vielleicht ein Citat ist, denn er sticht auffallend ab von seiner Umgebung, wird in eine gemeinverständlichere Form gebracht. So steht denn also für כליון das Wort כָּלָה (bei Jes. nur noch Kap. 28, 22, wo die ganze Redensart wiederkehrt; außerdem häufig in der Verbindung עָשָׂה כָלָה, besonders bei Jeremia: Kap. 4, 27; 5, 10. 18 u. ö.) = Garaus; für חרוץ steht נחרצה, indem dem Paarwort zu Liebe die neutrale Femininendung gebraucht ist: Festbeschlossenes. Auch dieses Wort kommt nur noch Kap. 28, 22 und außerdem Dan. 9, 27; 11, 36 vor, wo die Worte aus Jesaja wiederholt sind. — Wir haben aber כלה ונח׳ als Objekt von עֹשֶׂה zu nehmen. Denn עשׂה בקרב כל־הארץ ist Erklärung von שׁטֵף ו׳. Eben daraus erkennen wir, daß שׁטֵף nichts weiter aussagen soll, als daß über die ganze Erde hin kund und offenbar werden soll, was כליון חרוץ ist, nämlich ein Erweis der Gerechtigkeit Gottes. Würde צדקה die Konformität der menschlichen Zustände mit der Gerechtigkeit Gottes bedeuten, so könnte dieser Gedanke nicht durch das einfache עשׂה בכל הא׳ wiedergegeben sein.

2) Die gerichtete Weltmacht ist auch in der Gegenwart nicht zu fürchten.
Kap. 10, 24—27.

24 24. Deshalb spricht der Herr Jehova Zebaot also: Fürchte dich nicht, mein Volk, das zu
Zion wohnt, vor Assur. Mit der Ruthe wird er dich schlagen und seinen Stab wird er über
25 dich erheben in der Weise Egyptens. *Denn noch ein klein wenig, so wird der Grimm zu
26 Ende sein und mein Zorn (richtet sich) auf ihre Vernichtung. *Und Jehova Zebaot erweckt
wider ihn eine Geißel, wie er Midian schlug am Felsen Oreb; und sein Stab reicht über das
27 Meer und er erhebt ihn in der Weise Egyptens. *Und wird geschehen: an jenem Tage wird
seine Last von deinem Nacken weichen und sein Joch von deinem Halse, und wird das Joch entstrickt werden vor Fett.

Exegetische Erläuterungen.

1. Weil denn also nach dem Vorhergehenden Assur durch göttlichen Urtheilsspruch bereits gerichtet, Israel aber Heil (wenn auch nur für einen Rest) verheißen ist, so wird dem Volke, das zu Jerusalem wohnt, zugerufen, sich auch in der Gegenwart nicht zu fürchten vor Assur. Derselbe werde nur, wie dereinst Egypten gethan, Israel mit dem Stecken schlagen, d. h. eine nicht vernichtende, vorübergehende Drangsal ihm auferlegen (V. 24). Denn in kurzem werde der Zorn über Israel aufhören und sich gegen Assur wenden zu dessen Vernichtung (V. 25). Da werde der Herr über Assur die Geißel schwingen, wie damals über Midian am Felsen Oreb; da — im Gegensatz zu dem in der Weise Egyptens über Israel geschwungenen Stab — werde der Herr über das Trübsalsmeer seinen Stab erheben wie damals Moses in Egypten über das rothe Meer (V. 26). An diesem Tage werde Last und Joch, die Assur Israel auferlegt, letzterem abgenommen werden, ja es werde das Joch zerspringen von der Menge des den Hals bedeckenden Fettes (V. 27).

2. **Deshalb spricht — Fettes.** V. 24—27. Wenn das alles gewiß ist, was der Prophet von V. 5 an von Assur als dem momentanen Strafwerkzeug Jehova's gesagt hat, — und wie sollte denn Gottes Wort nicht gewiß sein? — so braucht sich Israel auch in der gegenwärtig drohenden Gefahr vor Assur nicht zu fürchten. Assur wird allerdings eine Züchtigung an Israel vollziehen, aber nur eine Züchtigung mit Stab und Ruthen (V. 5), nicht mit dem Schwerte, d. h. eine nur vorübergehende, nicht zur Vernichtung führende. Der Prophet deutet an, daß die Gefangenschaft durch die nördliche Weltmacht gleichsam eine Fortsetzung der durch die südliche Weltmacht erlittenen sein wird. Assur wird also in Egyptens Fußtapfen treten. Es wird den Stab über Israel erheben in dem Wege (V. 26; Am. 4, 10), d. i. in der Weise Egyptens. Denn so wenig Egypten seine Absicht erreichen konnte, durch Tödtung der männlichen Geburten und durch harte Arbeit die Israeliten auszurotten, so wenig wird dies Assur gelingen. Denn nur noch ein klein wenig, so wird der Zorn aufhören. Der Prophet denkt sich also den Zorn im Gange, aber er stellt dessen nahes Ende in Aussicht. מִזְעָר, andere Form für מִצְעָר (1 Mos. 19, 20; Jes. 63, 18 u. ö.) = parvitas, paucitas, findet sich außer hier nur noch Kap. 29, 17; 16, 14; 24, 6. Es ist also ein dem I. Theile des Jes. eigenthümliches Wort. Der Ausdruck כלה וזעם findet sich nur hier und aus u. St. entnommen Dan. 11, 36. Vgl. יַעֲבָר זעם Kap. 26, 20. In den Worten ואפי וגו׳ die Lesart zu ändern ist unnöthig. Man ergänze הָיָה nach ואפי (vgl. z. B. Kap. 9, 20) und fasse dasselbe in prägnantem Sinne = richtet, wendet sich. עַל ist dann ebenso gebraucht wie V. 3. תַּבְלִית (von בָּלָה tritum, consumtum esse) ist *ἅπ. λεγ.* Die Bedeutung ist consumtio. Es ist aber die Vernichtung der Assyrer gemeint. Die Worte bilden so einen passen=

den Uebergang zu V. 26. — עוֹרֵר vom Schwingen der Geißel nur hier. Vom Aufheben, Schwingen des Spießes wird es gebraucht 2 Sam. 23, 18; 1 Chr. 11, 11. 20. — שׁוֹט bei Jesaja nur noch Kap. 28, 15 K'ri. Der Herr wird die Geißel schwingen über Assur, wie er Midian geschlagen hat am Felsen Oreb (vgl. Kap. 9, 3). Es war dies einer der glorreichsten Siege der Israeliten, aber der Ruhm dafür gebührte weder Gideon noch seinem Heere, sondern dem Herrn. Denn nicht die 300 Mann, die nur mit Krügen, Fackeln und Posaunen bewaffnet waren, haben die Midianiter geschlagen, sondern der Herr hat's gethan (Richt. 7, 2 ff. 25). Man bemerke die Paronomasie עוֹרֵר und עֹרֵב. Die folgende Vershälfte enthält ein prachtvoll kunstreiches Bild. Zuerst wird Assur der Stab, den er über Israel erheben soll, aus der Hand genommen und Jehova in die Hand gegeben. Dies erhellt aus dem Verhältniß von V. 26 b zum letzten Gliede von V. 24. Dann aber gestaltet sich dieser Stab in der Hand Jehova's zum Gegenbilde des Stabes, mit welchem Moses in Egypten das rothe Meer zu einem Rettungswege für Israel bereitete (Kap. 11, 16). ומטהו ist abhängig zu denken von עורר; הַיָּם ist das Meer, vor welches Israel in der durch Assur herbeigeführten Noth gestellt ist. ונשאו entspricht dem יִשָּׂא V. 24 (vgl. Kap. 23, 11), und בדרך מצרים ist Wiederholung der Worte am Schlusse von V. 24 in entgegengesetztem Sinne. Ein doppeltes Staberheben hat in Egypten stattgefunden: eines über Israel, das andere über dem Meere. Beides wiederholt sich jetzt: es wird weder der über Israel zur Züchtigung geschwungene Stab fehlen, noch der Stab Gottes, der, wie dort der Stab Mosis, durchs tiefe Meer der Sorgen (vgl. Klagel. 2, 13) einen Weg bahnen wird. — Der Durchgang durchs rothe Meer wird bekanntlich oft erwähnt und auf mannigfache Weise verwerthet: vgl. Kap. 43, 16; 50, 2; 51, 10; 63, 11; Ps. 66, 6; 74, 13; 77, 20; 78, 13; 114, 3 u. ö. Zu dieser Zeit soll Israel von Assurs Joch frei werden (Kap. 9, 3; 14, 25). Das erste Bild (יסור סבלו) ist nicht vom jochtragenden Stiere, sondern vom lasttragenden Thiere oder Menschen hergenommen. Zwar ist Kap. 9, 3 עֹל סֻבֳּלוֹ verbunden, aber hier sind beide Ausdrücke getrennt. Ebenso Kap. 14, 25. — Dunkel ist die zweite Vershälfte, welche in Betreff des vom Halse zu entfernenden Joches eine nähere Bestimmung enthält. חֻבַּל Pu. kommt nur hier und Hiob 17, 1 vor. Die Grundbedeutung von חָבַל ist drehen (daher חֶבֶל Strick), binden, ligare, pignore obligare. Pi. cum tormentis eniti, parere, aber auch um und um drehen, das Unterste zu oberst kehren, evertere (französisch bouleverser): Kap. 13, 5; 54, 16; Mich. 2, 10; Hohel. 2, 15; Pred. 5, 5. — Jes. 32, 7 scheint außerdem noch der Begriff der Bestrickung in dem Worte zu liegen. So scheint hier auch außer dem Begriffe des Verderbens eine Beziehung auf den Strick vorhanden zu sein. Denn das Joch wird, wie Delitzsch auf Grund von Mittheilungen Schegg's darthut, noch heute im Orient mit einem Stricke um den Hals und an die Deichsel befestigt. Offenbar will der Prophet also sagen, daß infolge des Fettes (מפני kausal wie so häufig: Kap. 2, 10; 7, 2 u. ö.), welches dem nun wohlgenährten Israel wächst, der Strick zerreißt und so der Jochapparat abfällt. Es ist mir deshalb wahrscheinlich, daß חֻבַּל, obwohl sonst חֻבַּל von חֶבֶל kommt und nicht umgekehrt, doch hier als ein ad hoc gebildetes Pual denominativum und privativum (vgl. zu סֵעֵף V. 33) zu betrachten ist.

3) Der ungestüme Ansturm der Weltmacht im Lichte ihres endlichen Untergangs. Kap. 10, 28—34.

Er kommt über Ajat, zieht durch Migron; Michmasch läßt er sein Gepäcke. *Sie durch- 28 29
ziehen den Paß: »Geba unser Nachtquartier!« Rama erschrickt, Gibea Sauls flieht. *Kreische 30
laut Tochter Gallim! Merk' auf Laisa! Armes Anatot! *Madmena flüchtet, die Bewohner von 31
Gebim retten. *»Noch heute in Nob, um Halt zu machen!« Er schwingt seine Hand gegen den 32
Berg der Tochter Zion, den Hügel Jerusalems. *Siehe der Herr, Jehova Zebaot, entzweigt 33
die Laubkrone mit Schrecken, die Riesen des Bestandes sind gefällt und die Hohen werden ge-
niedrigt. *Und er haut die Dickichte des Waldes um mit dem Eisen, und der Libanon — 34
durch einen Mächtigen fällt er.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet versetzt seine Leser, welche durch den Inhalt der vorhergehenden Verse auf eine sofortige Schilderung des Untergangs Assurs glauben hingeführt zu werden, überraschender Weise in den Anfang der Feindseligkeiten Assurs gegen Israel zurück (V. 28—32). Dieser erste Ansturm Assurs war so ungestüm, daß es schien, als könne ihm Jerusalem nicht widerstehen. Aber es schien eben nur so. Wie ungefährlich jenes Anstürmen war, ergibt sich aus der kurzen, unmittelbar angereihten Schilderung des der Weltmacht unvermeidlich bevorstehenden Untergangs (V. 33. 34). Hierdurch entsteht ein Kontrast, der von der ergreifendsten Wirkung ist. Dieselbe wird noch erhöht durch die meisterhaft anschauliche Darstellung des Marsches der Assyrer gegen Jerusalem, so daß also dieses kleine Stück sowohl durch die Anordnung im ganzen als durch die Ausführung im einzelnen als ein Meisterwerk der Kunst sich erweist.

2. **Er kommt — dem Hügel Jerusalems.** V. 28 bis 32. Es wird in diesen Versen der letzte Theil des Marsches gegen Jerusalem geschildert. Denn Ajat ist jedenfalls das nordöstlich von Jerusalem gelegene Ai (עַי oder הָעַי, der Steinhaufe, Jos. 7, 2 ff., עַיָּא Neh. 11, 31, עַיָּה [falsche Lesart עַזָּה] 1 Chr. 7, 28), welches wahrscheinlich mit עַוִּים (Jos. 18, 23 vgl. Fay z. d. St.) identisch ist. Finn, van de Velde, Arnold, Knobel halten Ajat für den eine kleine Stunde südöstlich von Beitin (Betel) gelegenen Tell-el-Hadschar, wogegen Delitzsch nach Schegg, welcher die Lage persönlich untersucht hat, Ajat an die Stelle des etwa 6 Stunden nördlich von Jerusalem auf einem Hügel mit weiter Aussicht gelegenen Tejjibe setzt, in dessen Nähe sich noch jetzt ein Dörfchen Churbet ʻAi findet. Es wird wohl darauf ankommen, ob die Oertlichkeit von Tejjibe der Angabe des Buches Josua 8, 11. 13 entspricht, nach welchem nördlich der Stadt ein Thal war. Nördlich von Tell-el-Hadschar ist der Wadi-el-Matjah, welcher wohl das Jos. 8, 11 erwähnte Thal sein könnte. בָּא mit עַל wie Richt. 18, 27. Der Ausdruck bezeichnet das Darüberherfallen. Migron, welches nur noch 1 Sam. 14, 2 (aller Wahrscheinlichkeit nach ist aber diese Stelle korrupt, vgl. Arnold in Herz. R.-Enc. XIV S. 755) erwähnt wird, scheint sehr unbedeutend gewesen zu sein. Delitzsch hält es für Burg'-Magrân, eine Ruinengruppe, 8 Minuten von Beitin entfernt. Aber wären sie dann nicht rückwärts marschirt? — Michmasch, benjaminitische Stadt wie alle hier genannten, spielt in der Geschichte Sauls und Jonatans eine bedeutende Rolle 1 Sam. 13 u. 14. Noch jetzt existirt es als kleines, verödetes Dorf unter dem Namen Muchmâs, 1 Stunde nördlich von Geba (jetzt Dscheba), $3^1/_2$ Wegstunden nördlich von Jerusalem (Robinson Paläst. II, S. 227 ff. vgl. Rüetschi, Herz. R.-E. IX. S. 526). Dort ließen die Assyrer ihr Gepäck, um schneller vorwärts zu kommen (הפקיד commisit, mandavit, deposuit Jer. 36, 20; 40, 7; 41, 10). — מַעֲבַר מִכְמָשׁ wird schon 1 Sam. 13, 23 erwähnt. Es ist der Wadi-es-Suweinit (nach andern es-Suweikeh vgl. Rüetschi a. a. O.), eine 48 Minuten breite, tiefe und schroffe Schlucht unmittelbar unter Michmasch. Sie mußten dieselbe, da sie von Ost nach West läuft, um nach Jerusalem zu kommen, quer durchschneiden. Die Schlucht ist schwer passirbar. Daß die eigentliche Hauptstraße, die Straße von Sichem oder Nabulus (vgl. den Artikel „Straßen in Palästina" von Arnold in Herz. R.-E. XV, S. 163 f.) hindurchging, ist kaum glaublich. Die Schilderung des Propheten ist eine ideale. Er beschreibt nicht Vergangenes, sondern Zukünftiges und letzteres nicht mit dem Interesse geschichtlicher Genauigkeit, sondern nach Maßgabe seiner prophetischen Interessen. Er will schildern, wie der Feind möglichst rasch, auf dem kürzesten Wege, ohne Schwierigkeiten zu scheuen, vordringt. Auf dem schwierigen Wege nun ermuntern sie sich mit dem Rufe: „Geba Herberge uns". Sie versprechen sich also gutes Quartier in dem auf fruchtbarer Hochebene anmuthig gelegenen Geba (vgl. Schegg bei Delitzsch). Daß Geba nicht mit Gibea-Sauls identisch sei, scheint aus u. St. mit Bestimmtheit hervorzugehen. Denn wäre es dieselbe Lokalität, warum würde es zweimal mit verschiedenem Namen und mit Einschiebung eines andern Städtenamens genannt? Rama, jetzt er-Râm, die benjaminitische, durch Saul berühmte Stadt 1 Sam. 1, 19; 2, 11 ꝛc.), scheint seitwärts von ihrer Straße, wenn gleich nahe gelegen zu sein. Denn es sieht mit Zittern auf die Vorüberziehenden; Gibea-Sauls aber, gegenüber, vielleicht noch näher gelegen, flüchtet geradezu. Es lag auf der die ganze Gegend beherrschenden Höhe des Tuleil-el-Fûl (des Bohnenberges, vgl. Arnold in Herz. R.-E. XIV, S. 744). In gerader Richtung stößt der Zug auf Gallim (1 Sam. 25, 44), welches Valentiner (Ztschr. d. D. M. G. XII, S. 169) in dem südlich vom Bohnenberge gelegenen Hügel Chirbet el-Dschisr entdeckt zu haben glaubt. Weil unmittelbar bedroht, soll denn auch Gallim laut aufkreischen (קוֹלֵךְ Akk. vgl. m. Gr. §. 70, i). Laisa, mit לַיִשׁ Richt. 18, 29 keinenfalls identisch, kann nicht nachgewiesen werden. Nicht mit Unrecht hat jedoch Knobel in der Stelle 1 Sam. 25, 44, wo von Phaltiel, Sohn des Lais, aus Gallim (vgl. 2 Sam. 3, 15) die Rede ist, eine Spur der Ortschaft Lais in der Nähe von Gallim zu entdecken geglaubt. — עניה ענתות ist offenbar ein Wortspiel. Daraus und aus der Erregung des Redners erklärt sich die nicht ganz normale Wortstellung (vgl. Kap. 54, 11). Anatot, jetzt Anâta, ist nur $^3/_4$ Stunden von Jerusalem entfernt. — Madmena (Düngerhaufen) und Gebim (Brunnen, Jer. 14, 3) werden außer hier nicht mehr erwähnt. Auch Spuren dieser Orte sind bis jetzt nicht aufgefunden. Sie sind beide direkt bedroht. So bleibt ihnen nichts übrig als zu fliehen und ihre Habe zu retten. Letzteres scheint durch העיזו (vgl. 2 Mos. 9, 19) angedeutet zu sein; doch könnte man es nach Jer. 4, 6; 6, 1 ganz gut auch als ein Synonymum von נָדְדוּ fassen. — „Heute noch in Nob, um Halt zu machen" ist ebenfalls ein Zuruf der Feinde unter sich. Es gilt, heute noch bis Nob vorzudringen, dort aber vorläufig Halt zu machen, um die nöthigen Dispositionen zum Angriff auf Jerusalem zu treffen. Nob (vgl. 2 Sam. 21, 16. 28; Neh. 11, 32), jedenfalls ganz nahe bei Jerusalem gelegen, ist bis jetzt nicht mit Sicherheit nachgewiesen. Schegg bestreitet auf das bestimmteste, daß es das 55 Minuten nördlich von Jerusalem, südwestlich von Anata gelegene Isawije sein könne. Jedenfalls hat der Feind nun Jerusalem vor sich. Das Schwingen der Hand (Pilel nur hier, Hiph. in gleicher Bedeutung Kap. 11, 15; 13, 2; 19, 16; 2 Kön. 5, 11) ist der Gestus des Drohenden. Das folgende הַר וגו' steht im Acc. localis; K'tib hat בֵּית־צִיּוֹן, was sonst nie vorkommt und wahrscheinlich aus einer Verwechslung mit הַר בֵּית יהוה herrührt.

3. **Siehe der Herr — fällt er.** V. 33 und 34. Der stolze Zug des Assyrers fällt, wie man Bäume mit

der Art niederschlägt. סֵעֵף (vgl. סְעִיף Kap. 17, 6; 27, 10), Pi. denominativum und privativum wie ästen von Ast, köpfen von Kopf (vgl. זִנֵּב den Schwanz abhauen Jos. 10, 19; שֵׁרֵשׁ entwurzeln Ps. 52, 7; סִקֵּל entsteinen Kap. 5, 2) kommt nur hier vor. — פֻּארָה, *ἅπ. λεγ.*, ist der Bedeutung nach jedenfalls identisch mit dem Ezechielischen פֹּארָה (Ez. 17, 6; 31, 5. 6. 8. 12. 13). Es scheint ein poetischer Terminus für das prächtige, üppige Ast- und Laubwerk des Baumes zu sein (פאר Grundbedeutung splendere, nitere vgl. פְּאֵר, תִּפְאֶרֶת). מערצה (*ἅπ. λεγ.*) ist Schrecken in aktivem Sinne — perterrefactio. Wie der Sturmwind die Bäume entästet, so zerbricht der Schrecken, der von Jehova ausgeht, die Kraft der Assyrer. קוֹמָה das Stehende, die Stämme, als Kollektivum der Bestand an Stämmen (vgl. Kap. 37, 24). רָמֵי קוֹמָה וגו׳ (vgl. Kap. 2, 13. 14): die Hochragenden des Bestandes werden umgehauen (Kap. 9, 9), die Hohen müssen sich beugen. Das ganze Walddickicht aber (Kap. 9, 17) wird mit dem Eisen umgehauen (נִקַּף, bei Jes. nur hier, kann ebensowohl Niph. als Pi. sein); der Libanon aber (man bemerke, wie der Prophet vorher Aeste, Stämme und Dickicht unterscheidet, zuletzt aber alles in dem gemeinsamen Namen des dies alles enthaltenden Libanon zusammenfaßt) soll durch einen Mächtigen fallen. Wer dieser Mächtige sein wird, sagt der Prophet nicht. Daß es im letzten Grunde der Herr selbst ist, welcher Kap. 33, 21 vgl. Ps. 93, 4 אַדִּיר genannt wird, ist selbstverständlich. Aber es könnte zugleich auch eine Anspielung auf denjenigen unter den Dienern des Herrn darin liegen, welcher das hauptsächlichste Werkzeug zur Vernichtung des assyrischen Heeres vor Jerusalem war (Kap. 37, 36), denn auch die Diener des Herrn werden אַדִּירִים genannt (Ps. 16, 3).

III. Israels Erlösung im Verhältniß zum Messias.

Kap. 11, 1—12, 6.

1) Aus der scheinbar verdorrten Wurzel des Hauses David wird ein Sproß hervorgehen, welcher ein Reich des herrlichsten Friedens stiften wird.

Kap. 11, 1—9.

Und es wird ein Reis hervorgehen aus dem Stocke Isai's, und ein Schoß aus seinen 1
Wurzeln wird Frucht tragen. *Und es wird auf ihm ruhen der Geist Jehova's, der Geist der 2
Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntniß und
Furcht Jehova's. *Und sein Athmen wird geschehen in der Furcht Jehova's, und nicht nach 3
dem, was seine Augen sehen, wird er richten, noch Recht sprechen nach dem, was seine Ohren
hören. *Sondern er wird die Armen richten mit Gerechtigkeit, und mit Billigkeit Recht schaffen 4
den Elenden des Landes, und wird die Erde schlagen mit dem Stabe seines Mundes, und mit
dem Geist seiner Lippen wird er die Gottlosen tödten. *Und Gerechtigkeit wird sein der Gurt 5
seiner Lenden, und die Treue der Gurt seiner Hüften. *Und der Wolf wird bei dem Schafe 6
wohnen und der Panther bei dem Böcklein liegen und Kalb, Löwe und Mastvieh beieinander;
und ein kleiner Knabe wird sie leiten. *Und Kuh und Bär werden weiden, beisammen liegen 7
werden ihre Jungen, und der Löwe wird Gras fressen wie das Rind. *Und der Säugling wird 8
sich ergötzen am Loch der Otter, und in die Höhle der Viper wird der Entwöhnte seine Hand
stecken. *Sie werden nicht schädigen noch verderben auf meinem ganzen heiligen Berge, denn 9
die Erde wird voll sein der Erkenntniß Jehova's, wie Wasser eine Decke ist dem Meeresgrund.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Zerstörung des hohen stolzen Waldes, welcher zunächst Assur, aber dann nach dem Verhältniß Assurs zu derselben auch die Weltmacht überhaupt bedeutet, erhält ein Gegenbild in dem Wiederaufblühen des davidischen Hauses und seines Reiches. Verkümmert und auf einen unscheinbaren Wurzelstock reduzirt wird das Haus Davids sein, wenn die Weltmacht in der höchsten Blüte ihrer Macht stehen wird. Aber aus diesem für erstorben geachteten Wurzelstocke wird doch noch ein Sprößling hervorgehen (V. 1). Auf demselben wird der Geist des Herrn ruhen in der ganzen Fülle seiner mannigfachen Kräfte (V. 2). Dieser Sprößling wird seine Freude haben an der Furcht Jehova's; er wird des Rechtes pflegen nicht nach trügerischem Augenschein (V. 3); vielmehr wird er es so thun, daß den Armen und Geringen geholfen wird, die Gottlosen aber nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich überwunden werden (V. 4). Denn er wird fest stehen in Gerechtigkeit und Wahrheit (V. 5). Und so wird denn sein Reich ein Reich des Friedens sein in dem Grade, daß auch die unpersönliche Kreatur von diesem Geiste des Friedens erfüllt sein wird. Die wilden, schädlichen Thiere werden ihre Natur ändern: Wolf und Schaf, Panther und Böcklein, Löwe und Rind werden bei einander liegen, und ein kleiner Knabe wird im Stande sein, sie zu leiten (V. 6). Bär und Kuh werden gemeinsam weiden und ihre Jungen werden beisammen liegen; der Löwe wird Gras fressen wie das Rind (V. 7).

Die kleinsten Kinder werden ohne Schaden an den Löchern der giftigsten Schlangen spielen können (V. 8). Denn auch die wildesten Thiere werden nicht mehr wild sein und nicht mehr Schaden thun auf dem heiligen Berge Jehova's. Die ganze Erde wird voll sein der lebendigsten und tiefsten Erkenntniß Jehova's, so wie der Meeresgrund mit Wasser bedeckt ist (V. 9).

2. **Und es wird — Frucht tragen.** V. 1. Ohne in Betreff der Zeit eine Andeutung zu geben verkündigt der Prophet, daß der Vernichtung der dem Libanonwalde vergleichbaren Weltmacht eine Revirescenz des davidischen Hauses entsprechen werde. Es ist von diesem Hause nur noch ein גֶּזַע vorhanden. Das Wort kommt nur noch Kap. 40, 24 und Hiob 14, 8 vor. Die radix גָּזַע findet sich nicht. Die Bedeutung ist die von גָּדַע (Kap. 10, 33): caedere, umhauen. גזע ist an drei Stellen, wo es vorkommt, der behauene, verhauene Stamm, der noch im Boden steckt. Deswegen sagt der Prophet auch גזע ישׁי, nicht גזע דָּוִד. Denn er will andeuten, daß der davidische Stamm auf seine vordavidische Stufe, da er nur der Stamm des obskuren betlehemitischen Bürgers war, reduzirt sein werde. Diese Deutung scheint mir richtiger als die andere, nach welcher der Messias als der zweite David bezeichnet werden soll, denn er ist dieses nicht neben, sondern nach und aus dem ersten. Ist ja doch der Messias Sohn Davids (2 Sam. 7). Wenn dieser Stamm erstorben und verstümmelt nur noch als ein Stock oder Stumpf dastehen wird (wir wissen aber, wann und wie das geschehen ist), dann wird aus ihm ein חֹטֶר (nur noch Spr. 14, 3, Bedeutung: Ruthe, schwanke Gerte) hervorgehen und aus seinen Wurzeln, also aus dem in der Erde verborgenen noch frischen Theile ein נֵצֶר (Kap. 14, 19; 60, 21; Dan. 11, 7, von נָצַר rad. inus. splendere, nitere), ein lustiges, frisches Zweiglein, welches nicht ersterben, sondern Frucht tragen, also zu einem neuen Baume sich entfalten wird. משׁרשׁיו wird man, obgleich die Accente dagegen sind, mit נצר verbinden müssen. Denn was soll das heißen, daß der Sproß gleich von der Wurzel an Frucht tragen werde? Soll denn von diesem Sproß Unnatürliches und Unmögliches ausgesagt werden? Oder ist Christus nicht ein Baum gewesen, als er Frucht trug? Der Gedanke ist vielmehr, daß aus dem erstorbenen Stamme ein Schößling hervorgehen wird, welcher die noch vorhandene Lebenskraft dokumentiren und zum fruchttragenden Baume heranwachsen wird. Es ist deshalb auch ganz ungerechtfertigt, dem Zeitwort יפרה die Bedeutung von יַפְרִחַ unterschieben zu wollen (Hitzig, Umbreit). Unter dem Bilde eines Schößlings wird bekanntlich der Messias öfter dargestellt. Er wird צֶמַח genannt Kap. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12. Im Anfang des Kap. 53 (V. 2) findet sich vom Messias ganz die Vorstellung, welche unser Vers ausspricht: „und er erhob sich vor ihm wie das Senkreis und wie die Wurzel aus dürrem Erdreich". — Auch Ezechiel (Kap. 17, 22—24) spricht von dem Cedernschößlinge (יוֹנֵק), den der Herr auf den hohen Berg Israels (Jes. 2) pflanzen wird, um zu zeigen, wie er vermag „hohen Baum zu erniedrigen, niedrigen Baum zu erhöhen, frischen Baum zu vertrocknen, trocknen Baum grün zu machen".

3. **Und es wird — Frucht Jehova's.** V. 2. Sofort verläßt der Prophet die bildliche Ausdrucksweise. Er spricht von dem Schößling als von einer Person. Denn auf ihn soll sich niederlassen (Kap. 7, 2. 19; 4 Mos. 11, 25; 2 Kön. 2, 15) der Geist Jehova's. Dies ist eine generische Bezeichnung. Denn im Folgenden wird eine dreifache species dieses genus namhaft gemacht, deren jede in zwei Modifikationen sich darstellt. Man hat mit Recht den Leuchter des Heiligthums als Symbol des רוּחַ י' betrachtet. Der Schaft entspricht dem, was wir das genus, die sechs Röhren, dem, was wir die species genannt haben (2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.). Die erste species umfaßt חכמה und בינה. Worin der Unterschied zwischen beiden besteht, ist nicht leicht zu sagen. Sie werden sich an nicht wenigen Stellen im Parallelismus der Glieder gegenübergestellt: Spr. 2, 2 ff.; 4, 5. 7; 9, 10; Hiob 28, 12. 20. 28; 2 Chr. 2, 12 u. ö. An allen diesen Stellen nimmt man zuvörderst einen formalen, einen gewissen Rangunterschied wahr. חכמה ist der große, allumfassende Hauptname alles rechten Erkennens. Wie der Begriff חכמה fast zu persönlicher Haltung, ja zur Würde einer göttlichen Persönlichkeit (Spr. 8, 32 ff.) sich erhebt, so wird das Wort fast zum N. proprium. בינה nebst דַּעַת, תְּבוּנָה u. a. nimmt eine untergeordnete Stellung ein. Es bezeichnet immer nur ein Element, wenngleich ein sehr wesentliches, der חכמה (vgl. Spr. 8, 14). Material oder etymologisch finden viele in חכמה den Grundbegriff der firmitas solida, der πυκνότης, wenn nicht das Wort vielmehr mit חֵךְ palatum verwandt und also wie in sapientia, σοφία „sapor, Geschmack" (vgl. טַעַם) der Grundbegriff ist. Jedenfalls hat חכמה mehr positive Bedeutung, während בינה (vgl. בֵּין und die Bedeutungen des Stammworts in den Dialekten) mehr das negative Moment der διάκρισις, der Kunst, Wahres und Falsches, Gutes und Böses zu unterscheiden, in sich trägt. עצה und גבורה (Kap. 36, 5) geben sich deutlich als Erweisungen der praktischen Weisheit im Fassen und Ausführen von guten Rathschlägen zu erkennen. Als drittes Paar erscheint דַּעַת und יִרְאַת י''. Auch דַּעַת ist als st. constr. zu verstehen. Denn die beiden ersten Paare umfassen diejenigen Geisteswirkungen, welche sich auf das irdische Leben beziehen. Aber dies dritte Paar scheint über das irdische Leben hinauszugreifen. Es nennt eine Erkenntniß und eine Furcht, deren Objekt Jehova selbst ist. Wenn die Furcht Gottes hier zuletzt genannt wird, während sie doch nach Spr. 1, 7; 9, 10; Ps. 111, 10 der Anfang aller Weisheit ist, so hat das wohl seinen Grund darin, daß das, was der tiefste Grund ist, zugleich als die höchste Höhe bezeichnet werden kann, wie die Urgebirge zugleich den innersten

Kern und die höchsten Spitzen des Erdkörpers bilden. Die ganze Aufzählung schreitet also von unten nach oben fort. Uebrigens beruht auf unserer Stelle die Anschauung von den sieben Geistern Gottes, welche sich Offenb. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6 findet. — Ueber die Salbung des Messias mit dem Geiste Gottes vgl. noch Kap. 42, 1; 61, 1; Matth. 12, 18; Luk. 4, 18; Joh. 3, 34.

4. **Und sein Athmen — seiner Hüften.** V. 3—5. Es liegt doch sehr nahe, הריחו V. 3 als Gegensatz zu der objektiven Geistesmittheilung zu betrachten, von welcher V. 2 die Rede ist. Denn erstens heißt הֵרִיחַ allerdings mit Wohlgefallen an etwas hinriechen (3 Mos. 26, 31; Am. 5, 21). Aber wenn בירִאת י׳ Objekt von הריחו sein soll, dann hört es auf, Prädikat zu sein und dann ist der Satz prädikatlos, oder wenn man es als Prädikat faßt, dann darf man sich nicht mehr auf den emphatischen Gebrauch des בְּ nach den Verbis der sinnlichen Wahrnehmung berufen, weil dann בְּ nicht mehr von dem Begriffe des Riechens abhängt, sondern von einer Modifikation des Seinsbegriffs (geschieht in der F. d. H., ist gerichtet auf die F. d. H.), die man zur Vermittlung des Subjektes mit dem Prädikate ergänzen muß. Zweitens, was soll denn gerade die einseitige Hervorhebung des Riechens? Ja, wenn man riechen im weiteren Sinne faßt als Einziehen und Ausstoßen der Luft durch die Nase, so daß es mit Athmen zusammenfällt, dann kann man sich's gefallen lassen. In diesem weiteren Sinne fasse ich es, wie schon andere (Clericus, Hendewerk, Ewald, Meier). הֵרִיחַ ist dann zu fassen als direkt kausatives Hiphil (vgl. m. Gr. §. 18, 3) in dem Sinne von „רוּחַ machen", wie man sagt הֶאֱזִין Ohren machen = hören, הִלְשִׁין Zunge machen, züngeln, lästern. רוּחַ selbst ist dann = Hauch, Athem, Lebensathem 1 Mos. 6, 17; 7, 15. 22 u. ö. Aber es kommt nun noch darauf an, ob hier an das leibliche oder an das geistige Athmen zu denken sei. Der Zusammenhang entscheidet für das letztere. Denn unser הריחו בירִאת י׳ steht in offenbarem Gegensatze zu רוח יִרְאת י׳ V. 2. Letzteres bezeichnet die objektive Geistesmittheilung, ersteres die subjektive Rezeption. Er hat den Geist nicht nur von außen her empfangen, sondern er nimmt ihn auch in sein Inneres auf, so daß er diese geistige Lebensluft — und zwar sie allein, keine andere — fortwährend einathmet. — Er hat (objektiv) den Geist in absoluter Fülle empfangen. Es scheint mir in diesen Worten auch eine Anspielung auf 1 Mos. 2, 7 zu liegen. Dort heißt es, daß Gott dem Menschen seinen Geist als Lebensprinzip einhauchte. Aber dieses Lebensprinzip fungirt, in welchem Elemente auch der Mensch sich befinden möge. Auch im Gottlosen ist es ja fortwährend in Thätigkeit. Doch wie unbefriedigend, wie traurig ist das Athemholen des Geistes in einer von der Sünde verpesteten Sphäre. Der Messias lebt ganz in der „Furcht Gottes". Er athmet also auch nur in einer seinem Geist homogenen Atmosphäre. Er bringt also auch für die Menschheit das rechte Athemholen in Gang, indem er sie in das reine Element des Geistes zurückführt. Er ist der zweite Adam. Als König muß der Messias die Göttlichkeit seiner Gesinnung vorzüglich in der vollkommen adäquaten Handhabung des Richteramtes an den Tag legen. Er wird also nie vom äußeren Schein, nie von dem, was den äußeren Sinnen wohlgefällt, sein Urtheil abhängig machen (לְ secundum vgl. לְצֶדֶק Kap. 32. 1; לָבֶטַח u. a.), sondern er wird nur das als Recht geltend machen, was Recht ist. Er wird also die Person nicht ansehen, sondern den Armen und Geringen zu ihrem Rechte verhelfen (vgl. Kap. 1, 26 ff.; 3, 13 ff. — הוכיח mit לְ wie Kap. 2, 4; מִישׁוֹר vgl. Kap. 40, 4; 42, 16). Die Ungerechten aber wird er strafen. Dies ist der Sinn von V. 4, b. Denn die אֶרֶץ, welche er schlägt mit dem Stab seines Mundes (Offenb. 1, 16), und welche dem רָשָׁע parallel steht, kann nur als das Gebiet der gottfeindlichen Welt gedacht sein. רָשָׁע fassen von dem Chaldäer an viele Ausleger nicht blos im kollektiven Sinne = רשעים, sondern zugleich (oder sogar ausschließlich, z. B. Delitzsch) im Sinne von 2 Theff. 2, 8 als Bezeichnung einer eschatologischen Person, in welcher die Feindschaft gegen Gott gipfeln wird. Der Stab seines Mundes ist das Wort, welches aus seinem Munde geht, und der Hauch seiner Lippen ist dasselbe. Denn sein Wort ist ja eben das, was seine Lippen (geistig) ausathmen. So erweist er sich als der, welcher in derselben Weise vernichten kann, wie er geschaffen hatte. Durch sein Wort sind die Dinge geschaffen, durch sein Wort vergehen sie. Vgl. Ps. 104, 29. In dieser Gerechtigkeit besteht aber seine eigene Stärke und die Bürgschaft für die ewige Dauer seines Reiches. Die Weltmächte müssen vergehen um der Ungerechtigkeit willen (Spr. 14, 34). Der Gürtel ist das Symbol der rüstigen, ungehinderten Kraftentfaltung, weil die Alten nur dann streiten, laufen und arbeiten konnten, wenn der Gürtel die weiten Gewänder zusammenhielt (vgl. Hiob 12, 18; 38, 3; 40, 2; Jer. 1, 17; Eph. 6, 14; 1 Petr. 1, 13). Sind nun die Hüften (oder Lenden) mit Gerechtigkeit und Wahrheit gegürtet, so steht der also Gegürtete stark und fest in Gerechtigkeit und Wahrheit da. Er ist stark durch beide. Also nicht durch Ungerechtigkeit und Lüge führt er seine Sache, sondern durch das Gegentheil. Gesenius macht hier die Bemerkung, daß die doppelte Setzung von אֵזוֹר (statt einmal חגור) bei Jesaja nicht auffallen kann, weil derselbe häufig dasselbe Wort in parallelen Gliedern gebrauche: Kap. 14, 4; 15, 1. 8; 16, 7; 17, 12. 13; 19, 7; 31, 8; 32, 17; 42, 19; 44, 3; 54, 13; 55, 4. 13; 59, 10. Dabei hat aber Gesenius, wie Drechsler bemerkt, vergessen, daß er ja die Kap. 40—66 dem Jesaja abspricht.

5. **Und der Wolf — Meeresgrund.** V. 6—9. Der Blick des Propheten dringt vor bis in die fernsten Zeiten. Er umfaßt das Nächste und Fernste mit einem Blick. Das gegenwärtige Assur, dessen Niederlage in naher Zukunft, den Messias in der

Anfangsform seiner Erscheinung und die letzten Früchte seines Friedenswerkes — alles dies sieht er mit einemmale wie in einem großartigen Gemälde vor sich. Wenn der Heiland als Fürst des Friedens (Kap. 9, 5) alle Gewaltthat abgeschafft und das Recht zur Herrschaft gebracht haben wird, dann wird Friede sein in der Welt und zwar nicht blos unter den Menschen, sondern auch unter den Thieren. Freilich gibt uns der Prophet noch keinen Aufschluß darüber, durch welche Mittel auch die Thiere für diese Friedensgesinnung werden zugänglich gemacht werden. Aber daß nur großartige und tiefgreifende Veränderungen in der Natur, gewaltige Revolutionen, Weltuntergang und Auferstehung, also Ertödtung des alten Adam und Palingenesie der Natur diese Wirkung hervorbringen können, scheint mir gewiß (Offenbarung 20 f.). „Siehe ich mache alles neu", — spricht der, welcher auf dem Stuhle sitzt nach Offenb. 21, 5. Aber daß Jesaja selbst schon etwas ahnte von dieser großartigen, allumfassenden Welterneuerung, sehen wir ausdrücklich aus Stellen wie Kap. 35; 43, 18 ff. Damit rede ich keineswegs einer buchstäblichen Erfüllung das Wort, welche die Kirchenväter als eine judaisirende verwerfen, aber, indem sie in das entgegengesetzte Extrem verfallen, durch eine ebensowenig berechtigte spiritualistisch-allegorisirende Deutung ersetzen (Hieronymus beruft sich hierfür auf Eph. 1, 3). Es wird sich darum handeln, die rechte Mittelstraße zu finden. Dieselbe wird aber nicht darin bestehen, daß man zugesteht, Jesaja meine, was er sage, im realen Sinne, aber er habe sich eben getäuscht, sondern darin, daß man erkennt, Jesaja habe als Organ des Geistes Gottes großartige, geist-leibliche Wirklichkeit geschaut, aber diese Wirklichkeit mit menschlichen, irdischen, ja national und temporal beschränkten Farben gemalt. Kurz es wird eine *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17) geben und diese neue Kreatur wird zugleich eine Restitution der ältesten, der ursprünglich paradiesischen, sein, aber auf höherer Stufe. Wie aber in der Schilderung des Propheten die Grenze zu ziehen sei zwischen absoluter und relativer Realität, d. h. ob nur einzelne Züge als nicht buchstäblich zu verstehende auszuscheiden, oder ob das Ganze seiner lokalen und temporellen Fassung zu entkleiden und in eine höhere Realität umzusetzen sei, ist schwer zu sagen. Doch entscheide ich mich für das Letztere. Denn alle Züge des von Jesaja gemalten Bildes tragen das Gepräge der gegenwärtigen irdischen Leiblichkeit. In dieser Sphäre kann sich aber die Prophetie nicht verwirklichen. Wir müssen für diese Verwirklichung eine neue Basis, die der geistlichen, verklärten Leiblichkeit, geschaffen denken. Auf dieser Basis wird sich dann des Propheten Wort mutatis mutandis gewiß verwirklichen. — זְאֵב findet sich bei Jesaja nur hier und in der nach Form und Inhalt analogen Schilderung Kap. 65, 25. — כֶּבֶשׂ ist das Lamm, vgl. Kap. 1, 11; 5, 17. — נָמֵר (der gestreifte) ist der Parder oder Panther (Jer. 5, 6; 13, 23). Jes. erwähnt ihn nur hier. Der junge Löwe (כפיר Kap. 5, 29) wird ruhig zwischen Kalb und gemästetem Rinde, bisher seinem Lieblingsfraße, in der Mitte liegen. Und diese ganze seltsam gemischte Heerde zu hüten, wird ein kleiner Knabe genügen (נהג mit בְּ wie 1 Chr. 13, 7 vgl. zu נֹגֵשׂ בּוֹ Kap. 9, 3). Kuh und Bär grasen und ihre Jungen ruhen bei einander, der alte, männliche Löwe aber (אריה, Kap. 35, 9) wird Stroh, Häcksel (תֶּבֶן nur noch Kap. 65, 25) fressen. Auch die giftigen Schlangen werden ihre Natur ändern: der Säugling wird spielen (שִׁעֲשַׁע Pilp. von שׁעע delinire, mulcere, vgl. das Pass. Kap. 66, 12) am Loch (חֻר Kap. 42, 22) der Natter (פתן bei Jes. nur hier). — מְאוּרָה ist *ἅπ. λεγ.* מָאוֹר ist Licht, d. h. ein leuchtender Körper (1 Mos. 1, 16); מְאוּרָה wäre also wohl auch eine Lichtöffnung und man könnte darunter sowohl den Eingang der Höhle als die glänzenden, einem Edelstein gleich funkelnden Augen des Thieres (so schon Targ., Aben-Esra, Kimchi u. a.) verstehen. Aber der Parallelismus zu חֻר legt die Vermuthung nahe, daß ursprünglich das sonst auch nicht mehr vorkommende מְעוּרָה = מְעָרָה Höhle im Texte stand (Gesenius). Das Richtige wird schwer zu ermitteln sein. הָדָה, jedenfalls verwandt mit יָדָה, immittere, ist gleichfalls *ἅπ. λεγ.* — Der צִפְעוֹנִי (Kap. 59, 5) ist wohl identisch mit צֶפַע (Kap. 14, 29). Die Wurzel צָפַע bedeutet halare, sibilare. Jedenfalls ist eine sehr giftige Schlange gemeint, vielleicht der Basilisk, der auch sibilus geheißen haben soll. Vgl. Gesen. Thes. pag. 1182. — Daß die Thiere Subjekt von ירעו (vgl. Kap. 65, 25) sind, kann nach dem Zusammenhang wohl nicht bezweifelt werden. Der heilige Berg Jehova's (vgl. zu Kap. 2, 2 ff.) wird zwar nicht die Erde physisch umfassen, aber die Erde beherrschen, und insofern kann der Prophet sagen, es werde nicht mehr Schaden gethan, noch Verderben angestiftet werden auf dem heiligen Berge. Es ist eben die ganze Erde nur der Abhang vom Berge Gottes. Der Grund aber, warum auf dem Berge nicht mehr geschädigt wird, ist der, daß die ganze Erde (man bemerke, wie im zweiten Gliede ארץ dem הר קדשי substituirt wird) der Erkenntniß des Herrn voll sein wird. Jedenfalls meint der Prophet hier nicht ein blos todtes Wissen, das auch die Teufel haben (Jak. 2, 17), er meint ein lebendiges, erfahrungsmäßiges, praktisches Erkennen Gottes, wie es auch der unpersönlichen Kreatur möglich ist. Die ganze Erde, also nicht blos die Menschen, wird Gott lebendig erkennen und deshalb wird auf dem heiligen Berge nicht mehr Schaden oder Verderben angerichtet. Daß er alle Kreaturen von dieser lebendigen Gotteserkenntniß erfüllt denkt, drückt der Prophet durch das herrliche Bild aus, daß jene Erkenntniß die Erde erfüllen werde wie Wasser den Meeresgrund bedecke. — יָם ist hier offenbar das Meeresbette, der Meeresgrund (vgl. Ps. 104, 6). Das Praef. לְ vor יָם erklärt sich mir einfach aus der kausativen Bedeutung, in welcher hier wie öfter Piel zu nehmen ist. כִּסָּה heißt Deckung, Bedeckung schaffen, wie הִצִּיל Rettung schaffen, הוֹכִיחַ

Recht schaffen, הַאֲרִיךְ Länge machen u. s. w., und wird demgemäß auch wie die genannten Verba mit dem Dativ konstruirt. Vgl. m. Gr. §. 69, Anm. 2. So ist auch כִּסָּה עַל Decke machen, als Decke ausbreiten über etwas (4 Mos. 16, 33; Hiob 36, 32; Hab. 2, 14, wo unsere Stelle reproduzirt wird, u. ö.).

2) Die Rückkehr Israels findet erst statt, wenn der Messias erschienen ist und die Heiden um sich versammelt hat.

Kap. 11, 10—16.

Und wird geschehen an jenem Tage: die Wurzel Isai's, welche steht als Panier den 10
Völkern, nach ihr werden die Völker fragen, und ihr Ruheort wird sein Herrlichkeit. *Und 11
wird geschehen an jenem Tage: zum zweitenmale wird der Herr seine Hand anlegen zu er-
werben den Rest seines Volkes, der übrig sein wird von Assur und von Egypten und von
Patros und von Kusch und von Elam und von Sinear und von Chamât und von den Inseln
des Meeres. *Und er wird ein Panier aufrichten den Völkern und wird versammeln die Ver- 12
triebenen Israels und die Zerstreuten Juda's wird er sammeln von den vier Säumen der Erde.
*Und weichen wird die Eifersucht wider Ephraim, und die Dränger Juda's werden ausgerottet 13
werden. Ephraim wird nicht mehr neiden Juda, und Juda wird nicht mehr bedrängen Ephraim.
*Und sie werden auf die Schulter fliegen, die Philister nämlich, meerwärts, und mit einander 14
werden sie berauben die Söhne des Ostens: Edom und Moab werden unterworfen ihrer Hand
und die Kinder Ammon ihr Unterthanenland. *Und Jehova wird bannen die Zunge des egyp- 15
tischen Meeres und wird seine Hand schwingen wider den Euphrat mit dem Glutschnauben
seines Hauches, und wird ihn zerschlagen zu sieben Rinnsalen und wird Durchgang bereiten in
Schuhen. *Und wird eine Straße sein dem Reste seines Volkes, welches übrig sein wird von 16
Assur, dergleichen für Israel gewesen ist am Tage, da es heraufzog aus dem Lande Egypten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hatte der Prophet V. 1—5 die Person des Messias und die Art seines Regimentes geschildert, sodann V. 6—9 als die Frucht desselben den herrlichsten, die ganze Natur umfassenden Friedenszustand bezeichnet, so zeichnet er jetzt speziell das Verhältniß der letzten herrlichen Rückkehr Israels zur Erscheinung des Messias. Und zwar stellt er V. 10 die Thatsache voran, daß die Heiden nach der Wurzel Isai's fragen werden, und daß auch in dieser Beziehung die Stätte, da der Messias sich niederläßt, großer Herrlichkeit theilhaftig sein wird. Er deutet hiermit deutlich an, daß die Heiden **vor** Israel zum Heiland sich wenden werden und daß also die verheißene Rückkehr Israels erst nachher stattfinden wird. Sodann wendet sich der Prophet mit großer Ausführlichkeit zu dieser Rückkehr Israels selbst. Als Grundgedanken stellt er hin, daß der Herr, wie er nach der egyptischen Gefangenschaft sein Volk in eine zweite noch viel ausgedehntere Gefangenschaft verstoßen wird, ebenso eine zweite Zurückführung aus dieser Gefangenschaft wird eintreten lassen. Mit diesem Gedanken beginnt und schließt der Abschnitt V. 11—16. Der Rest des Volkes soll aus allen Ländern gesammelt werden (V. 11 und 12). Der innere Zwiespalt zwischen Ephraim und Juda soll aufhören (V. 13). Gemeinsam werden beide ihre bisherigen Feinde in West und Ost bezwingen und sich unterwerfen (V. 14). Das egyptische (d. h. das rothe) Meer soll ausgetrocknet, der Euphrat soll in 7 Rinnsale zertheilt werden, so daß also die beiden Gewässer, welche das heilige Land von den Schauplätzen der ersten und zweiten Gefangenschaft trennen, mit Leichtigkeit werden durchschritten werden können (V. 15). Es wird also dem Reste Israels für seine Rückkehr aus der zweiten Gefangenschaft eine ebenso herrliche Bahn bereitet sein, als dem Volke für die Rückkehr aus der ersten Gefangenschaft bereitet war (V. 16).

2. **Und wird geschehen — Herrlichkeit.** V. 10. Der Sache nach müssen wir uns denken, daß diese Schilderung wie die folgende V. 11—16 zwischen die Abschnitte V. 1—5 und 6—9 hineinfällt, denn es muß doch jedenfalls die Menschenwelt zuerst von dem Frieden Gottes durchdrungen werden; erst von ihr aus kann der Friede über die untergeordnete Kreatur (vgl. 1 Mos. 1, 26 ff.) sich verbreiten. Aber der Prophet hat hier Anfang und Ende zusammengenommen, weil er die Natur der messianischen Herrschaft durch ihre letzten Konsequenzen am schärfsten glaubte charakterisiren zu können. Aehnlich schreitet Jeremia Kap. 3 und 4 von der Schilderung des שׁוּב in der Vergangenheit zur Schilderung des שׁוּב in ferner Zukunft fort, um daran erst die Aufforderung zum שׁוּב in der Gegenwart anzureihen. Wenn der Prophet an u. St. den Messias selbst „Wurzel Isai's" nennt, nachdem er ihn V. 1 als „Schößling aus der Wurzel Isai's" bezeichnet hatte, so hat das wohl einen doppelten Grund. Der erste Grund scheint mir der rein formale zu sein, daß der Prophet der Kürze wegen נֵצֶר מִן nicht wiederholen wollte. Er konnte dies aber auch mit Recht unterlassen, weil ja in der That der Messias das vornehmste Ingrediens der Wurzel Isai bildete. Er war ja in dieser Wurzel wie in den Lenden Abrahams (Hebr. 7, 10). Ohne ihn wäre die Wurzel Isai eine gemeine Wurzel gewesen wie

alle anderen. Wir haben hier also eine nicht blos rhetorisch-formale, sondern auch materiell berechtigte Synekdoche. Denn Synekdoche ist der Ausdruck jedenfalls (vgl. den so häufigen synekdoch. Gebrauch des Wortes „Same"). Als Wurzel konnte er nicht Panier der Heiden sein. Er konnte dies nur sein als der aus der Wurzel hervorgewachsene Stamm. In diesem Sinne heißt er Offenb. 5, 5 *ῥίζα Δαυΐδ*; Kap. 22, 16 aber mit Aufhebung der Synekdoche *ῥίζα καὶ γένος Δ.* Paulus citirt unsere Stelle Röm. 15, 12 nach der Sept. — Zum Panier der Heiden steht der Messias, sofern er eine allen wahrnehmbare und die Aufmerksamkeit aller mit Macht auf sich ziehende Erscheinung sein wird. Dem Sinne nach vgl. Kap. 2, 2; 66, 18 ff.; Hagg. 2, 7; Sach. 2, 15. — Das Panier steht (vgl. Kap. 3, 13), denn es ist befestigt an einer aufrechten Stange (4 Mos. 21, 8, wo die Stange selbst נֵס genannt wird, vgl. Jes. 5, 26). Es wird aber nicht gesagt, wer das Panier aufgepflanzt hat. Es steht eben da (vgl. *κεῖται* Luk. 2, 34). Es setzt sich selbst durch seine eigene, innere, göttliche Kraft. Mit Nachdruck wird שֹׁרֶשׁ vorangestellt. אֵלָיו nimmt den Begriff wieder auf. Ueber דרשׁ אֶל vgl. zu Kap. 8, 19, doch steht der Ausdruck hier offenbar mit größerem Nachdruck als dort. Es liegt darin der Begriff des sehnsüchtigen Verlangens. Daß unter גּוֹיִם die Heiden zu verstehen sind, ist klar. Denn wenn auch der Sing. גּוֹי von Israel gebraucht wird (vgl. Kap. 1, 4), so doch nie der Plural. Es war ja auch wirklich an dem, was der Prophet hier andeutet. Israel nahm den Herrn nicht auf, als er in sein Eigenthum kam (Joh. 1, 11). Es ist derselbe Gedanke, den Paulus Röm. 10, 20 f. ausspricht mit Worten, die er aus Jes. 65, 1. 2 (nach der Sept.) entlehnt hat: „*εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὴς ἐγενόμην* (נִדְרַשְׁתִּי) *τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.*" Aus einer partiellen Blindheit erklärt Paulus die überaus merkwürdige Thatsache, daß nach dem Erscheinen des Messias die Heiden vor Israel in das Reich Gottes eingehen (Röm. 11, 25). מְנוּחָה (Kap. 28, 12; 32, 18; 66, 1) ist Ruheort, Ruhe, die Stätte, wo die ziehende Heerde oder Karawane sich niederläßt (4 Mos. 10, 33). Die Stätte, wo der Messias zur Ruhe sich niederläßt, ist aber identisch mit der Stätte, wo er die Fülle seiner Kraft und Herrlichkeit offenbart, es ist sein Leib, die Kirche (Eph. 1, 23). Noch gegenwärtig ist die Kirche Heidenkirche und dennoch ist sie כָּבוֹד (abstr. pro concr. vgl. m. Gr. §. 59, 1), d. i. eine Verwirklichung der Idee der Herrlichkeit (vgl. Ps. 45, 14), wenngleich nur eine vorläufige und relative.

3. **Und wird geschehen — Säumen der Erde.** V. 11 und 12. Der Prophet wendet sich nun zu Israel. Israel muß zuerst zerbrochen und seinen einzelnen Theilen nach ausgestreut sein in alle Lande, wenn es den annehmen soll, der ihm zum Heile verheißen ist. Erst aus dem Zustande der Verbannung und Zerstreuung heraus und erst nachdem die Heiden schon vorher sich ihm angeschlossen haben, erkennt und ergreift Israel seinen Heiland. Aber wenn es ihn erkannt haben wird, dann wird auch die Zerstreuung aufhören, dann wird Israel gesammelt und in sein Land zurückgeführt werden. Das erste Exil war das egyptische. Wunderbar ist Israel aus demselben erlöst worden. Ein zweites Exil steht bevor. Der Prophet setzt es hier voraus. Er hat es schon angekündigt Kap. 6, 11 ff.; 10, 5 ff. Was damals schon durch Tiglatpileser geschehen war (2 Kön. 15, 29), war ebenso nur ein schwacher Anfang des Exils als die Rückkehr unter Serubabel und Esra ein schwacher Anfang der Erlösung. Es muß erst das römische Exil, welches nur ein Theil, aber die Vollendung des zweiten Exils ist, sich vollständig verwirklicht haben, bevor die zweite Erlösung sich vollenden kann. Der Ausdruck יוֹסִיף יָד findet sich nur hier. Manche wollen יָדוֹ als Acc. instr. zum Folgenden ziehen. Dem widerspricht aber die Stellung. Andere ergänzen לְשַׁלַּח. Aber dieses לשלח fehlt keineswegs selbstverständlich. Besser nimmt man mit Drechsler הוֹסִיף יד als einen dem נָתַן יָד (2 Mos. 7, 4) entsprechenden Ausdruck: manum addere entsprechend dem manum dare. Ist נתן יד die Hand legen auf, an einen, so ist הוֹסִיף יד wiederholt die Hand anlegen. קְנוֹת. Der Herr hat Israel erworben, er hat sich's etwas kosten lassen, er hat große Mühe daran gewendet, dafür ist aber das Volk sein Eigenthum, seine סְגֻלָּה (2 Mos. 19, 5 u. ö.). In diesem Sinne findet sich קָנָה schon im Triumphlied Mosis (2 Mos. 15, 16), auf welche Stelle Jesaja hier anzuspielen scheint. — Nicht מֵאַשּׁוּר u. s. w. sagt der Prophet, sondern בְּאַשּׁוּר u. s. w. (vgl. 2 Mos. 10, 5), denn er will nicht sowohl die Lokalität andeuten, wo die Vertriebenen gefunden werden, als vielmehr dieselben als einen von dem Volke, in dessen Mitte sie gefunden werden, noch nicht ganz aufgeriebenen Rest bezeichnen. Er nennt nun acht Völkernamen, voran Assur, denn Assur ist die Weltmacht, welche er zunächst vor sich sich sieht und welche ihm deshalb alle folgenden Weltmächte resp. die Weltmacht überhaupt repräsentirt. Assur ist es ja auch nach Kap. 10, 5 ff., welches zunächst Exil über Israel bringen soll. Nach Assur nennt er Egypten, denn dies kommt nicht nur als wirklicher Schauplatz künftigen Exiles, sondern auch als Prototyp eines solchen in Betracht. Sodann kommen noch zwei zu Egypten, dann drei zu Assur gehörige Namen, endlich ein Name, der noch ferner liegende Gebiete bezeichnet. Patros (egypt. Pather-res, d. i. das südliche Pather im Gegensatz zu andern der Hathor heiligen Lokalitäten dieses Namens, s. Ebers' Egypten und die Bücher Mose's I, S. 115 ff. — Ueber sein Verhältniß zu מִצְרַיִם vgl. die Bemerkungen zu Kap. 19, 1 —) ist Oberegypten (Jer. 44, 15); כּוּשׁ ist ein Name, „der eine Ausbreitung gewann von dem Süden Ostindiens bis nach dem Innern von Afrika" (Pressel). Elam (Elymais Kap. 21, 2; 22, 6) ist das südliche Medien, Sinear das südliche Mesopotamien (1 Mos. 10, 10); über Chamât vgl. zu Kap. 10, 9; die אִיֵּי הַיָּם sind die westlichen Insel- und Küstenländer des mittellän-

dischen Meeres (Kap. 24, 15; 40, 15; 41, 1. 5 u. ö.). — Wenn es V. 12 heißt, daß der Herr ein נֵס errichtet לַגּוֹיִם, so soll das nicht heißen, daß das Signal den heidnischen Völkern gelten soll, denn von der Berufung der Heiden war schon V. 10 die Rede; sondern nach der Richtung dieser verschiedenen Völkerwohnsitze hin soll das Zeichen den Israeliten gegeben werden. נדחים und נפוצות. Der Prophet drückt auf diese einfache Weise den Gedanken aus, daß die verheißene Sammlung auf die beiden Geschlechter, auf Männer und Weiber, sich erstrecken soll. ארבע כנפות findet sich bei Jes. nur hier. Die Worte sind aus 5 Mos. 22, 12 entnommen und finden sich außer hier noch Ez. 7, 2.

4. **Und weichen — Unterthanenland.** V. 13 u. 14. Man konnte erwarten, daß der Prophet nach der Sammlung sofort den Rückweg beschreiben werde. Aber er thut dies erst V. 15 und 16. Hier hat ihn die Idee des Sammelns und Vereinigens auf die Idee der inneren Einigkeit gebracht. Er verkündigt also zuerst, daß die alte Feindschaft zwischen Juda und Ephraim aufhören werde und daß von nun an beide, durch Eintracht stark, ihre äußeren Feinde bezwingen werden. Sind die צררי יהודה die Ephraimiten (der Prophet will sagen, würden sich Dränger Juda's, auch unter Ephraim, finden, so würden sie ausgerottet werden), so ist קנאת אפרים nicht die Eifersucht, welche Ephraim hat, sondern die, deren Gegenstand es ist. Wie aber der Prophet in der zweiten Hälfte Juda das Bedrängen zuschreibt, nachdem er in der ersten das Bedrängtwerden von ihm ausgesagt hatte, so legt er in der zweiten Hälfte Ephraim das Neiden bei, nachdem er es in der ersten als Gegenstand des Neides bezeichnet hatte. Es findet also eine künstliche Kreuzung der Begriffe statt. — Das nun endlich einträchtige Israel wird sofort auch übermächtig stark gegen seine Nachbarn. Man sieht hier recht deutlich, wie der Prophet die fernste Zukunft mit den Farben der Gegenwart malt. Noch in der Zeit der Friedensherrschaft (vgl. auch Kap. 2, 4) läßt er Israel an seinen Feinden sich rächen und sich dieselben unterwerfen ganz in der Weise, wie es zu seiner Zeit der Herzenswunsch eines echten Theokraten sein mochte. — ועפו בכתף וגו'. כָּתֵף ist hier jedenfalls doppelsinnig gebraucht. Jede schulterartig geformte Höhe heißt כָּתֵף. So finden wir כתף ים־כנרת 4 Mos. 34, 11; כתף היבוסי Jos. 15, 8; 18, 16; כ' הר־יערים ibid. V. 10; כ' ירחו Kap. 18, 12; כ' לוזה Kap. 18, 13. So ist denn auch von einer כֶּתֶף עֶקְרוֹן Jos. 15, 11 die Rede. Also kann wohl auch die schulterartig gegen das Meer sich abdachende Küste Philistäa's überhaupt כתף genannt werden. Aus dem Zeitwort עפו aber sieht man, daß der Prophet zugleich das Bild vom Raubvogel im Sinne hat, der einem Menschen, um seinen Kopf zu bearbeiten, auf die Schulter fliegt. Aber ist כָּתֵף st. constr. oder absolutus? Delitzsch ist der Ansicht, daß wegen des folgenden פ im פלשתים der st. abs. mit der Bedeutung des st. constr. gebraucht sei. Es wäre wohl möglich, daß die Masoreten in dieser Weise aus dem angegebenen Grunde punktirt hätten, wiewohl dann diese Punktationsweise öfter vorkommen müßte. Delitzsch kann sich aber nur auf die Nichtzurückziehung des Accentes in חֹצֵב בוֹ Kap. 5, 2 und חֹצֵב בּוֹ Kap. 10, 15 berufen, wo **kein** st. constr. vorhanden ist. Ich stimme deshalb Drechsler bei, welcher פלשתים als Apposition zu כתף nimmt: sie fliegen auf die Schulter, das (also benannte) Philisterland nämlich; יָמָּה aber bezieht sich auf das Ganze und steht nicht etwa einem östlichen כתף (wie כ' ירחו Jos. 18, 12), sondern den בני קדם gegenüber. — יבזו vgl. Kap. 10, 2. — משלוח יד. מִשְׁלוֹחַ findet sich nur noch Est. 9, 19. 22 in dem Sinne von missio (donorum). Dagegen findet sich מִשְׁלַח יד fünfmal im Deuteronomium (Kap. 12, 7; 15, 10; 23, 21; 28, 8. 20) in der Bedeutung des „unter die Hand Kommenden", was von Speisen, Geschäften u. dgl. ausgesagt wird. Hier ist es das, worauf der Eroberer, der Gebieter, der Dränger die Hand legt, um es niederzuhalten: Ps. 32, 4; 38, 3; 55, 21; 106, 26. 42; 138, 7 u. ö. — Das Abstr. steht pro concreto wie in dem folgenden משמעת, welches audientia (Audienz) sowohl in dem Sinne des vertrauten Anhörens als Ehrentitel (1 Sam. 22, 14; 2 Sam. 23, 23), als in dem Sinne von obedientia (= obedientes, subditi) bedeutet. — והחרים וגו'. Es ist gar keine Nöthigung vorhanden, החריב zu lesen. Denn החרים ist, wie Delitzsch bemerkt, nur ein verstärktes גָּעַר, schelten Ps. 106, 9; Nah. 1, 4. — Die Zunge des egyptischen Meeres ist das Schilfmeer, יַם־סוּף (2 Mos. 10, 19 u. ö.). לָשׁוֹן von der Meerenge wie Jos. 15, 2. 5; 18, 19. הניף ידו vgl. zu Kap. 10, 32. Dem Jordan, welchen Israel bei dem Auszug aus Egypten in wunderbarer Weise durchschritt (Jos. 3), soll bei der zweiten Rückkehr der Euphrat entsprechen. Der Herr wird seine Hand gleichsam beschwörend wider ihn schwingen und zugleich mit dem Hauche seines Mundes wie mit einem glühenden, ausdorrenden Winde ihn treffen, so daß er sich in 7 seichte Rinnsale zertheilt, durch die Israel mit Sandalen wird gehen können. עָיָם ist ἅπ. λεγ. Die Ausleger differiren sehr. Am besten scheint mir, das Wort mit Delitzsch von עים = חום, חָמַם (wovon חום niger, der Schwarzgebrannte 1 Mos. 30, 32 ff.) abzuleiten. Dadurch wird nun eine מְסִלָּה (Kap. 19, 23; 40, 3; 62, 10 u. ö. vgl. Kap. 7, 3), eine via munita dem Reste Israels bereitet zur Rückkehr aus dem Assur-Exile, welche eben so glorreich sein wird, als die מסלה, auf welcher Israel aus Egypten zurückkehrte. Was den Rest betrifft, so wird die Restriktion, von welcher Kap. 10, 21 ff. spricht, auch hier Platz zu greifen haben.

3) Israels Loblied für seines Gottes Zorn und Gnade.
Kap. 12, 1—6.

1 Und du wirst sprechen an jenem Tage: Ich preise dich, Jehova, daß du wider mich gezürnet
2 hast. Dein Zorn wende sich und erbarme dich meiner. *Siehe Gott ist mein Heil, ich verlasse
mich (auf ihn) und werde nicht verlassen sein, denn meine Stärke und Lied ist Jah Jehova,
3 und er wird mir zum Heile. *Und ihr sollt Wasser schöpfen mit Freuden aus den Brunnen
4 des Heils. *Und ihr sollt sprechen an jenem Tage: Preiset Jehova, prediget seinen Namen, verkündiget unter den Völkern seine Großthaten, verkündiget, daß sein Name hoch erhaben ist.
5 *Lobsinget Jehova, denn Majestätisches hat er vollbracht; das werde bekannt auf der ganzen
6 Erde. *Juble und jauchze auf, du Bürgerin Zion, denn groß ist in deiner Mitte der Heilige
Israels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit einer kurzen Doxologie schließt der Prophet seine großartige Weißagung gegen Assur. Diese Doxologie zerfällt in zwei Haupttheile, welche beide mit den Worten beginnen „und du sollst (V. 4 ihr sollt) sprechen an jenem Tage“. Beide sind verbunden durch ein kurzes prophetisches Mittelglied (V. 3). Der erste Theil besteht aus sechs, der zweite aus sieben Gliedern. Im ersten Theile spricht Israel dem Singular אָמַרְתָּ entsprechend nur im Singular: Ich will dem Herrn danken für die Zornesruthe, bittend, daß nun der Zorn für immer ein Ende haben und Barmherzigkeit an seine Stelle treten möge (V. 1). Ich will mein Vertrauen auf den Herrn allein setzen, denn er ist mir zum Heil geworden, das ich mich angetrieben fühle, mit jubelnden Hymnen zu preisen (V. 2). Nachdem Israel so die rechte Gesinnung des Dankes und des Vertrauens kundgegeben, wird ihm gleichsam als Antwort auf seine V. 2 ausgesprochene Hoffnung die Verheißung: und ihr sollt nun auch immerdar aus unerschöpflichen Brunnen Heil schöpfen (V. 3). Nach dieser Unterbrechung ergeht an Israel die zweite Aufforderung. Dieselbe geschieht im Plural (וַאֲמַרְתֶּם). Demgemäß spricht Israel auch in der Mehrheit und nicht mehr blos seine subjektive Gesinnung manifestirend, sondern zu allgemeiner Theilnahme an derselben auffordernd. Deshalb im Folgenden lauter Imperative, sieben Glieder, höherer Schwung: Preiset Jehova, verkündiget seine Thaten (V. 4). Singet ihm, seine Majestät werde erkannt auf der ganzen Erde (V. 5). Zion, juble, denn der Heilige Israels ist in deiner Mitte (V. 6). Und dieses sinn- und kunstreich gebaute kleine Stück soll nach Ewald nicht jesajanisch sein! Zum Glück steht derselbe mit seiner Ansicht ganz allein.

2. **Und du wirst — zum Ziele.** V. 1 und 2. Wir haben schon bemerkt, daß in dem Stücke eine Gradation stattfindet. Der Prophet richtet seine Aufforderung an Israel zuerst im Singular: ואמרת. Demgemäß spricht denn Israel im Folgenden nur im Singular und spricht nur subjektive Gesinnung aus. „An jenem Tage“ weist in die Zukunft, in die Zeit, wo alles vorher Verkündigte seine Erfüllung wird gefunden haben (vgl. Kap. 11, 10 und 11). Da soll Israel sagen אודך יי׳. Das ist ein ursprünglich davidischer und darnach in den Psalmen häufig vorkommender Ausdruck: 2 Sam. 22, 50; Ps. 18, 50; 30, 13; 35, 18; 43, 4; 52, 11 u. ö. — Aber das erste, wofür Israel danken soll, ist, daß der Herr ihm gezürnt, daß er es gestraft hat. Ich glaube nicht, daß man die Konstruktion dieser Periode für die parataktische halten darf. Es müßte heißen: וַתָּשָׁב וַתְּנַחֲמֵנִי. Der heilige Zorn Gottes ist ja nur eine Erweisung seiner Liebe, und man hat also Gott ebensowohl für seinen Zorn als für seine Liebe zu danken. — אָנַף braucht Jesaja nie. Es ist dies Wort wahrscheinlich eine Anspielung auf 1 Kön. 8, 46, wo Salomo in seinem Weihegebet sagt: „wenn sie gegen dich gesündigt haben וְאָנַפְתָּ בָם.“ — Vgl. Ps. 60, 3. — Auch wenn die Wendung des Zornes bereits eingetreten ist, kann Israel wohl um Dauer dieser Wendung und um immerwährende Huld und Gnade bitten. Daß auch die Masoreten den Satz so auffassen wie wir, sieht man aus dem Atnach. — ישׁועתי ist sowohl bei Jesaja (Kap. 25, 9; 26, 1; 33, 2; 49, 6; 51, 6. 8; 56, 1 u. ö.) als in den Psalmen (Kap. 62, 2; 88, 2; 89, 27 u. ö.) sehr häufig. In unserm Kap. kommt es dreimal vor: V. 2 bis und V. 3. — אבטח und אפחד bilden eine Paronomasie. לא אפחד erinnert an Ps. 27, 1 (יי׳ מָעוֹז־חַיַּי מִמִּי אֶפְחָד). Die ganze zweite Hälfte von V. 2 ist aus dem Triumphgesange Mosis, an den wir schon durch קָנוֹת Kap. 11, 11 erinnert wurden, entnommen. Vgl. Ps. 118, 14. Nur ist zu bemerken, daß an u. St. gleichsam um die Grundstelle zu überbieten (Delitzsch) die zwei Gottesnamen יה יהוה in der Form einer climax ascendens stehen. — Der Ausdruck יָהּ ist eine der Poesie eigenthümliche Abkürzung aus יהוה. Sie findet sich zuerst 2 Mos. 15, 2; 17, 16. Bei Jesaja außer hier noch Kap. 26, 4, wo wie hier יה יהוה nebeneinander steht, und Kap. 38, 11, wo יה doppelt gesetzt wird. Außerdem kommt das Wort nur noch in den Psalmen und Hohel. 8, 6 vor. — זִמְרָת abgekürzt statt זמרתי wäre nicht hebräisch. Das Suffix in עזי gilt auch für זמרת; beides erscheint dadurch wie ein Begriff. Vgl. Ewald §. 339, b.

3. **Und ihr sollt — des Heils.** V. 3. Diese Worte erscheinen als eine Antwort auf den Ausdruck gläubigen Vertrauens, den wir in V. 2 finden: so sollt

ihr denn auch Wasser schöpfen mit Freuden (שׂשׂוֹן Kap. 22, 13; 35, 10; 51, 3. 11; 61, 3) aus den Quellen (מעינות Kap. 41, 18) des Heiles, d. h. reichlich und ohne Ende soll das Heil euch zu Theil werden. Am Laubhüttenfeste wurde zum Trankopfer Wasser aus der Quelle Siloa geschöpft. Dem Priester, welcher das geschöpfte Wasser feierlich in den Tempel brachte, nahm es ein anderer ab mit den Worten unseres Verses. Vgl. Herzog's Real-Encyklopädie VIII, S. 221.

4. **Und sollt sprechen — Heilige Israels.** V. 4 bis 6. Die zweite Stufe des Liedes. Durch שׁאבתם veranlaßt fährt der Prophet fort ואמרתם. Es sind dieselben Worte wie V. 1, nur steht das Zeitwort im Plural. Und so stehen denn auch in den folgenden zwei Versen die Verba im Plural. Zugleich ist zu bemerken, daß alle folgenden Verba Imperative sind. Daraus sieht man, daß Israel nun nicht mehr blos ein subjektives Bekenntniß ablegt wie V. 1, sondern es fordert zur Theilnahme an seinem Glauben auf: Jehova soll der ganzen Welt verkündigt werden. Die Worte הודו bis עלילתיו finden sich wörtlich wieder Ps. 105, 1; 1 Chron. 16, 8. — נשׂגב שׁמו. Vgl. Ps. 148, 13: כִּי נִשְׂגָּב שְׁמוֹ לְבַדּוֹ, welche Worte aus einer Kombination unserer Stelle mit Kap. 2, 11. 17 entstanden zu sein scheinen. — Auch זמרו ist ein der Psalmenpoesie entlehnter Ausdruck, denn nur in Psalmen kommt das Wort vor, und zwar bald mit לְ, bald, wie hier, mit dem Akkusativ: Ps. 47, 7; 68, 5. 33. — גאות ist ein jesajanischer Ausdruck, vgl. zu Kap. 9, 17. — K'tib מְיֻדַּעַת, K'ri מוּדַעַת. Das Part. Pual kommt nur im Plural mit Suffixen in der Bedeutung „Bekannter, amicus" vor (Ps. 55, 14; 88, 9. 19; 31, 12; Hiob 19, 14; 2 Kön. 10, 11). Das Part. Hoph. dagegen findet sich nur hier; außerdem Kal 3 Mos. 4, 23. 28. Da nun in unserem Kapitel die Anlehnung an den Sprachgebrauch der Psalmen charakteristisch hervortritt, so gebe ich dem K'tib den Vorzug. Dem Sinne nach ist übrigens kein Unterschied. Als Verbum ergänzt sich nach מידעת leicht תְּהִי. Das Femininum kann auf גאות bezogen oder neutral und dadurch allgemeiner gefaßt werden. Letzteres möchte wohl das Bessere sein (vgl. m. Gr. §. 60, 6, b). — Der letzte Vers (V. 6) unterscheidet sich von den beiden vorhergehenden dadurch, daß die Verba nicht mehr im Plural stehen, sondern daß die ישׁבת צִיּוֹן im Sing. Fem. angeredet wird. Auch das ist wohl nicht zufällig. In V. 4 u. 5 war die Rede in die Weite gegangen, alle Völker sollten belehrt, die majestätischen Thaten Jehova's sollten auf der ganzen Erde bekannt gemacht werden. Es scheint mir, daß der Prophet nicht mit diesem Blick in die ungemessene Weite enden, daß er vielmehr lieber sein Auge zum Schlusse auf die geliebte Gestalt der „Bürgerin Zion" (der Ausdruck bei Jesaja nur hier) fixiren wollte. צהלי außer hier und Kap. 10, 30 noch Kap. 54, 1; 24, 14. Auch רָנִּי findet sich noch Kap. 54, 1. Vgl. außerdem Kap. 44, 23; 49, 13. — Alle Ehre und alles Heil Zions beruht darauf, daß es den Herrn in seiner Mitte hat als den lebendigen und persönlichen Hort und Lebensquell (Hos. 11, 9).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 7, 1. „Hierosolyma oppugnatur, sed non expugnatur. Ecclesia premitur quidem, sed non opprimitur". Förster.

2. Zu Kap. 7, 2. „Quando ecclesia oppugnanda est et Christus in electis denuo crucifigendus, sese conjungere et amicitiam inire consueverunt Rezin et Peka, Herodes et Pilatus. Hae scilicet sunt vulpes Simsonis, connexae quidem caudis, capita vero ipsorum sunt disjunctissima". Förster. — „Wer glaubt, der fleucht nicht (Jes. 28, 16). Der Gerechte ist getrost wie ein junger Löwe (Spr. 28, 1). Heuchler und Werkheilige aber haben keinen Grund noch Glauben. Daher können sie ihr Herz durchaus nicht stillen. Im Glück sind sie zwar übermüthig, aber im Unglück fallen sie dahin (Jer. 17, 9)". Cramer.

3. Zu Kap. 7, 3. „Wir haben uns zu verwundern über die unaussprechliche Gütigkeit Gottes, daß er sich auch der Bösen und Gottlosen so herzlich annimmt, sie zu bekehren, sparet an ihnen keinen Fleiß und jammert ihn herzlich, daß das Volk so verderbet ist, grämet sich und gehabt sich übel (Jer. 8, 21)". Cramer.

4. Zu Kap. 7, 3 (Schearjaschub). „Diesen Sohn mußte Jesajas mit sich nehmen, damit dessen Gegenwart dem Volke einen guten Eindruck und Erinnerung der Verheißung geben sollte, daß noch immer einige aus dem Volke übrig bleiben würden, die Gott aus ihrem geistlichen und leiblichen Elend erretten und zu Christo bekehren wolle. Bei dieser Gelegenheit wird also Jesaja nicht unterlassen haben, ausdrücklich auf seinen Sohn zu weisen". Starke.

5. Zu Kap. 7, 4 (die zwei Löschbrände). „Vere fuerunt hi duo reges „Löschbränd" et paullo post facti sunt „Höllenbränd". Quis itaque se metu conficiat propter hostes ecclesiae? Quid enim sunt? Caudae tantum titionum fumigantium, qui aestu irae furoris et indignationis suae se ipsos extinguunt. Sie müssen sich selbst zu Tod wüthen und bluten, zu Tod rauchen und schmauchen vel instar lauri, quae levis aurae impulsu folia dejicit, vel nubecula cito transitura, sicut Athanasius loqui consuevit de Juliano Apostata, vel ein ohnmächtig Wasserblas, quo nomine hostem suum ἄσπονδον Georgium Saxoniae ducem Lutherus indigitat". Förster.

6. Zu Kap. 7, 5 ff. „Land und Leute austheilen gehöret nicht Menschen sondern Gott zu (Dan. 4, 14)". Starke. „Gott weiß aller Feinde Rathschläge, darum ist's umsonst und verrathen Werk was sie fürhaben (Ps. 2, 1; 25, 2). Gott setzet in seiner väterlichen Providenz Ziel und Maß den Gottlosen, wie weit sie gehen und wie lang die bösen Hunde laufen sollen. Denn Gott ist herrlicher und mächtiger denn die Raubeberge (Ps. 26, 5)". Cramer.

7. Zu Kap. 7, 9 (Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht). „Insignis sententia, quae generaliter est accommodanda ad omnes tentationes, quod scilicet omnia studia in tentatione nos fallent. Sola autem fides in verbum promissionis facit, ut permaneamus et fidele sit, quidquid egerimus, sic enim in Hebraeo legitur. Monet igitur Acham, quasi dicat: ego tibi per verbum nunc promitto, fore, ut illi duo reges te non laedant. Huic verbo crede! Quod si non feceris quidquid post institues, fallet te, quia omnis fiducia vana est, quae non nititur verbo Dei". Luther.

8. Zu Kap. 7, 10—12. „Der gottlose Ahas gibt eine große Heiligkeit vor, daß er aus Furcht vor Gott kein Zeichen fordern wolle. Also sind die Heuchler, wo es nicht nöthig ist, die allergewissenhaftesten; hie wiederum, wo sie sollten demüthig sein, da sind sie die hoffärtigsten. Allein, wo Gott befiehlt, kühn zu sein, da muß man auch kühn sein. Denn dem Wort gehorsam sein, das ist nicht Gott versuchen. Das ist vielmehr Gott versuchen, wenn man etwas, ohne das Wort zu haben, vornimmt. Es ist zwar die größte Tugend, allein im Worte zu ruhen und nichts weiter zu begehren. Aber wenn Gott etwas zu dem Wort hinzufügen will, so ist es nicht für Tugend zu achten, wenn man es als überflüssig verwirft. Wir müssen also dem Worte Gottes einen solchen Glauben schenken, daß wir die Hülfsmittel nicht verschmähen, welche zur Erleichterung des Glaubens demselben beigefügt werden. Der Herr bietet uns z. B. alles im Evangelium an, was zum Heil nöthig ist. Warum also die Taufe und das heil. Abendmahl? Sind sie für überflüssig zu halten? Keineswegs. Denn wenn man dem Worte glaubt, so wird man zugleich auch einen vollkommenen Gehorsam gegen Gott beweisen. Wir sollen also lernen, die Zeichen mit dem Wort verbinden, da es in keines Menschen Macht steht, beide zu trennen. — Fragst du aber, ob es nicht erlaubt sei, Gott um Zeichen zu bitten? Ein Beispiel davon haben wir an Gideon. Antwort: Gideon, ob er wohl nicht von Gott geheißen wurde, um ein Zeichen zu bitten, that es doch auf Antrieb des Heil. Geistes und nicht nach eigenem Gutdünken. Man darf also sein Beispiel nicht mißbrauchen und muß mit den Zeichen zufrieden sein, welche vom Herrn angeboten werden. Es gibt aber außerordentliche Zeichen oder Wunder, wie das an dieser Stelle, und ordentliche wie die Taufe und das Abendmahl. Beide aber haben denselben Zweck und Nutzen. Denn gleichwie Gideon durch das wunderbare Ereigniß bestärkt worden ist, so werden auch wir durch Taufe und Abendmahl gestärkt, wenngleich sich vor unsern Augen kein Wunder zeigt". Heim und Hoffmann nach Luther. Auch Elieser, der Knecht Abrahams, bittet den Herrn, daß er ihn mittelst eines von ihm selbst bestimmten Zeichens die rechte Frau für seines Herrn Sohn finden lasse (1 Mos. 24, 14). — Andere, wie Förster, verwerfen das a Deo signum petere unbedingt als gegen 5 Mos. 6, 16 verstoßend. Derselbe behauptet, daß „Calvinianorum nonnulli" eine doppelte Ausnahme statuiren: 1) Quando quis velit esse certus de vocatione sibi oblata, quod vere sit divina, Deique voluntas sit, ut eandem accipiat; 2) quando quis velit confirmari in ea, quam amplectitur religione, an illa vera sit, eique constanter immanendum. Man wird wohl sagen müssen, daß dieses Zeichenfordern (wozu auch das Aufschlagen der Bibel oder eines andern Buches wie z. B. eines Losungsbüchleins gehört) der christlichen τελειότης nicht entspricht. Der Christ soll sich des göttlichen Willens innerlich bewußt werden. Er soll sich genügen lassen an den Bürgschaften, die Gott selbst darbietet. Man muß nur offene Augen und Ohren dafür haben. Jenes Zeichenfordern ist, wenn nicht geradezu ein Ausfluß des Unglaubens (Matth. 12, 39; 16, 4; 1 Korinth. 1, 22), kindisch und, weil leicht zu abergläubischem Mißbrauch führend, gefährlich.

9. Zu Kap. 7, 13. „Non caret emphasi peculiari quod propheta appellat Deum suum Deum. Et Sach. 2, 12 dicitur, quod, qui servos Dei tangat, is tangat Deo pupillam oculi. Wer Lehrer und Prediger anfeindet, der bekommt mit Gott im Himmel zu schaffen oder mit dem Herrn, der sie in ihre Aemter gesetzt hat". Förster.

10. Zu Kap. 7, 14. Wenn die oben gegebene Erklärung richtig ist, so ist hier die Geburt des Messias von einer Jungfrau nicht direkt, sondern nur indirekt geweißagt. Denn zunächst konnten Menschenaugen aus diesem Vorbild nur die voreheliche Empfängniß des Immanuel und deren Schmach wahrnehmen. Daß die Mutter eine reine Jungfrau sein werde, konnte niemand aus diesem Typus errathen. Wenn wir denselben aber im Lichte der Erfüllung betrachten, so erkennen wir eine schwache Spur jener wunderbaren Geburt in dem Namen Immanuel und zwar nicht nur in der Gesinnung, welche derselbe bei der Mutter voraussetzt (vgl. Küper a. a. O.), sondern auch in der Bedeutung des Wortes an sich. Denn nimmt man dies Wort in dem Sinne, welchen die Erfüllung an die Hand gibt („es hat uns besucht der Aufgang aus der Höhe"), so erscheint die Jungfrau als θεοτόκος. Dies kann sie aber nur sein, wenn sie ohne Mann gebiert. Denn der Sohn eines menschlichen Vaters und einer menschlichen Mutter kann nicht θεός sein.

„Sola fuit mulier, patuit qua janua letho,
Ex qua vita redit sola fuit mulier". Förster.

Die Juden haben gegen die messianische Erklärung eingewendet, daß das Kind der Maria hätte Immanuel genannt werden müssen, wenn diese Stelle wirklich seine Geburt weißagt. Schon Förster antwortet darauf, daß zweierlei Namen zu unterscheiden seien. Er unterscheidet nämlich zwischen Taufnamen einerseits und Person- und Amtsnamen andererseits. Richtiger unterscheidet man den wirklichen Ruf-Namen und den idealen Namen, dergl. der Messias viele hat (vgl. Kap. 9, 5). — Die Bedeutung des Namens „Immanuel" bestimmt Förster folgendermaßen: primaria significatio est „Deus nobiscum". Secundariae vero esse possunt:

„Pro nobis Deus, in nobis Deus, apud nos Deus". — „Der Name Immanuel ist einer der schönsten und reichhaltigsten der ganzen Heil. Schrift. Das „Gott mit uns" umfaßt den ganzen Heilsplan Gottes mit der sündigen Menschheit. Im engeren Sinne bedeutet es „Gottmensch" (Matth. 1, 23) und zielt also auf die persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Doppelnatur des menschgewordenen Gottessohnes. Ein Gottmit-uns war aber Jesus Christus dadurch, daß er gegen 33 Jahre unter uns Sündern wohnte (Joh. 1, 11. 14). In noch viel tieferem und weiterem Sinne wurde er es durch das Immanuelswerk der Versöhnung (2 Kor. 5, 19; 1 Tim. 2, 5). Er will es aber auch werden in einem jeden, der an ihn glaubt, durch das Werk der Wiedergeburt und Heiligung und der täglichen Erneuerung seiner heiligen und göttlichen Geistesgemeinschaft (Joh. 17, 23. 26; 14, 19. 20. 21. 23). Er ist es durch sein hohenpriesterlich-königliches Walten und Regieren schon jetzt für seine ganze Kirche (Matth. 28, 20; Hebr. 7, 25). Er wird es in der Jetztzeit der Kirche auf eine noch herrlichere Weise sein (Joh. 10, 16). Die ganze und vollständige Bedeutung des Namens Immanuel aber wird erst ans Licht kommen auf der neuen Erde und im himmlischen Jerusalem (Offenb. 21, 3. 23; 22, 5)". Wilh. Friedr. Roos. — Die Belege dafür, daß viele alte Völker ausgezeichneten Männern jungfräuliche Geburt zuschreiben, findet man zusammengestellt bei Rosenmüller, Scholien, in dem additamentum I. zu Jes. 7.

11. Zu Kap. 7, 14. „Ueber diesem Spruche hat Simeon still gehalten, als er nebst andern gelehrten Männern auf des egyptischen Königs Ptolemäi Philadelphi Befehl die Bibel in die griechische Sprache versetzt und sich hin- und herbesonnen, wie es doch gehen sollte, damit die Heiden, weil solches wider alle Vernunft läufte, die Bibel deswegen nicht verachteten. Da ist ihm ein Antwort geworden, er solle den Worten nach verdolmetschen, er werde die Zeit noch erleben und dieser Jungfrauen Sohn mit seinen leiblichen Augen sehen". Niceph. hist. eccl. I, 12.

12. Zu V. 15—17. Der komplektirende Charakter der Weißagung ist hier recht deutlich zu erkennen. Die ganze Geschichte des Verschwindens Israels in der Weltmacht ist in diesen wenigen Worten zusammengefaßt. Allerdings hat etwa zwei Jahre nach dieser Weißagung Assur seine Hand auf Aram und Ephraim gelegt. Er hat damals Theile des ephraimitischen Gebietes entvölkert (2 Kön. 15, 29). Dies war ein Prinzip, und indem der Prophet dies Prinzip mit den Augen des Geistes anschaute, sah er mit und in demselben zugleich alle Konsequenzen realisirt. — Ganz ungeschichtlich sehen die Alten in dem Butter- und Honigessen eine Hindeutung auf die nicht nur rein menschliche, sondern auch niedrige Erziehung des Jesuskindes. „Christus hat sich sehr tief erniedrigt, daß er sich mit so geringer und gemeiner Speise beholfen hat, ja auch am Unverstand uns und unsern Kindern eine Zeit lang gleich werden wollen, auf daß damit ausgesühnt würde das verleckerte Maul unserer ersten Mutter und ihre unzeitige Begierde der Weisheit und Erkenntniß des Bösen und des Guten". Cramer.

13. Zu Kap. 7, 18—25. „Einöde ist Gottes Fluch und Strafe, dagegen Menge der Leute, des Viehes und großer Vorrath ist Gottes Segen und Gabe (Ps. 104, 23)". Cramer.

14. Zu Kap. 8, 1—4. Daß diese Weißagung mit der vorhergehenden wesentlich identisch sei und sich nur in Bezug auf die Form und die Adresse unterscheide, behaupten alt-orthodoxe Erklärer wie Förster. Letzterer sagt: „Prophetia (nämlich die vorhergehende Kap. 7, 10 ff.) repetitur. Eadem prophetia proposita fuit soli regi Achazo privatim; hic vero toti populo publice illa promulgatur". Das Schreiben des Propheten wird benutzt gegen die Papisten, welche „verbi scripti auctoritatem proculcare non erubescunt, dum atramentariam Theologiam nominare audent". Die Heranziehung zweier Zeugen wird — und nicht mit Unrecht — in Zusammenhang gebracht mit der gesetzlichen Bestimmung, daß auf zweier oder dreier Zeugen Mund allerlei Sache bestehen soll (5 Mos. 19, 15). Auf dasselbe Gebot wird denn auch das Institut der christlichen Taufzeugen zurückgeführt, als dessen Begründer nach einem verbreiteten Irrthum der römische Bischof Hyginus († 141) bezeichnet wird. Es wird getadelt, daß die Vornehmen viele Pathen (mehr als zwei oder drei) zu nehmen pflegen. Das Nahen des Propheten zur Prophetin wird nicht ὄντως, sondern τυπικῶς verstanden. Der Prophet soll den Engel Gabriel bedeuten, die Prophetin die Jungfrau Maria, deren Propheten-Eigenschaft aus ihrem Lobgesang (Luk. 2, 46 ff.) hervorgehe. Der Knabe sei Christus, weil derselbe auch in diesem Kapitel (V. 8 und 10) Immanuel genannt werde.

15. Zu Kap. 8, 1—4. Der Prophet hat öffentlich auf eine Tafel geschrieben „Maher-schalal chaschbas". Heimlich aber hat er den Zeugen zu wissen gethan, daß sein Weib in 9 Monaten einen Sohn gebären werde. Als derselbe geboren war, wurden ihm die Worte, welche auf die Tafel geschrieben waren, als Name beigelegt. Diese Worte wurden aber so gedeutet, wie V. 4 zu lesen ist. Der baldige Untergang der jetzt drohenden Feinde Aram und Ephraim, aber hinter diesen das noch viel drohendere Emporsteigen Assurs wird in Aussicht gestellt. Offenbar hat also diese Weißagung mit Kap. 7, 10 ff. die größte Aehnlichkeit. Der Hauptunterschied besteht einmal in der Publizität der ersteren und dann darin, daß es sich Kap. 7 um einen Davidischen, Kap. 8 nur um einen Sohn des Propheten handelt. Und zwar eröffnet uns jene Weißagung von dem Sohne der davidischen Jungfrau einen Blick gleichsam in die Geheimnisse des Hauses David. Ich halte es für wahrscheinlich, daß jene Kap. 7 10 ff. beschriebene Scene geheim geblieben ist, bis sie durch die schriftlichen Aufzeichnungen bekannt wurde, und daß auch die Knappheit der Erzählung, insbesondere das Unbestimmte des Ausdrucks הָעַלְמָה mit der

zarten Natur des Gegenstandes zusammenhängt. Aber eben, weil jene Weißagung für den Augenblick wenigstens sollte geheim gehalten werden, mußte eine zweite wesentlich desselben Inhalts bald nachfolgen. Denn auch das ganze Volk sollte über seine Zukunft belehrt werden. Deshalb also muß des Propheten Sohn zu einem zweiten Zeichen dienen, welches ohne das Moment der Strafe für die königliche Familie, aber auch ohne direkte Beziehung auf den Sohn Maria's nur im allgemeinen in der Vorausverkündigung der zunächst bevorstehenden Rettung und Strafe die Momente künftigen Heiles und Gerichtes überhaupt darstellt. Wir haben also hier das Beispiel eines Doppel-Typus. Es ist ein Doppel-Bild. Die eine Seite ist gleichsam nach innen gekehrt und nur den Gliedern des Hauses David sichtbar. Die andere ist nach außen allem Volke zugekehrt. Jenes nach innen gekehrte Bild ist schrecklicher und herrlicher zugleich. Es trifft die Gegenwärtigen wie ein vernichtender Schlag, aber es stellt eine herrliche Zukunft in Aussicht. Denn der Name Immanuel ist tröstlicher als der Name Maher-schalal chasch-bas. Letzterer stellt zwar in naher Zukunft Rettung aber dafür im Hintergrunde furchtbares Gericht in Aussicht.

16. Zu Kap. 8, 5 ff. „Gleichwie die ruhmredigen Schwimmer die kleinen und stillen Wasser verachten und dagegen, ihre Kunst soviel mehr zu beweisen, sich der großen See rühmen und bemächtigen, aber auch oft darin untergehen, — also thaten die Heuchler auch, die verachteten das kleine Königthum Juda und prahlten dagegen sehr groß und viel von der Macht und Pracht des Königreichs Israel und der Syrer, gleichwie man noch heutzutag solche Heuchler auch findet, welche die admiranda Romae, Pracht, Reichthum, Macht, Cerimonien und Pomp der römischen Kirche in den Augen tragen und darüber den Scheffel bei den größeren Haufen setzen. Nutzet wider des Teufels Versuchung: Dieses alles will ich dir geben.“ Cramer. „Fons Siloa, templo vicinus, quotidie Judaeos venturi Christi admonebat.“ Calvin zu Joh. 9, 7.

17. Zu Kap. 8, 10. „Wenn die großen Superlativi in ihren Rathstuben sitzen und alles beschlossen haben, wie es sein soll, und fürnemlich wie sie das Evangelium dämpfen wollen, so schickt Gott den Engel Gabriel zu ihnen, der muß durchs Fenster gucken und sagen: Es werde nichts daraus.“ Luther. — „Christus, der unser Immanuel ist, ist mit uns durch seine selige Menschwerdung, für uns durch sein Mittleramt, in uns durch das Werk seiner Heiligung, bei uns durch seine persönliche, gnädige Gegenwart.“ Cramer.

18. Zu Kap. 8, 12. „Foedera plus obsunt quam prosunt, potius improbanda quam approbanda. Intellexit hoc sapientissimus Saxoniae dux Fridericus, qui dicere consuevit: Hoc incommodi confoederationes habent, quod saepius excitant partes ad movenda bella fiducia foederatorum, qui alioquin non moverent soli extra foedera positi.“ Förster nach Luther.

19. Zu Kap. 8, 13—15. „Es wäre aber nicht genug, daß wir vor der Menschenfurcht gewarnt würden, wenn uns nicht zugleich ein Mittel dagegen gegeben würde, nämlich daß wir auf Gott Herz und Augen richten und uns von keiner andern Furcht als von der Furcht vor ihm beherrschen lassen. So also werden wir von der Furcht vor den Ungläubigen befreit, wenn wir unser Augenmerk auf den allersichersten Hafen richten, in welchen wir uns begeben können. Wenn wir den Herrn wahrhaftig fürchten, so werden wir im Vertrauen auf seine Hülfe leicht alle Gefahren verachten. Denn er wird unser bester und getreuster Beschützer sein. Die aber nicht glauben und ihre Zuflucht zu menschlicher Hülfe nehmen, die werden fallen und umkommen, ja Gott selbst wird ihnen zum Strick werden (Matth. 21, 42—44; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7). Sobald man vom Glauben abgewichen ist, alsdann stoßen wir an allen Werken und Worten Gottes an und kommen um“. Heim und Hoffmann.

20. Zu Kap. 8, 14 und 15. „Christus ist allein von Gott gesetzet, daß er ein Stein sein soll, dadurch wir aufgerichtet werden. Daß er aber vielen zum Anstoß gereichet, thut ihr Fürsatz, Muthwill und Verachtung (1 Petri 2, 8). Darum wir uns fürchten sollen für Aergerniß, daß wir uns an ihm nicht stoßen. Denn wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen (Matth. 21, 44)“. Cramer.

21. Zu Kap. 8, 16 ff. Jesaja hatte gewiß nicht blos Feinde in Jerusalem. Es gab auch damals ein שְׁאָר, einen Rest in Jerusalem, rechte Israeliten, die aus Gott geboren waren, unter denen die Rede des Propheten fahte. Diese waren seine Jünger. Für diese bittet er den Herrn, daß ihnen Gesetz und Zeugniß fest und unentreißbar möge ins Herz eingeschlossen werden. Zugleich malt er ihnen nachdrücklich sein und seiner Kinder Bild vor die Augen. Sie sollen immerdar an diese prophetischen Gestalten gedenken, welche lebendige Beweise der Macht und Gottes waren und welche zugleich als Vorbilder des Glaubens mitten unter dem unschlachtigen Geschlechte vor ihnen standen. Er warnt sie vor heidnischem Aberglauben und ermahnt sie, auch selbst immerdar auf Gesetz und Zeugniß zu achten. „Sie sollten nicht meinen, Gott müsse ihnen durch Gesichte und Zeichen antworten, darum verweist er sie auf das geschriebene Wort, damit sie nicht allzu geistlich werden wie diejenigen heutzutage, welche schreien: Geist! Geist!... So spricht Christus Luk. 16: Sie haben Mosen und die Propheten, und wieder Joh. 5, 39: Suchet in der Schrift. So spricht Paulus 2 Tim. 3, 16: Die Schrift ist nütze zur Lehre. So spricht Petrus II, 1, 9: Wir haben ein festes, prophetisches Wort. Das Wort ist es, welches die Herzen ändert und rühret, die Offenbarungen aber blasen auf und machen vermessene Leute“. Heim und Hoffmann nach Luther.

22. Zu Kap. 8, 21 ff. „Gott straft die Verachtung seines Wortes mit Hunger des Brodes und andern zeitlichen Strafen, läßt es auch noch nicht dabei bewenden, sondern die nicht gehorsam sind dem Evan-

gelio, die werden Pein leiden: das ewige Verderben (2 Theff. 1, 9)". Cramer.

23. Zu Kap. 9, 1 ff. „Dies Kapitel mag wohl aureolum Esajae, ein gülden Kleinod des Propheten Jesaja genannt werden, wie der König David seinen 16. Psalm auch also nennt. Denn wie David in solchem von dem bittern Leiden und Sterben Christi predigt, also Jesaja predigt in diesem Kapitel von des Herrn Christi heiliger und selig machender Geburt und Menschwerdung. Und wie David Christum siehet am Kreuz, also siehet ihn Jesaja in der Krippen und redet so herrlich und gewaltig von ihm, daß man aus allen Worten spüret, er habe diese Geburt für seinen werthesten Schatz und höchste Freude gehalten und geachtet". Handschriftl. Anm. in meinem Ex. der Cramerschen Bibel. — Diese Bemerkung, daß Jesaja dieses Stück „für seinen werthesten Schatz" gehalten habe, paßt trefflich zu unserer Wahrnehmung, daß wir hier das geistliche Testament des Propheten vor uns haben.

24. Zu Kap. 9, 1 ff. „Postrema pars capitis octavi fuit νομικὴ καὶ ἀπειλητική, ita e converso prima et potissima capitis novi pars est εὐαγγελικὴ καὶ παραμυθητική. Es muß immerdar Gesetz und Evangelium, Zorn- und Gnaden-Predigt, Straf- und Trost-Wort, Schrecken- und Friedens-Stimm in der Kirchen auf einander folgen". Förster.

25. Zu Kap. 9, 1. Christus wird oft das Licht genannt sowohl im Alten als im Neuen Testamente. So nennt ihn Jesaja Kap. 42, 6 und 49, 6 „Licht der Völker". Derselbe Prophet sagt Kap. 60, 1: „Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt". Und ebendaselbst V. 19: „Jehova wird dir sein zum ewigen Lichte". Im N. Testamente ist es vornehmlich Johannes, der dieses Ausdruckes sich bedient: „Das Leben war das Licht der Menschen (Kap. 1, 4), und das Licht scheint in der Finsterniß (V. 5). Johannes war nicht das Licht, sondern daß er zeugete von dem Licht (V. 8). Es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt (V. 9)". Ferner: „Das ist das Gericht, daß das Licht gekommen ist in die Welt, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht (Kap. 3, 19). — Ich bin das Licht der Welt (Kap. 8, 12; 9, 5 vgl. Kap. 12, 35; 36, 46)".

26. Zu Kap. 9, 1. Das Volk, so im Finstern sitzt, kann in einer dreifachen Abstufung verstanden werden. Zuerst heißen so die Bewohner von Sebulon und Naphthali (Kap. 8, 23), denn auf jene in extremis finibus Palaestinae gelegene, den Heiden benachbarte und mit Heiden vermischte, deshalb von den Judäern gering geachtete Gegend richtet sich der Blick des Propheten zuerst. Die Nacht, die über Israel überhaupt ausgebreitet ist, ist dort am schwärzesten. Aber es partizipirt eben auch ganz Israel an dieser Nacht, drum kann auch ganz Israel unter dem im Finstern sitzenden Volke verstanden werden. Endlich kann niemand leugnen, daß diese Nacht über die Grenzen Israels hinaus über die ganze Menschheit sich erstreckt. Denn soweit sündige Menschen wohnen, soweit reicht die Nacht, zu deren Vertreibung Christus als das Licht der Welt in die Welt gekommen ist. Luk. 1, 76 ff.

27. Zu Kap. 9, 5. Manche legen hier auf den Begriff „Kind" insofern Nachdruck, als sie darinnen den Grund sehen der nachbenannten Friedensherrschaft. Es heiße nicht, ein Mann, ein König, ein Riese ist uns gegeben. Aber darin irrt man. Denn das Kind bleibt kein Kind. Es wird ein Mann, und die 6 Namen, welche ihm selbst, sowie die Prädikate, welche seinem Reiche beigelegt werden, gelten ihm nicht als einem Kinde, sondern als einem Manne. Daß seine Geburt als Kind hervorgehoben wird, hat seinen Grund darin, daß dadurch sein Verhältniß zur Menschheit als ein organisches bezeichnet werden soll. Er tritt nicht als Mann in die Menschheit ein, d. h. als ein solcher, der seinen Ursprung außer ihr hat, sondern er wird aus ihr und speziell aus dem Geschlechte Davids geboren. Er ist Menschensohn und Sohn Davids. Er ist ein natürlicher Sproß, aber auch die höchste Blüte beider. Eben weil er empfangen, getragen und geboren werden soll von einer menschlichen Mutter und zwar von einer Jungfrau, gehört diese Weißagung hieher als Ergänzung und nähere Bestimmung der zwei prophetischen Bilder Kap. 7, 10 ff.; 8, 1 ff. — „Um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen ist er vom Himmel herabgekommen (1 Tim. 1, 15; Luk. 2, 7). Uns zu gut: denn er hat nicht den Samen der Engel an sich genommen, sondern den Samen Abrahams (Hebr. 2, 16). Uns von Gott aus großer Liebe nicht verkauft, sondern geschenkt (Röm. 5, 15; Joh. 3, 16). Darum soll ein jeder in dem Wörtlein nobis die Applikation auf sich machen lernen und sagen: dies Kind ist mir gegeben, mir empfangen, mir geboren". Cramer. „Cur oportuit, redemtorem generis humani non saltem esse hominem, vel saltem Deum, sed conjunctim Deum et hominem vel θεάνθρωπον? Anselmus breviter quidem, sed nervose respondit: Deum, qui posset, hominem, qui deberet". Förster.

28. Zu Kap. 9, 5. „Hie mußt du nicht denken, daß man ihn nach seiner Person nennen und rufen soll, wie man sonst jemand bei seinem Namen ruft, sondern es sind Namen, die man von ihm predigen, preisen und rühmen wird seiner That, Werks, Amts halber". Luther.

29. Zu Kap. 9, 5. „Verba quidem pauca, sed magna, non numero, sed pondere aestimanda". Augustin. Admirabilis est 1) Christi nativitas ex Maria virgine, unde Bernhardus: tria sunt mirabilia mirabilissima: Deus et homo, mater et virgo, fides et cor humanum; 2) duarum naturarum in Christo unio (O admirabile commercium); 3) admirabilis est ratione operum". Förster. „Wie Christus wunderbar ist nach seinen beiden Naturen und derselben Vereinigung, also ist er auch wunderbar in seiner Regierung, im Wort, in den Sakramenten und in der wunderlichen Führung seiner Heiligen (Pf. 4, 4). Sein ist beides Rath und That (Spr. 8, 14); er ist groß von Rath

und mächtig von That (Jer. 32, 19). Er ist der Held, der den Teufel und Fürsten der Welt ausgestoßen hat (Joh. 12, 31), und uns den Sieg gibt (1 Kor. 15, 57). Er wird daher unser Vater und wir seine Kinder (Joh. 1, 12). „„Ein leiblicher Vater, wiewohl er sich auch väterlich gegen seine Kinder hält, so kann er es doch nicht lange thun, er muß sterben und seine Kinder hinter sich lassen und andern befehlen, darum kann er nicht Immer-Vater heißen, sondern Ein-Augenblick-Vater kann er heißen (Luther)““. Er ist auch unser Friedefürst und Mittler (Eph. 2, 14; 1 Tim. 2, 5), der in ihm selbst alles zufrieden stellet im Himmel und auf Erden (Kol. 1, 20), der rechte, himmlische Salomon. (Cramer). „Das Reich Davids ist an ihm selbst ein gebrechliches Reich und so hat es Christus auch gefunden (Amos 9, 11). Aber er richtet es wider auf, stellet es auf die rechten Grundlagen, und stärket es, daß es in Ewigkeit bestehe“. Cramer. „Admirabilis in nativitate, consiliarius in praedicatione, Deus in operatione, fortis in passione, pater futuri saeculi in resurrectione, princeps pacis in perpetua beatitudine“. Bernhard von Clairvaux. In Bezug auf יֶלֶד יֻלַּד und בֵּן נִתַּן bemerkt Joh. Coccejus in seinem hebräischen Lexikon s. v. יֶלֶד: „respectu naturae humanae dicitur natus fuisse, et respectu divinae naturae et generationis aeternae non nunc demum natus sed datus, sicut Joh. 3, 16 Deus filium suum unigenam dedisse legitur“. Vgl. Christ. Bened. Michaelis in dem Weihnachtsprogramm „de gaudio ex nativitate Messiae“; Halle 1751, pag. 6.

30. Zu Kap. 9, 7 ff. „Bei den Strafen Gottes läßt sich auch ein solcher Uebermuth bei vielen vermerken, daß man Hörner wider Gott aufsetzen und ihm den Himmel stürmen will, wie nach der Sündflut die babylonischen Thurmbauer meinten, sie wollten Gott mit einem solchen Bau begegnen, daß er sie wohl sollte sitzen lassen. Aber solcher Stolz dient nirgends zu und ist gar schwer wider den Stachel löcken“. Cramer.

31. Zu Kap. 9, 13 ff. „Die Propheten werden zur Verachtung der Schwanz genannt, 1) weil sie den Fürsten heuchelten, wie Katzen und Hunde durch Bewegung des Schwanzes dem Menschen zu schmeicheln und zu liebkosen pflegen (Mich. 2, 11); 2) weil sie die größten Greuel, Abgötterei und Sünden mit ihren Lügenpredigten bedeckten, sowie der Schwanz den unreinsten Theil und Ort des Leibes bedeckt; 3) weil, wie der Schwanz nicht ohne schändliche Verstümmlung des Thieres abgehauen wird, also die falschen Propheten in Israel zur größten Schande derer, die ihren Lügenpredigten geglaubt, sollten vertilgt werden“. Starke. „Man soll nicht meinen, daß Gott um unserer gelben Haar, Ehr' und Ansehens willen uns übersehen werde, denn vor Gott gilt nicht das Ansehen der Person (Weish. 6, 8)“. Cramer.

32. Zu Kap. 9, 18 ff. Unter Gottlosen kann nie wahre Freundschaft bestehen. Denn jeder liebt nur sich selbst. Darum sind sie einer des andern Feind, und nur so lange sind allenfalls zwei einander Freund, als es gilt, einen dritten zu bekriegen.

33. Zu Kap. 10, 1—4. „Fürsten und Herren, Richter und Schöppen, Juristen, Advokaten und Prokuratoren haben sich fürzusehen, daß sie nicht unrechte leges machen, oder die recht gemacht sind beugen und fälschlich deuten, denn damit wird das Recht in Gallen und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermuth verkehret und ganz zu Boden gestoßen (Amos 5, 7; 6, 12). Und Gott straft denn sie selbst und nebst ihnen Land und Leute, daß sie ihr Vaterland müssen von außen ansehen und, wie sie Unrecht gethan, auch Unrecht leiden“. Cramer.

34. Zu Kap. 9, 11. 16. 20; 10, 4. Gottes Köcher ist wohlgefüllt. Erreicht ein Pfeil seinen Zweck nicht, so nimmt er einen zweiten und so fort, bis die Rechte Gottes und das Recht gesiegt hat.

35. Zu Kap. 10, 5—7. „Wenn ausländisch Kriegsvolk über uns verhängt wird, so müssen wir nicht die Ruthe anneiden und anfeinden, sondern sehen auf den, der sie führt und warum er uns züchtiget. Denn sonsten würde uns die Ruthe nicht beißen und der Vater würde uns auch unverschuldet nicht züchtigen. Darum sollen wir alsdann mit Micha sagen: Ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe wider ihn gesündiget (Mich. 7, 9). — Die Tyrannen sind daher nicht entschuldigt, ob sie wohl Gott zur Ruthen gebraucht. Denn sowohl die Motiven als die Endursachen treffen nicht mit Gottes Willen ein. Denn Gott schlägt durch sie, daß er Sünde strafe. Sie aber wüthen, daß sie ihr Müthlein kühlen und weidlich hierin sündigen. Gott thut es zu seinen Ehren, sie aber suchen ihre Ehre, Reichs und Hochmuths Erweiterung“. Cramer.

36. Zu Kap. 10, 5—7. „Es gibt eine dreifache Art, auf welche Gott durch die Menschen wirkt. Fürs erste daß wir alle durch ihn leben, weben und sind, indem alle Thätigkeiten ein Ausfluß seiner Kraft sind. Hernach bedient er sich auch des Dienstes der Gottlosen dazu, daß sie sich gegenseitig verderben und zu Grunde richten, oder daß er sein Volk durch ihre Hand züchtige. Von dieser Art redet der Prophet hier. Fürs dritte, wenn er die Seinen regiert durch den Geist der Heiligung, und dies ist allein bei den Auserwählten der Fall. Des Gottlosen bedient sich Gott zu seinem Dienst, während derselbe etwas ganz anderes im Sinn hat. Er weiß es nicht, daß er Gott dient, es ist auch gar nicht seine Absicht. Er treibt vielmehr, soweit es ihn betrifft, nicht Gottes, sondern des Teufels Werk, weil er nur seinen Leidenschaften dient. Das hatte der Assyrer gewiß von ferne nicht im Sinn, sich in die Dienste Gottes zu stellen, sondern er wurde von seiner eigenen Lust, von seinem Ehrgeiz und seiner Habsucht hingerissen. Indessen gab der Herr seinen Unternehmungen und Rathschlägen ein ganz anderes ihm unbekanntes Ziel“. Heim und Hoffmann.

37. Zu Kap. 10, 5 ff. „Ad hunc modum tales loci ad consolationem sunt transferendi. Quamquam enim objecta tentationum variant et diversi hostes sunt, tamen affectus sunt iidem et idem spiritus in piis laborat. Discendum igitur est, ne vel potentiam hostis, vel nostram infirmitatem spectemus, sed ut simpliciter intueamur in verbum, id nimirum animum confirmabit, ne desperet, sed exspectet auxilium Dei. Neque enim vult Deus hostes nostros tam spirituales quam corporales viribus et potentia vincere, sed infirmitate, sicut dicit textus: Virtus mea in infirmitate perficitur (2 Cor. 12, 9)". Luther.

38. Zu Kap. 10, 15. „Efficacia agendi penes Deum est, homines ministerium tantum praebent. Quare nunc sibilo suo se illos evocaturum minabatur (cap. 5, 26; 7, 18); nunc instar sagenae sibi fore ad irretiendos, nunc mallei instar ad feriendos Israelitas. Sed praecipue tum declaravit, quod non sit otiosus in illis, dum Sennacherib securim vocat, quae ad secandum manu sua et destinata fuit et impacta. Non male alicubi Augustinus ita definit, quod ipsi peccant, eorum esse; quod peccando hoc vel illud agant, ex virtute Dei esse, tenebras prout visum est dividentis (de praedest. Sanctt.)". Calvin inst. II, 4, 4.

39. Zu V. 17 u. 18. „In dem Feuer ist zweierlei: Licht und Hitze. Wie der Herr mit seiner Hitze die Feinde verzehrt, so erleuchtet er mit seinem Lichte die Frommen. Diese beleckt die Flamme nur, verzehrt sie nicht, wie sie die Gottlosen verzehrt, in welchen sie nichts als Brennstoff findet. So will der Herr dem Assyrer sagen: wegen der Menge deines Volkes hältst du dich für einen Wald, ja für den Berg Karmel und für ein wohlangebautes Feld. Aber du betrügst dich. Du bist gleichsam eine Dornhecke, die ich mit leichter Mühe anzünden will. Das ist das Ende der Gottlosen". Heim und Hoffmann.

40. Zu Kap. 10, 20—27. „Das kleine Häuflein des wahren Israel wird von der Trübsal den Segen haben, daß sie sich nicht mehr auf Menschen verlassen, welche den schlagen und demjenigen zur Züchtigung dienen, der sich ihrer zuerst getröstete. Durch solche Züchtigungen schafft sich Gott sein Häuflein, das ihn versteht und selig wird. Ohne die Trübsal würden sie auch nicht Gott finden. Drum sei nur zufrieden mit deinem Kreuze! Gott will sich dir dadurch zu finden geben. Und anders wird er auch in Wahrheit nicht gefunden. Derer aber, die Gott wahrhaft finden, ist unter dem Haufen immer nur eine geringe Zahl. Um diese nur hervorzubringen hat Gott Züchtigung ans Ganze gewandt, aber derselben auch schon zuvor um der wenigen willen Ziel und Ende gesetzt. Darum tröstet Gott selbst seine Kinder schon vor und in der Strafe, daß sie auch die schlimmsten Feinde auf Erden nur als seine Vaterruthen ansehen sollen, welchen er schon die Zeit gesetzt, daß sie uns nicht zu lange heimsuchen dürfen. — In der Noth soll man sich an früheren großen Befreiungen der Kinder Gottes aufrichten, wie an der Befreiung Israels aus Egypten, oder später von der Hand der Midianiter. Israel wird dem Joche wieder entwachsen". Diedrich.

41. Zu Kap. 10, 33 f. „Gott steuert den hohen Bäumen, daß sie nicht in den Himmel wachsen. Denn wenn sie aufs höchste gestiegen, so ist Gott mit einem scharfen Beil hinter ihnen her gewesen, hat sie abgehauen und beiseits geräumt, daß man auch ihr Stätt nicht hat finden können (Ps. 37, 35)". Cramer.

42. Zu Kap. 11, 1. „Christus sollte zwar aus dem königlichen Geblüt Davids geboren werden, aber nicht wenn der königliche Stammbaum in vollem Flor stände, sondern wenn er auf die Wurzel und todte Neige kommen wäre". Cramer.

43. Zu Kap. 11, 2 f. Im babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin Fol. 93, Col. 2 ed. Venet., wird in Bezug auf unsere Stelle bemerkt, daß Rabbi Alexander (in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh.) sage: „Das Wort הֲרִיחוֹ belehrt uns hier, daß der Ewige den Messias mit Geboten und Schmerzen beladen hat, welche an Gewicht gleich Mühlsteinen (כְּרֵחַיִם) sind". Wünsche, Die Leiden des Messias S. 56.

44. Zu Kap. 11, 1—3. Diese Stelle wird von den Alten als ein Zeugniß für die Dreieinigkeit angesehen. „Die Ruthe Isai ist die andere Person der Gottheit. Des Heiligen Geistes wird hier gedacht als der dritten Person, und weil er רוח יהוה genannt wird, also wird hier auch der ersten Person gedacht". Cramer, vgl. Glassius prophetische Spruch-Postill am heiligen Pfingsttag.

45. Zu Kap. 11, 1—3. „Der Geist der Weisheit lehret die Erkenntniß Gottes und die ganze Gottseligkeit, denn das ist unsere Weisheit. Der Verstand aber ist das Gericht, welches aus dieser Weisheit entspringt, daß wir merken können, was mit der Gottseligkeit streitet, und daß wir urtheilen können von falschen Lehren, von den Nachstellungen des Satans u. s. w. Der Geist des Raths gehört zum Kreuz und zur Zeit der Trübsal daß er guten Rath gebe, tröste, die Bekümmerten aufrichte. Der Geist der Stärke ist es, der Sieg gibt und seine Rathschläge ausführt, daß der Trost fest im Herzen hangen bleibt. Der Geist der Erkenntniß (oder Wissenschaft) gehört zum gemeinen Gebrauch des Umgangs mit den Brüdern, daß sich ein jeder nach deren Sitte richte, mit welchen er umgeht, und also alle Aergernisse vermeide. Er verbindet aber die Erkenntniß mit der Furcht, weil das Wissen an und für sich aufbläht (1 Kor. 8, 1)". Heim u. Hoffmann. „Nomina spiritus sancti septem recensentur. Unde etiam ab orthodoxa antiquitate septiformis appellari consuevit". Förster.

46. Zu Kap. 11, 3 (הריחו). Diejenigen, welche dies Wort in der Bedeutung „räuchern" nehmen, — was es aber nie heißt — sehen darin eine Hindeutung auf das hohenpriesterliche Amt Christi,

„Sein Opfer, das vor Gott wohl räucht, und sein Rauchwerk wird nicht sein wie des alten Priesterthums des Gesetzes in äußerlichem Rauchwerke, sondern in der Furcht Gottes, d. i. sein Gebet wird im Geist geschehen (Joh. 4, 23). Denn räuchern heißt beten, riechen heißt erhören". Starke. „Christus ist also König, daß er auch Hoherpriester ist und mit seinem Rauchfaß ein liebliches Riechen macht, denn er ist ein König und Priester nach der Ordnung Melchisedek (Ps. 110, 4). Wer auch will seines Gebets gut Rauchwerk machen, der thue es in diesem Herrn". Cramer.

47. Zu Kap. 11, 4 (Stab seines Mundes). „Zeugniß, daß Christi Reich nicht werde ein irdisch Reich sein, sondern bestehen in Kraft des Worts und der Sakramente, nicht in ledernen, güldenen oder silbernen Gurten, sondern in Gurten der Gerechtigkeit und des Glaubens". Cramer.

48. Zu Kap. 11, 4 (רָשָׁע). „Der Antichrist heißt mit besonderem Nachdruck der Gottlose, weil alle Kraft der Gottlosigkeit, welche sich jemals bei den Verfolgern der Wahrheit befunden hat, in ihm wird zusammengehäufet sein. Diesen zu tödten sei der Anfang gemacht durch die Reformation, aber wie Offenb. 24, 8 ein doppelter Fall Babels gemeldet wird, also sei der völlige Fall noch zu erwarten (Offenb. 18 und 19)". Starke.

49. Zu Kap. 11, 6 ff. Hieronymus schreibt die realistische Deutung dieser Worte den Judaeis et judaizantibus zu und sagt: „Quodsi responderint, pro beatitudine temporum haec futura, ut absque cujusquam noxa homines bonis omnibus perfruantur, audiant a nobis, nihil esse bonum nisi virtutem, et nihil malum nisi vitium". Die spiritualistische Deutung ist denn auch in der christlichen Kirche herrschend geblieben, während die Juden die Nichterfüllung der Weißagung im buchstäblichen Sinne als Instanz gegen den christlichen Glauben an die Messianität Jesu gebrauchen. „Die verstockten Juden sind nur zu verspotten, wenn sie aus diesen Worten einen Einwurf machen wollen, als wäre der Messias noch nicht kommen, sintemal man noch nicht vermerket habe, daß alle wilden Thiere zahm gemacht wären. Aber daß hier nicht von wilden Thieren, sondern von wilden Leuten, die bekehret werden sollen, geredet wird, erscheinet fein aus diesem Propheten selbst: Kap. 65, 25. Denn da spricht der Prophet: ehe sie rufen, will ich antworten, wenn sie noch reden, will ich hören; Wolf und Lamm sollen weiden zugleich 2c. Daraus zu ersehen, daß er von solchen Lämmern und Wölfen redet, die Gott anrufen werden. Das sind ja Menschen! Und wenn Hosea auch so redet (Kap. 2, 18): ich will zur selbigen Zeit ihnen ein Bund machen mit den Thieren auf dem Felde, mit den Vögeln unter dem Himmel und mit Gewürm auf Erden, setzet er stracks hinzu: ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit, daher sich der Heilige Geist genugsam erkläret, wie er dies geistlicher Weise will verstanden haben". Cramer. Man wird hierauf erwidern müssen, daß nach des Propheten Meinung der Messias nicht blos ein geistiger und geistlicher Reformator der Menschheit, sondern der Urheber einer neuen Naturordnung, einer neuen Kreatur (Röm. 8, 19—23; 2 Kor. 5, 17) sein wird. Er wird eine neue Welt herstellen, in welcher der Faktor der Sünde nicht mehr vorhanden sein wird. Vielmehr wird heiliges, göttliches Leben ganz allein die gesammte Natur durchdringen. Daß sich dann des Propheten Weißagung der Sache nach erfüllen wird, glaube ich gewiß. Daß sie sich den Worten nach erfülle, ist nicht nothwendig. Denn die Worte sind nur die Farben, welche der Prophet zur Herstellung seines Zukunftsbildes aus der Gegenwart entlehnte. — Die Stellen aus den orientalischen und klassischen Dichtern, welche in ähnlichen Bildern das goldene Zeitalter schildern, findet man bei Rosenmüller zu Kap. 11, 6. Ich füge hinzu aus Firdusi's Heldensagen (übers. von A. Fr. v. Schack, Berlin 1865) die Stelle im 9. Kapitel des ersten Gesangs, wo es von der Zeit des Minutschehr heißt:

»Der Erde war ein neuer Tag beschieden,
Der Wolf gesellte sich dem Lamm in Frieden«.

Und aus Kap. 14 des dritten Gesangs die auf dieselbe Zeit bezüglichen Worte:

»Dein Reich in Lieb' und Glaubensreinheit lenkst du,
An Einer Tränke Wölf' und Lämmer tränkst du«.

50. Zu Kap. 11, 9. „Zeugniß von dem allgemeinen Beruf der Heiden, darin das Evangelium die ganzen Welt wie eine heilige Sündflut überschwemmen wird. Denn der Herr sitzet, eine Sündflut anzurichten". Cramer.

51. Zu Kap. 11, 10 ff. Wenn der Prophet V. 10 die Heiden ehrt, indem er sagt, daß sie vor Israel zu Christo kommen werden, so darf man ihm um so eher glauben, wenn er V. 11 ff. versichert, daß der Rückkehr aus dem ersten, dem egyptischen, Exile eine Rückkehr aus dem zweiten, dem assyrischen, Exile (dies Wort im weiteren jesajanischen Sinne genommen) folgen werde. Daß aber die Rückkehr, welche unter Serubabel und Esra geschah, nur ein unvollkommener Anfang jener verheißenen Rückkehr war, liegt am Tage. Denn nach u. St. kann diese zweite Rückkehr erst erfolgen, wenn der Messias erschienen ist. Ferner werden an derselben alle Israeliten, welche zum שְׁאָר יִשְׂרָאֵל gehören, in welchem Lande sie auch wohnen mögen, Theil nehmen. Es wird also eine allgemeine, nicht blos eine partielle Rückkehr sein. Wenn nun der Prophet auch diese Rückkehr mit den Farben der Gegenwart malt (V. 13 ff.), so ist das kein Grund, die wesentliche Realität der Sache zu bezweifeln. Israel wird in der Gemeinde des Neuen Bundes gewiß nicht unter= sondern aufgehen. Wenn aber das Volk unter den Völkern wieder als Ganzes kenntlich dastehen wird, wenngleich nicht mehr als feindseliger Gegensatz, sondern in brüderlicher Harmonie, warum sollte denn nicht auch das Land eine ähnliche Stellung einnehmen unter den Ländern? Es wird aber weder das Volk seine Stellung unter den Völkern, noch das Land seine Stellung unter den Ländern einnehmen können, wenn sie nicht beide werden

vereinigt sein: das Volk Israel im Lande seiner Väter.

52. Zu Kap. 11. „Es möge hier mit einem Worte noch erinnert sein an die ältere sogenannte geistliche Auslegung. Da hat man V. 1—5 verstanden vom Lehramt Christi, das er in den Tagen seines Fleisches geübt, sodann vom Sturz des römischen Reichs und des Antichrist, welchen man im Papste wiederfand. Aber der gründlichste jener alten Ausleger muß bei V. 4 bekennen, daß der Antichrist doch noch nicht genug gestürzt sei und noch mehr gestürzt werden müsse. Steht die Sache aber so, so ist diese Auslegung sicher falsch, denn V. 4 beschreibt nicht ein allmähliches sondern ein mit einem Male vollendetes Gericht. Antichriste sind viele gewesen, auch unter den Päpsten, aber der rechte, wahre Antichrist, der 2 Thess. 2 beschrieben wird, der ist noch zu erwarten und somit auch die Erfüllung von V. 4 unseres Kapitels. Damit ist freilich auch bewiesen, daß der Friedensstand in der Thierwelt und die Rückkehr der Juden in ihr Heimatland noch zukünftige Dinge sind, denn sie sollen in jener Zeit geschehen, wenn die antichristische Welt und ihr Haupt von Christo gerichtet sein wird. Dann ist aber das Zusammenwohnen zahmer und wilder Thiere auch nicht das Eingehen der bisher der Kirche feindlichen Heiden in die Kirche, und die Rückkehr der Juden ist nicht die Bekehrung eines kleinen Theiles von Israel, die am Pfingsten und hernach erfolgte. Dabei sind ja auch die Wunder und Zeichen nicht geschehen, welche V. 15 und 16 enthalten sind. Wir sehen gerade hier, wie man dem Wort Gewalt anthun muß, will man es nicht nehmen, wie es steht. Nehmen wir es aber so, wie wir gethan, so gehört das ganze Kapitel in die Hoffnungslehre der Heil. Schrift und bildet ein wichtiges Glied derselben. Der Herr schafft seiner Gemeinde Recht und Raum. Er stürzt das Weltreich samt dem Antichrist. Er schafft aus dem Reste Israels eine geisterfüllte Gemeinde von Gläubigen, der er in sonderlicher Weise nahe ist, und läßt von ihr seine Erkenntniß in alle Welt ausgehen. Er schafft Friede in der ruhelosen Kreatur und zeigt uns hier im voraus, was wir von der neuen Erde noch herrlicher erwarten dürfen. Er stellt der Welt eine Gemeinde dar, die in sich geeint, unangefochten von der Nachbarschaft, unter Gottes gewaltigem Schutze steht. Alle diese Thatsachen sind Glieder einer Hoffnungskette, die unserm Herzen theuer und werth sein müssen. Das Licht dieser Zukunft erhellt das Dunkel der Gegenwart; der Trost jener Tage macht die Herzen frisch". Weber, der Prophet Jesaja, 1875.

53. Zu Kap. 12, 1. „Wer Gott stille gehalten und den großen König seiner Seele in dem Menschensohn aus Isai's Stamm gefunden hat, der stimmt in den Lobgesang ein, wie ihn der heilige Geist zu allen Zeiten und Orten aus den Kindern Gottes gesungen hat als den ewigen Kirchengesang der Erlösten. Sie danken Gott, daß sein Zorn vorüber ist und sein Trost empfunden wird im Herzen. Hat man aber die Tröstungen Gottes im Herzen, da haßt man nicht den Zorn Gottes und sucht die Lehre vom Zorn Gottes nicht zu bestreiten, sondern man gibt demselben völlig Recht und sieht ein, daß er uns auch sehr nütze sein müßte. Denn was man in dieser Zeit und Welt überhaupt vom Zorne Gottes erfahren kann, ist nicht viel. Gott muß der Sünde ewig zürnen. Aber er löst uns von der Sünde, indem er uns um seines Sohnes ewiger Sühne willen zuerst die Schuld vergibt und den Sündenschaden täglich je mehr und mehr von uns ablöst. Solches Ablösen ist für unser krankes Fleisch schmerzhaft, weil es ganz mit Sünden getränkt und umgeben ist wie mit einer Haut. Gott vollbringt es durch Trübsal, durch Führen und Gürten gegen unsern Fleischeswillen. Da müssen wir uns ganz geben lernen, und so empfangen wir für geopfertes Fleisch den Geist und für uns selbst Gott den Herrn wieder. Wahrlich ein guter Tausch!" Diedrich.

54. Zu Kap. 12, 3. „Das Evangelium ist der Heilbrunn, daraus wir nehmen den heiligen Geist und rechten, wahren Trost, welchen uns Christus gibt, und quillet ins ewige Leben (Joh. 4, 14)". Cramer. „Die Gnadenmittel sind wie ein lieblicher Gesundbrunnen, der unabläßig Kraft und Freude quillt. Schöpfe nur und zwar nicht von dem, was von Muthwilligen auf der Erde neben dem Borne verschüttet und verunreinigt ist, sondern aus dem Grunde des Quells". Diedrich.

55. Zu Kap. 12, 4 f. „Nicht werden das die Werke sein des Neuen Testamentes: Opfern und Schlachten, oder nach Jerusalem oder zum heiligen Grabe daselbst wallfahrten, sondern Gott loben und danken, Predigen und Predigthören, mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen. Denn unsern Gott loben, das ist ein köstlich Ding, solch Lob ist lieblich und schön (Ps. 147, 1)". Cramer.

56. Zu Kap. 12, 6. „Willst du den Herrn bei dir groß sein lassen, so mußt du zuvor dir selber klein sein. Die Weltmenschen sind sich selber groß, ja alles. Ihr Essen und Trinken, ihr Scheinen, Denken, Reden und Gefallen ist ihnen alles und Gott ist ihnen wie nichts. Denn höchstens wollen sie ihn haben, daß er ihrem Fleische auch noch diene und ihnen gutes Gemach gebe; sie wollen ihn aber darüber nicht den Heiligen sein und bleiben lassen. Weil sie bleiben wollen was sie sind, soll Gott aufhören zu sein was Er ist. Wie sollte das möglich sein? Werden wir uns mit all' dem Unsern aber ganz klein und wie nichts, dann wird uns Gott groß und alles, und so sind wir selig in ihm und feiern den rechten Advent". Diedrich.

57. Zu Kap. 12. „Mit diesem Liede schließen die prophetischen Reden von Immanuel. Durch welches Dunkel der Geschichte mußten wir gehen, bis wir zum hellen Licht des Reiches Christi kamen. Was muß von Israel und der Völkerwelt doch alles ins Feuer des Gerichtes gehen, ehe in Israel die Sonne aufgeht und die ganze Völkerwelt erleuchtet! Es ist derselbe Gang, den jeder Christ zu gehen hat. Durchs Feuer hindurch werden wir selig. Es muß viel verbrannt werden an uns, bis wir zum vollen Licht der

Erkenntniß Gottes und seines Sohnes dringen, bis wir ganz eins mit ihm, ganz froh und fröhlich in ihm geworden sind. Israel ist erzogen worden und wird noch erzogen für die Herrlichkeit, und wir auch. O daß auch unser Ende ein solches Psalmlied wäre wie dieser Psalm!“ Weber, der Pr. Jes., 1875.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 7, 1—9. Zwei Starke wieder einen Schwachen. Große Noth, große Angst. Aber das Volk Gottes hat einen noch Stärkeren auf seiner Seite. Derselbe verbietet den Seinen, sich zu fürchten. Er spottet der Feinde. Er erklärt, ihr Rathschlag soll zu nichte werden. So er spricht, so geschieht es nicht; so er gebeut, so besteht es nicht. Er kann gar schnell dem Goliat das Maul stopfen und ihm das Haupt vor die Füße legen. Aber eins ist Noth: der Glaube. Wo kein Glaube, kein Schauen der Herrlichkeit Gottes. Wer glaubt, ist stark wie Gott. Wer nicht glaubt, ist nichts als eine schwache und hinfällige Kreatur. — Der Herr unser Hort. 1) Gegen alle Noth. 2) Durch die Kraft seiner Allmacht. 3) Unter der Bedingung des Glaubens. 4) Uns getrost und freudig zu machen.

2. Zu Kap. 7, 11—14. „Daß wir in Immanuel, dem Sohn der Jungfrau, eine gewisse Bürgschaft göttlicher Hülfe in allen Trübsalen besitzen. 1) In wiefern, 2) Unter welchen Bedingungen haben wir in Immanuel einer solchen Bürgschaft uns zu getrösten?“ Gaupp, Prof. in Breslau, Homiletik, I. Bd., S. 509. — Immanuel ist Gott bei uns, Gott mit uns, Gott in uns. Er ist das Wahrzeichen der neutestamentlichen Gottesidee. Der Gott des Alten Bundes steht den Menschen in weiter Ferne. Israel darf ihm nicht nahe kommen (2 Mos. 19, 12). Immanuel ist Menschensohn, von unserm Fleisch und Blut, und doch zugleich Gott. Achas wollte kein Zeichen erbitten, angeblich um den Herrn nicht zu versuchen. In der That wollte er mit dem Herrn überhaupt nichts zu schaffen haben. Dieser heilige und gerechte Gott war ihm lästig. Er wollte sein Joch abschütteln. Denn unter ihm kann man nicht leben wie man will. Man kann dem Fleisch nicht den Zügel schießen lassen, man muß es bekämpfen. Achas wußte sich einen bequemeren Herrndienst: er wollte Assur dienen und seinen Götzen. Davon hoffte er den doppelten Vortheil, leben zu können wie ihm beliebte, und mächtigen Schutz zu finden gegen seine Feinde. So wurde Immanuel verschmäht, schon ehe er da war. Man wollte seinen Gott nicht, darum wollte man ihn nicht. Er ist ein Zeichen, dem widersprochen wird, ehe er und nachdem er erschienen ist (Luk. 2, 34). Er ist zugleich ein Strafzeichen und ein Trostzeichen. Ein Strafzeichen, insofern seine Erscheinung ein Schrecken ist für die, welche von Gott nichts wissen wollen. Man denke an den Schrecken des Herodes und seine Mordgedanken, als er gefragt wurde: wo ist der neugeborene König der Juden? — Aber er ist auch ein Trostzeichen. Ist Gott mit uns, wer mag wider uns sein (Röm. 8, 31)? Mit Gott wollen wir Thaten thun (Ps. 60, 14). Mit dem Herrn kann ich Kriegsvolk zerschmeißen und mit meinem Gott über die Mauer springen (Ps. 18, 30). Aber wer mit Gott die äußeren Feinde besiegen will, der muß vorher die inneren Feinde mit Gott besiegt haben. Immanuel muß nicht nur bedeuten: Gottes Kraft mit uns, sondern auch Gottes Furcht in uns. — Ueber die Frage: ob ein Christ könne von Gott ein Zeichen fordern, vgl. Joh. Bened. Carpzov (Sohn) evangelische Fragen und Unterricht (sog. Frag-Postill), Leipzig 1700, II, S. 694 ff. — Paul Friedr. Sperling, Nicodemus quaerens et Jesus respondens i. e. erbauliche Fragen aus den jährlichen Evangelien, Leipzig 1700, I, S. 823 ff.

3. Zu Kap. 8, 1—8. Auf dem Markte zu Jerusalem oder im Vorhof des Tempels trat eines Tags der Prophet Jesaja auf und entfaltete vor den Augen des Volkes eine große Buchrolle, auf welcher mit großen, weithin lesbaren Buchstaben die Worte standen: Raubebald, Eilebeute. Gleichzeitig verkündigte er zweien treuen Zeugen, daß ihm ein Sohn werde geboren werden. Dies geschah wirklich, und der Knabe erhielt auf Jehova's Befehl den Namen „Raubebald, Eilebeute“. Darauf verkündete der Prophet die Bedeutung dieses Namens: Die Beute von Damask und Samaria wird binnen kurzem vor dem König von Assyrien getragen werden. Daß dies wirklich geschehen werde, war dadurch verbürgt, daß die Weißagung von des Knaben Geburt und Namen eingetroffen war. Aber der König von Assyrien war eine drohende Wetterwolke nicht nur für Syrien und Ephraim, sondern auch für Juda. Zu wem flüchtet Juda in solcher Gefahr? Zu wem anders als zu seinem Herrn, dem Immanuel, wenngleich dessen äußere Erscheinung geringe ist wie die des Wassers Siloah. Lassen wir weg was nur für Zeit und Ort der Entstehung unseres prophetischen Wortes paßte und wenden wir nur die großen Grundgedanken auf unsere Zeit an, so bietet sich uns als Gegenstand der Betrachtung dar: Ein Warnungsruf des Propheten: Merket auf die Zeichen der Zeit und sehet euch vor! 1) Welches sind die Zeichen der Zeit? 2) Wie sehen wir uns vor? Ad 1) Wie ein großer Brief liegt die Geschichte nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor uns ausgebreitet. Auf diesem großen Brief lesen wir mit großen Buchstaben geschrieben: Raubebald, Eilebeute. Die Buchstaben sind so deutlich, daß sie jeder lesen kann, der überhaupt zu lesen, d. h. die Zeichen der Zeit zu deuten versteht. Der Sinn der Worte ist, daß die Weltmacht, deren Repräsentant Assur ist, in ihren mannigfachen Formen (Sozial-Demokratie, Jesuitismus, religiöser Unglaube, politische Eroberungssucht) weithin alles überflutend, die Reiche dieser Welt unter sich zu bringen und deren Beute sich anzueignen sucht. — Ad 2) Hiegegen sollen wir uns wohl vorsehen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß wir unsere Zuflucht zu Immanuel nehmen, d. h. zu Jesu Christo, der Sohn Davids und Gottessohn zugleich, und dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Derselbe ist zwar noch nicht in seiner Macht und Herrlichkeit offenbar geworden, er verharrt noch immer in der Gestalt der Niedrigkeit, in welcher das mit der Siloah-Quelle verglichene davidische Königreich zur Zeit Jesaja's inmitten der andern irdischen Reiche dastand. Aber er ist eben doch Gott, und unser Land d. h. unsere Kirche ist sein Land, seine Kirche. Deshalb ist er mit uns. Ist aber Gott mit uns, wer sollte wider uns sein?

4. Zu Kap. 8, 9—15. Hie ist Immanuel! Daraus folgt: 1) Der Rath der Feinde wird nicht bestehen und ihre Verbindung ist nicht zu fürchten;

2) der Herr Zebaot allein ist zu fürchten; denn in ihm haben wir a) einen Stein des Anstoßens für die, welche nicht an ihn glauben, b) eine sichere Zuflucht für die Gläubigen.

5. Zu Kap. 8, 16—22. Wir haben hier höchstwahrscheinlich das geistliche Testament des Propheten Jesaja an seine Jünger vor uns. Dasselbe gilt für die Jünger des Herrn überhaupt und zu allen Zeiten. Wir können demnach daraus lernen, wornach die Jünger des Herrn zu allen Zeiten sich zu achten haben. 1) Sie haben Gesetz und Zeugniß in ihren Herzen zu verwahren als den einzigen sicheren Leitstern in den Zeiten der Noth und des Abfalls. 2) Sie haben unverrückt auf den Herrn zu hoffen. 3) Sie haben den heiligen Männern Gottes nachzufolgen, welche uns Vorbilder des Glaubens gewesen sind. 4) Sie haben sich zu hüten vor aller Verführung zu abergläubischen und abgöttischen Irrlehren.

6. Zu Kap. 8, 18. „Von der wahrhaftigen Liebe zu unsern Angehörigen nach dem Exempel Jesu. 1) Der Liebessinn Jesu gegen die Seinigen. 2) Wie derselbe uns ein Muster sei, auch die Unsrigen in einen ähnlichen Liebes- und Glaubens-Sinn hineinzufassen". Buß- und Schul-Predigt von Hartmann (Cas. u. Pass. Predigten, herausg. von Ehmann, Bd. IV, S. 236).

7. Zu Kap. 9, 2—7. Weihnachtspredigt. Wir vernehmen heute die Stimme des Engels: Euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr, in der Stadt Davids. Und das habt zum Zeichen: ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Folgen wir der Weisung des Engels! Gehen wir hin zur Krippe! Das Kind, welches wir da finden, muß dasselbe sein, von welchem Jesaja in u. T. spricht. Denn es ist Christus, der Herr, in der Stadt und aus dem Stamme Davids, welcher Freude und Friede der Welt bringen wird. Und ist das Kind, wovon Jesaja redet, nicht auch ein Herr, entsprossen aus dem Geschlechte Davids, und bestimmt, ein Reich des Friedens und der Freude aufzurichten? Oder gibt es in der Weltgeschichte zwei solche Kinder? Wir können aber aus Jesaja Näheres über dieses Kind erfahren. Wir lernen aus u. T. kennen:

1) Des Kindes Namen und aus diesem sein Wesen (V. 6).
2) Das Werk, welches es auszurichten hat (V. 6 und 7).
3) Wem das Kind gegeben wird (V. 6 — uns — V. 2).
4) Welches die Frucht seines Werkes sein wird (V. 7. 3—5).

„Was wir an der Herrschaft, die auf der Schulter des gebenedeiten Kindes und Sohnes liegt, haben. Wir haben 1) das Licht in der Finsterniß, 2) die Freude im Leid, 3) die Freiheit aus Knechtschaft, 4) den Frieden nach dem Streite". A. F. Huhn, Pastor in Reval, Sammelt die übrigen Brocken, 18 Predigten, Leipzig 1873, S. 33. — „Wie der helle Schein des Evangeliums das Leben der Blinden erklärt". Festansprache über Jes. 9, 2 von Pastor E. Quandt im Haag bei der Jahresfeier eines Blindenvereins, in Leonhardi und Zimmermann Pastoralblätter für Homiletik. Februar 1874.

8. Zu Kap. 9, 6. „In dieser Beschreibung fängt der Prophet erst niedrig an von der Menschheit Christi: ein Kind ist uns geboren, — steigt aber bald höher zu seiner Gottheit: ein Sohn ist uns gegeben, — gleich als wollte er die Engel auf der Leiter Jakobs imitiren (1 Mos. 28, 12), welche auch von unten an hinaufstiegen. So macht's auch Paulus Röm. 1, 3. 4; 9, 5. Nach diesem Muster müssen wir auch von dieser Seite den Anfang machen in der Erkenntniß Christi. Weil uns der Glanz seiner Gottheit blendet und unsern Augen unerträglich ist, so müssen wir ihn erst als einen wahren Menschen erkennen lernen.... Darauf dringet auch Lutherus (Jen. germ. Tom. V, Fol. 480): Denselben Sohn der Jungfrauen, der an ihren Brüsten liegt und sauget, der zu Bethlehem geboren ist, den lerne zuerst wohl erkennen. Dann wird der Text von ihm selbst auch fließen und schließen, daß dieser Sohn auch vor der Welt geboren sei". Joh. Jak. Rambach, Betrachtungen über das Ev. Esajae von der Geburt Christi, 9, 6. Halle 1724. S. 20 ff.

9. Zu Kap. 9, 6. „In der Anwendung dieser Worte kommt nun alles an auf die Worte „uns geboren, uns gegeben". Die Engel sind hierin weit nicht so glücklich als wir. Sie sagen nicht: Uns ist heute der Heiland geboren, sondern Euch. So lange wir auch Christum nicht als unser betrachten, so lange werden wir wenig Freude über ihn haben. Aber wenn wir ihn als unsere Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung erkennen, als ein Geschenk, das der himmlische Vater uns bestimmt hat, so werden wir ja denselben im demüthigen Glauben uns zueignen und Possession von ihm und allen seinen erworbenen Heilsgütern nehmen. Denn Geben und Nehmen gehört zusammen. Der Sohn ist uns gegeben; wir müssen ihn im Glauben annehmen". J. J. Rambach a. a. O. S. 28. „Wär' uns dieses Kind nicht geboren und dieser Sohn nicht gegeben, so wären freilich alle Kinder verloren gangen und hätten wir nichts Gutes von Gott erwarten können. In solchem Fall möchte es wohl heißen: Soll's denn erlogen sein, daß Gott seinen Sohn uns gegeben hat, so sei der Teufel an meiner Statt ein Mensch, oder eine seiner Kreaturen (Luther, Brief an Melanchthon, Jen. germ. Tom. V, Fol. 42 a)". Rambach a. a. O., S. 30.

10. Zu Kap. 9, 6 (deß Herrschaft ist auf seiner Schulter). „Es wird weiter angezeigt, wie Christus auch darinnen unterschieden sei von weltlichen Königen, daß dieselben der Last der Regierung sich entziehen und solche auf die Schulter ihrer geheimbden Staats- und Regierungs-Räthe legen. Er aber pflegt seine Herrschaft keinem andern aufzubürden, er braucht keinen Premier-Minister und Statthalter, der ihm die Regierungslast tragen helfe, sondern er trägt alles selbst mit dem Worte seiner Kraft als der, dem alle Dinge übergeben sind von seinem Vater. Daher spricht er zu dem Hause Jakob (Kap. 46, 3 f.): Höret mir zu, die ihr auf meine Schultern gelegt seid von eurer Mutter Leibe an. Ich will euch tragen bis ins Alter. Ich will's thun, ich will heben und tragen und erretten, — da hingegen die Heiden ihre Götter tragen und heben müssen (Kap. 46, 1. 7)". Rambach a. a. O., S. 41. — „O welch' ein Atlas muß diese Schulter sein, die eine solche unumschränkte Herrschaft tragen kann! Wenn alle Kaiser und Könige auf Erden sich zusammenstellten und ihre Schultern dieser Last unterlegen wollten, sie würden darunter zerknirscht, zerquetscht und in

die Erde hinuntergedrückt werden. Da Moses nur die Regierung des israelitischen Volkes allein verwalten sollte, so klagt er (4 Mos. 11, 11): Warum finde ich nicht Gnade vor deinen Augen, daß du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legest? (V. 14). Ich vermag das Volk nicht allein zu ertragen, denn es ist mir zu schwer. Diese Schultern aber, welche die Herrschaft der ganzen Welt tragen, stehen steif und unbewegt und sind ihrer Last gewachsen. Denn wie der Mann ist, so ist auch seine Kraft. Er darf nicht erst überlegen, quid ferant humeri, quid ferre recusent. Denn es sind Schultern des Sohnes Gottes, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden". Rambach a. a. O., S. 43.

11. Zu Kap. 9, 6 (Wunderbar). „Der Sohn Gottes wird ein Menschensohn, der große Jehova ein kleiner Säugling. Der Schöpfer der Welt liegt verschlossen unter dem Herzen einer Jungfrau. Der Allmächtige wird in Windeln gewickelt. Der Allwissende nimmt zu an Weisheit. Der Sohn ist älter und größer denn die Mutter. Die Mutter ist eine Tochter ihres Sohnes. Kurz, seine ganze Person ist ein wahres Paradoxon, ein großes Geheimniß (1 Tim. 3, 16), ein ewiges Objekt der Verwunderung, der Liebe, des Lobes und der Anbetung beides in der streitenden und triumphirenden Kirche". Rambach a. a. O., S. 58.

12. Zu Kap. 9, 6 (Rath). „Er weiß Mittel, die allerwiderwärtigsten Willen der Menschen in eine solche Harmonie zu bringen, daß sie seinen hohen Willen und den Rathschlag seines Herzens ausführen müssen. Da sich also Weisheit, Allwissenheit und Allmacht bei ihm befindet, wer wollte den geringsten Zweifel tragen, daß er alle diejenigen Qualitäten besitze, die zur Tüchtigkeit eines vollkommenen Rathgebers gehören?" Rambach a. a. O., S. 70.

13. Zu Kap. 9, 6 (Kraft, Held). „Erstens muß man sich seines ersten Namens erinnern: er heißt Wunderbar. Dieser Name hat seinen Einfluß in alle folgenden. „„Es ist alles wunderlich, was an diesem Könige ist: wunderlich rathet und tröstet er, wunderlich hilft er gewinnen und siegen, alles im Leiden und Unkraft (Luther, Jen. germ. Tom. III, Fol. 184, b)"". Er braucht die Schwachheit zu einem Mittel, sich alle Dinge zu unterwerfen. Ein elender Rohrstab, eine Krone von Dornen und ein infames Kreuz sind die Waffen dieses allmächtigen Gottes, damit er so große Dinge ausrichtet. Zweitens ist er auch im Tode ein Held und Ueberwinder gewesen, indem er eben durch den Tod die Macht genommen dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel (Hebr. 2, 14); indem er wie Simson seine Feinde mit sich begraben, ja dem Tode selbst ein Gift und der Höllen eine Pest worden (Hos. 13, 14), und sein freiwillig niedergelegtes Leben gloriöser wiedergenommen, welches ihm keiner der größten Helden jemals nachthun können". Rambach a. a. O., S. 92.

14. Zu Kap. 9, 6 (Ewig-Vater). „O wie gut haben es diejenigen, die zu diesem Erwerber der Ewigkeit mit Wahrheit sagen können: Abba du lieber Vater! Die in seiner Familie aus- und eingehen und Leben und volle Genüge darin finden. Gesetzt, daß sie auch von Vater und Mutter verlassen wären, daß sie als arme Waisen, die ihrer Eltern beraubt sind, leben müßten, so haben sie doch an Jesu Christo einen Vater der Ewigkeit, der ihnen niemals abstirbt, der ewige Treue und Liebe an ihnen beweisen wird, der gesagt hat (Joh. 14, 18): Ich will euch nicht Waisen lassen. Wie kann es ihnen fehlen an irgend einem Gut, da sie den zum Vater anrufen, der über alle Schätze Gottes und über alle seine Vorrathskammern zum Verwalter bestellt ist. Da er ihnen eine Ewigkeit voller Glanz und Freude zubereitet hat, wie sollt er ihnen nicht die Nothdurft dieses Lebens reichen wollen? Dies ist nur das geringste Theil von seinem väterlichen Regiment. Von einem Vater der Ewigkeit hat man noch etwas Vortrefflicheres zu erwarten, davon sie hier den Vorschmack, dort aber den völligen Genuß, dazu ihnen der Tod den Weg bahnen wird, erlangen werden. Und o wie fröhlich werden sie sterben können, da der Vater der Ewigkeit auf ihre Seele wartete". Rambach a. a. O., S. 106.

15. Zu Kap. 9, 6 (Friedefürst). „O wie selig sind diejenigen, die unter dem Scepter dieses Friedefürsten leben, in deren Geiste Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Die können ruhig sein, wenn die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer fielen. Werden sie zuweilen durch das Andenken ihrer vorigen Sünden verunruhigt und will der Zorn wieder in ihnen aufwachen, so wird ihnen ihr König Friede schaffen, Friede wird er ihnen dennoch schaffen (Jes. 27, 5). Sie sollen nur dem Friedensgeiste Jesu Christi Raum lassen und auf sein Gebet merken und sich von ihm regieren lassen, so wird ihr Friede sein wie ein Wasserstrom und ihre Gerechtigkeit wie Meereswellen (Kap. 48, 18). Ja er wird sie endlich in Friede versammeln zu ihrem Volk und sie aus allem Kampf und Streit in die stille und ruhige Ewigkeit versetzen". Rambach a. a. O., S. 122.

16. Zu Kap. 9, 10. Diese Rede ist sehr verwerflich, wenn sie aus Hochmuth und stolzem Sinn hervorgeht. Aber sie ist erlaubt, wenn sie der Ausdruck einer in aller Demuth muthigen Gesinnung ist. Es leidet oft ein gutes Werk momentan großen Schaden. Es fällt ja kein Baum auf einen Hieb, und Rom ist nicht an einem Tage erbaut worden. Da gilt es denn oft, wenn das bisher Gebaute wieder zerstört zu unsern Füßen liegt, das Werk von neuem anzufangen und es besser und dauerhafter aufzuführen.

17. Zu Kap. 9, 13. Das ist eine schlimme Sache, wenn die Menschen durch die Noth nicht beten lernen, wenn sie durch die Züchtigung hindurch nicht die Liebe ihres Gottes fühlen, der sie zu sich zurückführen möchte (Jer. 3, 22 ff.).

18. Zu Kap. 9, 14—16. Es ist schlimm, wenn ein menschliches Gemeinwesen zwei Köpfe hat: einen berechtigten und einen unberechtigten. Da muß denn gemeiniglich der rechtmäßige Kopf dem unrechtmäßigen nachgeben und das Ende ist, daß sie beide abgehauen werden.

19. Zu Kap. 9, 20 f. Ermahnung zur Eintracht. Wir sind alle unter einander Glieder (Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12 ff.; Eph. 4, 16. 25). Wenn ein Glied wider das andere ist, so ist es, wie wenn einer das Fleisch seines eigenen Armes fräße. Eine Steigerung dieses Uebelstandes tritt ein, wenn zwei Glieder sich nur dazu vereinigen, um ein drittes zu bekämpfen. Wenn ein Reich mit ihm selbst uneins ist, kann es nicht bestehen (Matth. 12, 25).

20. Zu Kap. 10, 5—19. Wen der Herr zum Werkzeug erkoren hat, um seinen Willen nach irgend einer Seite hin zu vollziehen, der habe ein dreifaches

im Auge: 1) daß er seinen Auftrag vollziehe im Sinne dessen, der ihn gegeben hat; 2) daß er sich nicht rühme, das Werk aus eigener Kraft vollbracht zu haben; 3) daß er sich fürchte vor der Rache dessen, der seine eigenen Werkzeuge vernichten kann, wenn sie sich wider ihn erheben wollen.

21. Zu Kap. 10, 20 ff. Was das Volk Gottes auf Erden zu gewärtigen hat. 1) Strenge Züchtigung aber nicht Vernichtung. 2) Dereinstige Wendung zum Bessern für den übrig gebliebenen Rest und zwar a) innerlich Bekehrung zum Herrn, b) äußerlich Vernichtung der Feinde, Restitution des Volkes Gottes in die ihm bestimmte Ehre und Seligkeit.

22. Zu Kap. 11, 1—10. Prof. van Oosterzee in Manch. G. u. Ein Geist, XIII, 1, S. 156: „Laßt uns zuerst das prophetische Ideal, dann dessen Erfüllung und Verwirklichung, und drittens die Aufgabe aller derer betrachten, denen die Verwirklichung des Ideales bekannt geworden ist".

23. Zu Kap. 11, 1—16. Eine Pfingstbetrachtung. Laßt uns in diesen betrübten Zeiten einmal einen Blick thun in die ferne Zukunft, welche der Prophet uns eröffnet, damit wir uns stärken durch den Gedanken: Die Pforten der Hölle werden die Kirche Christi nicht überwältigen, und: es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Wer der Sieger über die Pforten der Hölle und der Schöpfer dieser Ruhe sein wird, wissen wir. Es ist der Herr durch seinen Geist. Wie der Herr selbst den Geist hat als die schöpferische Quelle aller Weisheit, Kraft und Herrlichkeit, so gibt er ihn seiner Kirche, damit er auch in ihr ein Gleiches bewirke. Darum sagt Hieronymus: „Ohne Christus kann niemand weise sein, noch verständig, noch Rath, noch stark, noch unterrichtet, noch fromm, noch voll der Furcht Gottes". Bis jetzt nun sehen wir nicht, daß der Geist Christi allgemein verbreitet sei und alles durchdringe und beherrsche. Aber es wird noch geschehen. Zuerst freilich muß die Wurzel des Bösen sich ganz entfaltet, ihren ganzen Inhalt dargelegt, aber eben dadurch sich ganz erschöpft und gerichtet haben. Dann wird die Zeit kommen, wo die Ruthe aus dem Stamme Isai als die allein lebenskräftige allein herrschen und alle Menschen unter den Schatten ihrer Zweige versammeln und mit ihrem Segen beglücken wird. In diesem herrlichen Zukunftsbilde unterscheiden wir 1) die Quelle, 2) die Wirkungen. 1. Die Quelle ist der siebenfache Geist Gottes. Der Geist des Herrn im allgemeinen ist gleichsam der Stamm, der alles trägt. Der Geist der Weisheit ist derselbe, sofern er die Erkenntniß Gottes und der ganzen Gottseligkeit lehrt. Der Verstand ist das Gerichte, welches aus dieser Weisheit entspringt, daß wir merken, was mit der Gottseligkeit streitet. Der Geist des Raths gehöret zum Kreuz und zur Zeit der Trübsal, daß er guten Rath gebe und tröste. Der Geist der Stärke gibt Sieg und führet die Rathschläge Gottes aus. Der Geist der Erkenntniß gehöret zum gemeinen Gebrauch des Umgangs mit den Brüdern (Luther), daß sich ein jeder nach demjenigen richte, mit welchem er umgeht, und also alle Aergernisse meide. Der Geist der Furcht aber ist mit dem Geist der Erkenntniß verbunden als Gegengewicht, denn das Wissen allein bläst auf (1 Kor. 8, 1). — 2. Wo nun der Geist des Herrn in dieser seiner siebenfältigen Gestalt die ganze Fülle seines Lebens ausgießt, da wird eine zweifache Wirkung nicht ausbleiben. Er wird a) die ganze Natur durchdringen, er wird auch aus der unpersönlichen Schöpfung alles das entfernen, was infolge des Sündenfalles in sie hineingekommen ist und sie ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet hat. Denn die Kreatur ist der Eitelkeit unterworfen ohne ihren Willen, wie der Apostel sagt Röm. 8, 20. Und sie fühlt diese ihre Knechtschaft. Daher das ängstliche Harren der Kreatur, denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich immerdar. Und dieses Sehnen ist kein vergebliches und hoffnungsloses. Denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 19. 21 f.). Der Geist wird aber auch b) eine herrliche Wirkung ausüben auf die Menschenwelt. Es wird α. die Heiden zu Christo bekehren. Sie werden dem Rufe folgen, wenn nun die Knechte des Herrn hinausgehen auf die Landstraßen und sie einladen zur Hochzeit des Königssohnes. Es wird aber dann β. auch Israel, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen sein wird (Röm. 10, 25), seinen Herrn und Heiland erkennen und gläubig sich ihm anschließen. Und diese Hingebung an den Herrn wird für Israel die weitere selige Frucht haben, daß die zerstreuten und durch Zwietracht getrennten Theile sich wieder zur Einheit und Einigkeit zusammenschließen und daß sie dann aus allen Orten ihrer Zerstreuung zurückgeführt werden in das Land ihrer Väter. Dann wird also die ganze Menschheit in einem Geiste Gott dienen und wird eine Heerde und ein Hirte sein (Joh. 10, 16).

24. Zu Kap. 12, 1—6. „V. 1. Er danket Gott, daß er seinen Zorn aufgehoben. Der Zorn aber ist nicht allein die Tödtung, sondern derjenige Zorn, welchen das Gesetz wirket, als das Schrecken des Todes und der Stachel des Todes. V. 2. Christus ist unser Heil aber auf keine andere Weise als durch Lobgesang. Es erstreckt sich aber dieses Heil oder Sieg wider das Gewissen, wider die Sünde, wider die Welt, wider die Sekten und wider den Satan. Denn man hat kein Heil vonnöthen als wider das Kreuz und die Uebel, daß man aus Vertrauen dieses Psalms sage: ob ich wohl gesündigt habe, so habe ich doch nicht gesündigt; ob ich wohl sterbe, so sterbe ich doch nicht. Aber ohne Erfahrung sind das alles leere Worte und man kann sie nicht verstehen. V. 3. Wenn das Wort gepredigt wird, alsdann erfolgt die Ausgießung des heiligen Geistes. Derohalben spricht er: Ihr werdet Wasser schöpfen, d. i. die Kraft und Wirkung und Trost des Heiligen Geistes, wie es Johannes am siebenten (V. 38) heißt: Wer an mich gläubet, wie die Schrift sagt, von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen. V. 4. Das ist von der Fortpflanzung des Evangelii zu verstehen. Dieses Wasser wird auch auf andere weit und breit fließen. Es werden auch andere des Opfers und Geistes Christi theilhaftig sein. V. 5. Das ist: er hat durch seine Auferstehung die Sünde, den Tod und den Satan herrlich überwunden. V. 6. Du hast Vergebung der Sünden, Friede, den Heiligen Geist. Derowegen jauchze und opfere Gott das Opfer des Lobes. Dies sei dein Gottesdienst, dies sei dein Opfer, daß du fürs erste diese Wohlthaten annehmest, hernach fröhlich dafür dankest, dieselben rühmest und gutes Muthes seiest". Luther.

25. Zu Kap. 12, 2—6 (Adventspredigt). „Siehe Gott ist mein Heil. Dieser Freudenruf sei unsre Vorfeier für das bevorstehende Christfest. 1) Wir bekennen damit, daß in Christo unser Heil erschien (V. 2). 2) Wir gestehen damit, daß wir ihm alle Heilsgüter verdanken (V. 3). 3) Wir erkennen damit an, daß es unsere Pflicht sei, Gottes Thaten dankbar zu verkündigen (V. 4 u. 5). 4) Wir bereiten uns damit vor, mit den Bürgern Zions den Heiligen Israels würdig in unserer Mitte zu empfangen (V. 6)". Edwin Bauer in Manch. Gaben u. Ein Geist, Jahrg. III, S. 53.

Zweite Unterabtheilung.

Die Weißagungen wider fremde Völker.

Kap. 24 bis 27.

A. Die Reden wider einzelne Völker.

Kap. 13 bis 23.

Da das Volk Gottes nicht insularisch abgeschieden in der Geschichte dasteht, sondern als integrirender Theil der Menschheit auch mitzuwirken hat am großen Gewebe der Menschheitsgeschichte, so muß der Prophet des Herrn seine Blicke nothwendig auch auf die Völkerwelt richten und als Historiograph der Zukunft deren Beziehungen zum Reiche Gottes, seien es feindliche oder freundliche, darlegen. Zwar hat der Prophet auch in denjenigen Weißagungen, welche die Theokratie im ganzen oder einzelne theokratische Verhältnisse oder Personen zum Gegenstande haben, stets auch die Beziehungen derselben zu auswärtigen Völkern in das Licht des Wortes Gottes zu stellen. Aber er ist doch oft auch in dem Falle, irgend ein heidnisches Volk direkt und in erster Linie zum Gegenstand einer Weißagung machen zu müssen. Auch Jesaja ist in diesem Falle, und seine in diese Kategorie gehörigen Weißagungen finden wir nun hier zusammengestellt. Schon Amos stellt seine Aussprüche gegen die fremden Völker zusammen (Kap. 1). Aber diese Zusammenstellung ist so in den Plan seines Werkes verflochten, daß er, wie ein Adler seine Beute zuerst umkreist und dann auf sie hinabstößt, zuerst die um das heilige Land her wohnenden Völker durchstreift, um dann auf das in der Mitte wohnende Hauptvolk, Israel, sich niederzulassen. Jesaja hat die selbständigen Weißagungen gegen fremde Völker in einen weniger engen Verband mit seinen auf die Theokratie unmittelbar bezüglichen Aussprüchen gebracht, indem er sie als besonderes סֵפֶר seinem Buche einverleibte. Schon Zephanja hat sich materiell und formell, nur, was letzteres betrifft, bei der Kleinheit seines Buches in weniger markirter Weise an Jesaja angeschlossen (Kap. 2). Aber Jeremia (Kap. 46—51) und Ezechiel (Kap. 25—32) haben ganz wie Jesaja eigene selbständige Abtheilungen ihrer Bücher den Aussprüchen wider die fremden Völker gewidmet. Die Reihenfolge, in welcher Jesaja seine Weißagungen gegen die Heidenvölker gibt, ist keine willkürliche. Sie gliedert sich in vier Unterabtheilungen. Voran steht in Kap. 13 und 14 eine Weißagung gegen Babel. Dieselbe steht hier aus einem doppelten Grunde: 1) weil sie mit einer allgemeinen Betrachtung über den Tag Jehova's beginnt, welche offenbar als Grundlegung für alle folgenden Gerichtsverkündigungen gelten soll; 2) weil Jesaja, nachdem er das Gottesgericht über Assur unter den Mauern Jerusalems erlebt hat, wohl weiß, daß nicht in Assur, sondern in Babel die Weltmacht gipfelt und daß nicht Assur, sondern Babel das Gericht Gottes am Centrum der Theokratie vollziehen soll. — Es ist aber ganz natürlich, daß Assur in der Reihe der Völker, gegen welche der Prophet direkte Aussprüche richtet, nicht unvertreten sein darf. Es darf dies umsoweniger der Fall sein, als die folgenden Aussprüche sämmtlich das Verhältniß der betreffenden Völker zu Assur zum Gegenstande haben. Denn alles, was der Prophet von Kap. 14, 28—20, 6 und dann wieder in den Kapp. 21 (von V. 11 an), 22 und 23 zu sagen hat, steht in einer mehr oder weniger nahen Beziehung zu der großen assyrischen Sturmflut, welche Jesaja über Palästina und die benachbarten Länder hereinbrechen sah. — So beginnt denn die zweite Abtheilung mit dem kurzen Worte gegen Assur Kap. 14, 24—27. — An dieses schließen sich an Weißagungen gegen Philistäa, Moab, Aram-Ephraim, Kusch und Egypten. Die dritte Abtheilung bildet ein seltsames kleines סֵפֶר. Man könnte es libellus emblematicus nennen. Denn es enthält eine zweite Weißagung gegen Babel, dann eine solche gegen Aram, gegen die Araber und gegen Jerusalem, letztere mit einem gegen den Haushofmeister Sebna gerichteten Anhange. Diese vier Weißagungen in Kap. 21 u. 22 stehen beisammen, weil sie sämmtlich emblematische Ueberschriften haben. Dieser Rücksicht zu Liebe steht die Weißagung gegen Babel (Kap. 21, 1—10) hier, obgleich dieselbe ihrem Inhalte nach mehr zu Kap. 13 u. 14 gehört. Ja auch die Weißagung gegen „das Schauthal" mit ihrem Anhange steht der Ueberschrift zu Liebe hier, obgleich sie nicht gegen ein heidnisches Volk, sondern gegen Jerusalem gerichtet ist, so daß wir also sagen müssen,

daß die Kapp. 13—23 nicht ausschließlich, sondern mit einer Ausnahme, die ihre besonderen Gründe hat, Weißagungen gegen Heidenvölker enthalten. Die vierte Abtheilung bildet Kap. 23. Dasselbe enthält eine Weißagung gegen Tyrus, welche zwar auch die assyrische Invasion voraussetzt, aber ausdrücklich die Chaldäer als Vollzieher des Gerichts über Tyrus benennt. Um dieses merkwürdigen und in gewisser Beziehung einzigartigen Fernblickes willen ist diese Weißagung allein und ans Ende gestellt.

Die Kapitel 13—23 gliedern sich also folgendermaßen:

I. Die erste Weißagung gegen Babel, Kap. 13, 1 bis 14, 23.

II. Weißagungen bezüglich auf Assur und auf die von Assur bedrohten Völker: Philistäa, Moab, Aram-Ephraim, Kusch und Egypten (Kap. 14, 24 bis 20, 26).

III. Der libellus emblematicus, enthaltend Weißagungen gegen Babel, Edom, Arabien und Jerusalem, letztere mit einem gegen den Haushofmeister Sebna gerichteten Anhange (Kap. 21 und 22).

IV. Weißagung gegen Tyrus (Kap. 23).

I. Die erste Weißagung gegen Babel.

Kap. 13, 1—14, 23.

Zwischen der vorhergehenden Weißagung vom Immanuel, die aus der Achasischen Zeit stammt, und dieser klafft eine ungeheuere Lücke. Wir erkennen in Kap. 13 u. 14 zwar Jesaja sofort wieder: es ist sein Geist, seine Kraft, seine Poesie, sein Witz, es sind seine Grundanschauungen, aber es ist nicht mehr die alte Form. Er spricht ruhiger, sanfter, klarer, er stürmt nicht mehr einher wie ein brausender Bergstrom. Er ist älter geworden. Er ist aber auch fortgeschritten in seiner prophetischen Erkenntniß. Er weiß nun, daß nicht Assur der Theokratie gefährlichster Feind ist. Assur ist für ihn abgethan. So sehr es bisher im Vordergrunde gestanden war, so sehr tritt es von nun an zurück. Hat doch Jesaja Assurs schmähliche Niederlage vor den Thoren Jerusalems mit angesehen. Er weiß jetzt, daß eine andere Macht, daß Babel die Theokratie vernichten und als alleinherrschende Weltmacht dastehen wird. Aber er weiß auch, daß der Tag Babels kommen wird so gut wie der Tag Ninive's. Denn wie sollte der Prophet Jehova's je daran zweifeln können, daß sein Herr und sein Volk triumphiren, die Weltmacht aber unterliegen wird? Aber das Gericht über Babel ist ihm nur ein Theil des großen Weltgerichts, des יום יהוה, der nicht auf einen irdischen Tag fällt, sondern in vielen successiven Zeitstufen sich realisirt. Er sieht in Babel den Gipfel der Weltmacht, durch dessen Zertrümmerung Israel frei werden muß. Deshalb läßt er vor unseren Augen den großen Gerichtstag Jehova's anbrechen (Kap. 13, 1—13), beschreibt aber dann zunächst nur das Gericht über Babel. Um dieser beiden Umstände willen steht diese Weißagung an der Spitze aller jesajanischen Weißagungen wider die Völker. Denn es schien passend, ein allgemeines und umfassendes Wort über den großen Gerichtstag, welches zugleich die Gerichtsverkündigung wider das Haupt aller weltmächtlichen Völker einleitete, voranzustellen. Man hat es für unmöglich gehalten, daß Jesaja Babel als Feind der Theokratie erkannte, und für noch unmöglicher, daß er die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft Babels voraussah. Aber diese beiden Kapitel sind nun einmal nach Form und Inhalt jesajanisch, wie wir vorhin ausgesprochen haben und unten im einzelnen darthun werden. Dazu kommt noch, daß Jeremia in Kap. 50 u. 51, Ezechiel an verschiedenen Orten (Ezech. 7, 17 vgl. Jes. 13, 7; Ezech. 7, 29 vgl. Jes. 13, 11; Ezech. 19, 11 vgl. Jes. 14 5; Ezech. 38, 6. 15 bis 39, 2 vgl. Jes. 14, 13), und Zephanja (Kap. 3, 11 vgl. Jes. 13, 3) unsere Kapitel unzweifelhaft benutzt haben, wie dies unten an den treffenden Stellen gezeigt werden wird. Mir scheint also außer Frage zu sein, daß Jesaja unsere Kapitel geschrieben hat. Aber wie Jesaja das alles wissen konnte, was hier unter seinem Namen (Kap. 13, 1) der Welt als Weißagung übergeben wird, das ist allerdings ein Problem. Dies Problem zu lösen, sollte sich die Wissenschaft zur Aufgabe machen. Nicht aber sollte sie, um Weißagung nicht einmal als Problem, d. h. als möglich anerkennen zu müssen, beglaubigte Thatsachen leugnen. Denn Prämissen zu leugnen, um einer Konsequenz zu entgehen, die man nicht ziehen will, ist ebenso unwissenschaftlich, als Prämissen zu fingiren, um eine Konsequenz zu gewinnen, die man gern ziehen möchte.

Die Rede zerfällt in den allgemeinen und den besonderen Theil. Der erstere (Kap. 13, 1—13) ist, wie gesagt, zugleich die Einleitung zu der Gesammtheit der Weißagungen wider die heidnischen Völker. Der besondere Theil stellt sich wieder in zwei Hälften dar: die erste (Kap. 13, 14—22) schildert das Gericht über Babel, die zweite enthält nach einer kurzen Hindeutung auf die Erlösung und Heimkehr Israels (Kap. 14, 1 u. 2) ein Spottlied über den in abstracto gedachten Herrscher Babels (Kap. 14, 3—23).

a. Das Vorwort, Einleitung zu den Weißagungen vom Tag des Herrn überhaupt.
Kap. 13, 1—13.

1 Gerichtsspruch über Babel, welchen schaute Jesaja, der Sohn Amoz'. *Auf kahlem
2 Berge richtet Panier auf, erhebt die Stimme zu ihnen hin, schwenket die Hand, daß sie kommen
3 in die Thore der Fürsten! *Ich habe geboten meinen Geweihten, auch habe ich gerufen meine
4 Starken zu meinem Zorn, die da fröhlich sind meiner Hoheit. *Horch! Getümmel auf den
Bergen gleich zahlreichen Volkes! Horch! Lärm der Königreiche versammelter Völker! Jehova
5 Zebaot mustert Kriegsvolk! *Sie kommen von fernem Lande, vom Ende des Himmels, Je=
6 hova und die Werkzeuge seines Grimms, umzukehren das ganze Land. *Heulet, denn nahe
7 ist der Tag Jehova's! Als Zerstörung vom Allmächtigen kommt er. *Darob werden alle
8 Hände schlaff werden, und jegliches Menschenherz wird zerfließen. *Und sie werden erschrecken;
9 Krämpfe und Wehen werden sie packen, wie die Gebärende werden sie kreisen. *Siehe, der
Tag Jehova's kommt grausam und Grimm und Zornesglut, die Erde zur Wüste zu machen,
10 und ihre Sünder wird er vertilgen von ihr hinweg. *Denn die Sterne des Himmels und ihre
Orione werden nicht leuchten lassen ihr Licht, Finsterniß ist die Sonne, wenn sie aufgeht, und
11 der Mond wird nicht erglänzen lassen sein Licht. *Und ich suche Bosheit heim am Erdkreis
und an den Gottlosen ihre Schuld. Und ich dämpfe die Hoffahrt der Stolzen und den Hoch=
12 muth der Gewaltthätigen demüthige ich. *Ich werde machen, daß ein Mensch theurer sei als
13 Feingold, und ein Menschenkind als Ophirgeschmeide. *Darum werde ich den Himmel er=
schüttern und die Erde soll zittern von ihrer Stätte hinweg durch den Grimm Jehova's Zebaot
und durch den Tag seiner Zornesglut.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit einer gegen Babel gerichteten Gerichtsverkündigung eröffnet der Prophet seine Weißagungen wider die Völker. Es muß diese Weißagung zu einer Zeit entstanden sein, wo dem Propheten bereits die Erkenntniß sich erschlossen hatte, daß Babel das eigentliche Centrum der Weltmacht sei, Assur nur eine Vorstufe. Aber Jesaja eröffnet seine Weißagung wider Babel mit einer Einleitung, aus welcher wir erkennen, daß er das Strafgericht wider Babel als den keimartigen Anfang des יוֹם י׳ überhaupt betrachtet. Zuerst ergeht eine allgemeine Aufforderung, durch das auf hohem Berge aufgepflanzte, weithin sichtbare Panier zum Kriegszuge wider eine Stadt Kriegsvölker zu entbieten (V. 2). V. 3 sagt dann der Herr, indem er selbst das Wort ergreift, genauer, daß **er** es sei, der Kriegsvolk sammelt, und daß er es sammelt zu einem heiligen Kriege (V. 3). Die Entbotenen versammeln sich auch in großer Zahl und Jehova hält Musterung über sie (V. 4). Von den Enden der Erde kommen sie dann, gleichsam unter der Anführung Jehova's, herbeigezogen, um das Werk der Zerstörung zu vollbringen (V. 5). Nun wird den Bedrohten zugerufen: der Tag des Herrn ist da (V. 6). Darob erschreckt und entsetzt sich alles (V. 7 u. 8). Und in der That naht der Tag des Herrn heran (V. 9). Die Gestirne verfinstern sich (V. 10). Der Herr selbst gibt als Zweck seines Kommens an die Niederschlagung alles dessen, was auf dem Erdkreis sich stolz erhebt (V. 11), so daß Menschen rar sein werden wie feines Gold (V. 12). Durch diese Manifestation des göttlichen Zornes muß aber Himmel und Erde erschüttert werden (V. 13).

2. **Gerichtssitzung — Sohn Amoz'. V. 1.** מַשָּׂא von נָשָׂא ist elatum, das Getragene, Vorgetragene, daher ebensowohl onus als effatum. Um dieses Doppelsinnes willen wird es fast ausschließlich von solchen göttlichen Aussprüchen gebraucht, welche den Menschen die Last der Gerichtsheimsuchung auflegen. Aus Jer. 23, 33 ff. erfahren wir, daß das Wort um dieses Doppelsinnes willen von Spöttern mißbraucht, von Jehova als Bezeichnung prophetischer Aussprüche verboten wurde. Bei Jesaja kommt das Wort in dem Sinne von „Gerichtsspruch“ 12 mal vor und zwar mit Ausnahme von Kap. 30, 6 nur in den Kapiteln 13—23 und hier wiederum mit Ausnahme von Kap. 22, 1 (aus besonderen Gründen, s. d. Erklärung zu d. St.) **nur** in Aussprüchen wider fremde Völker. Dieser letztgenannte Umstand erklärt sich leicht aus der ungünstigen Grundbedeutung des Wortes, welche ja auch von den Spöttern Jer. 23, 33 ff. urgirt wurde. Die Theokratie trifft nie ein bloßes מַשָּׂא. Man kann aber ebendeshalb auch nicht aus dem Nichtgebrauch des Wortes in Stücken, welche sich auf die Theokratie beziehen, folgern, das Wort sei nicht jesajanisch (Knobel). — Einen Gerichtsspruch schaut man, wenn man seinen Inhalt, der ja auch in dem geistigen Auge sichtbaren Bildern sich darstellen kann, vermittelst prophetischen Schauens kennen lernt (vgl. zu Kap. 1, 1). Daß Jesaja hier noch einmal genannt und zwar mit seinem vollständigen Namen als Sohn des Amoz bezeichnet wird, hat wohl seinen Grund darin, daß diese Ueberschrift dem Inhalt der Weißagung Kap. 13, 1—14, 23 entsprechend zugleich als Ueberschrift des ganzen Cyklus Kap. 13 bis 23 betrachtet und daß dieser Cyklus als selbständiges Ganzes der Gesammtsammlung einverleibt wurde.

3. **Auf kahlem Berge — meiner Hoheit.** V. 2 u. 3. V. 2 ist ganz allgemein gehalten. Ohne zu sagen, an wen sich die Aufforderung richtet und von wem sie ausgeht, wird nur zur Aufrichtung des Kriegspaniers behufs Einberufung von Mannschaften aufgefordert. Auf einem entwaldeten, kahlen Berge (נִשְׁפֶּה nur hier, vgl. שְׁפִי Kap. 41, 18; Jer. 3, 2 u. ö.) soll das Signal aufgerichtet werden, damit man es nach allen Seiten hin recht sehen könne. נשׂא נֵס ist ein jesajanischer Ausdruck. Vgl. Kap. 5, 26; 11, 12; 18, 3. Aber auch mit der Stimme (Kap. 37, 23; 40, 9; 58, 1) und mit Winken der Hand (Kap. 10, 32; 11, 15) sollen die Völker zum Aufbruch gemahnt werden. לָהֶם nach קוֹל ist auf die zu berufenden Völker zu beziehen. Als Ziel der Bewegung, zu welcher die Völker aufgefordert sind, werden bezeichnet פתחי נדיבים. Beide Worte sind jesajanisch: Kap. 3, 26 und Kap. 32, 5. 8. נָדִיב ist der Freie, Edle (vgl. zu Kap. 32, 5 und Sprüche 19, 6; 25, 7 u. ö.). Die Thore der Edlen können nur die Hauptthore der feindlichen Stadt sein, welche sonst — im Gegensatz zu den kleinen Nebenthoren (bildlich „Nadelöhre“ genannt, Matth. 19, 24) — nur zum Durchgang für die im Pomp einziehenden Fürsten, jetzt für die Sieger dienen. Doch ist der Ausdruck auffallend. Sollte vielleicht zu lesen sein פְּתַחַי: daß sie willig kommen in meine Thore? Ich wage nicht zu entscheiden. — V. 3 läßt uns den Urheber des Aufgebots V. 2 erkennen. Es ist der Herr, welcher seine ihm geweihten und freudig gehorchenden Krieger beruft. Geweihte, Geheiligte werden die Krieger genannt, weil der Krieg ein heiliger ist. Vgl. Joel 4, 9; Jer. 6, 4; 22, 7; 51, 27. Eben deswegen braucht der Prophet gleich nachher den kühnen Ausdruck: ich habe sie gerufen zu meinem Zorn, d. h. daß sie meines Zornwillens Vollstrecker seien (vgl. Kap. 10, 5). — עליזי גאותי sind „die über meine Hoheit fröhlichen“ (Gen. obj. vgl. m. Gr. §. 64, 3). Sowohl עליז als גאוה sind ganz jesajanische Ausdrücke. Ersterer findet sich nur Jes. 22, 2; 23, 7; 24, 8; 32, 13 und in der Lehnstelle Zeph. 3, 11. Es ist deshalb unbegreiflich, wie man die letztgenannte Stelle für die Grundstelle erklären kann. Auch גאוה braucht unter den Propheten fast nur Jesaja. Denn es findet sich außer bei Jes. 9, 8; 13, 11; 16, 6; 25, 11 und der Lehnstelle Zeph. 3, 11 nur Jer. 48, 29, wo Jeremia des Wortspiels halber alle substantivischen derivata von גאה zusammenhäuft.

4. **Horch! Getümmel — das ganze Land.** V. 4 und 5. Die Gerufenen gehorchen dem Rufe. Man hört sie in Schaaren heranziehen. Dieses interjektionale קוֹל ist im zweiten Theile des Jesaja häufig: Kap. 40, 3. 6; 52, 8; 66, 6. Auch Jeremia ahmt den Sprachgebrauch nach: Kap. 48, 3; 50, 22. 28; 51, 54. Der Ausdruck קוֹל הָמוֹן findet sich 1 Sam. 4, 14; 1 Kön. 18, 41; 20, 13. 28. Bei Jesaja noch Kap. 33, 3. Dann bei Ezech. 23, 42; Dan. 10, 6. Daß unter den הָרִים das Zagros-Gebirge, welches Medien von Babylonien trennte, zu verstehen sei, glaube ich nicht. Denn hier trägt die Weißagung noch ganz allgemeinen Charakter. Erst allmälich schält sich aus dem Nebel des universalen Gerichtes das spezielle über Babel heraus. Kommen doch die Feinde nach V. 5 „von fernen Landen, vom Ende des Himmels“. Hätte der Prophet bestimmt den Zagros im Sinne gehabt, warum sollte er ihn nicht deutlicher bezeichnet haben? Die Berge sind gewiß nicht irgend ein bestimmtes, konkretes Gebirg, sondern es sind ideale Berge, ein poetischer Schmuck. Dazu kommt, daß dem Propheten wahrscheinlich Joel 2 vorschwebte. Auch dort wie hier (V. 6. 9) steht der Tag des Herrn nahe bevor. Dort aber sind die Heuschrecken die zu erwartenden Feinde. Auch diese kommen daher wie Wagen, die auf den Bergen einhersprengen, wie die auf den Bergen ausgespannte Morgenröthe. Besonders scheint mir die Wortfolge בֶּהָרִים דְּמוּת עַם רָב an עַל־הֶהָרִים עַם רַב Joel 2, 2 zu erinnern, eine Ausdrucksweise, welche auch bei Joel zur poetischen Einkleidung gehört. Daß Jesaja die Worte Joels vor Augen hatte, ist um so wahrscheinlicher, als der Ausdruck עם רב bei Jesaja nur hier und überhaupt außer Joel 2, 2 nur noch Ezech. 17, 9. 15; 26, 7 vorkommt. דמות findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 40, 18. Am häufigsten kommt es bei Ezechiel vor, auch im adverbialen Sinne wie hier = כִּדְמוּת (Ezech. 23, 15). Auch שָׁאוֹן ist ein jesajanisches Wort. Es kommt im ganzen A. T. 17 mal vor, darunter 8 mal bei Jesaja: Kap. 5, 14; 13, 4; 17, 12 (bis). 13; 24, 8; 25, 5; 66, 6. Der Ausdruck צבא מלחמה findet sich außer hier nur noch 4 Mos. 31, 14 u. 1 Chron. 7, 4; 12, 37. Zwischen צבא und צבאות ist offenbar ein Kontrast beabsichtigt: der Herr der himmlischen Heerschaaren mustert nun auch seine Heerschaaren auf Erden. — Sollen wir בָּאִים im Anfange von V. 5 als abhängig von מפקד V. 4 und als Apposition zu צבא מלחמה betrachten? Dagegen spricht, daß dann die zweite Hälfte von V. 5 als rhetorische Exklamation zu fassen ist, was in diesem Zusammenhang und in dieser Form befremdet. Dafür scheint zu sprechen, daß außerdem בָּאִים als Prädikat gefaßt werden muß. Dann würde aber von Jehova gesagt werden, daß er aus fernen Landen komme. Aber sollte dies in diesem Zusammenhange nicht gesagt werden können? Hieß es doch vorher, daß Jehova die berufenen Heerschaaren einberuft und mustert. Er ist also ihr Anführer. Sollte es befremden, wenn er nun auch als an ihrer Spitze einherziehend bezeichnet wird? בָּאִים ist also das vorangestellte Prädikat zu V. 5 b. Das Kriegesheer also, welches Jehova mustert, besteht aus Leuten, die gekommen sind von fernem Lande (מארץ מרחק nur noch Kap. 46, 11; andere Wendungen Kap. 8, 9; 10, 3; 17, 13; 30, 27; 33, 17) und vom Ende des Himmels, d. h. von der Stelle, wo der über uns ausgespannte Himmel durch die Erde seine Grenze findet. Der Ausdruck מקצה הש׳ ist deuteronomisch. Denn er findet sich außer a. u. St. nur 5 Mos. 4, 32 (bis); 30, 4 (mit der

Lehnstelle Neh. 1, 9) und Ps. 19, 7. Daß nun Jesaja mit diesen Ausdrücken die Meder habe bezeichnen wollen, ist durchaus unwahrscheinlich. Wie sollte er diese, in deren Städten nach 2 Kön. 17, 6 damals schon israelitische Exulanten wohnten, an die alleräußerste Grenze der Erdoberfläche versetzt haben, dahin, wo er anderwärts etwa Ophir (V. 12) oder Sinim (Kap. 49, 12) wohnen läßt? Das Unbestimmte, Allgemeine und, wenn ich so sagen darf, Superlativische des Ausdrucks beweist, daß dasselbe im idealen Sinne zu nehmen ist. — Der Zweck, den der Herr mittelst der כלי זעמו (nur noch Jer. 50, 25; über זעם vgl. zu Kap. 10, 5) erreichen will, ist: *umzukehren die ganze Erde* (חַבֵּל vgl. zu Kap. 10, 27 und Kap. 32, 7; 54, 16). Die ganze *Erde*! Denn dieses Gericht über Babel gehört ja zum יום יהוה. Es ist also ein integrirender Theil des Weltgerichts! Ganz wie Jesaja benutzt auch Ezechiel Züge aus Joels Weißagung des Weltgerichts, um das Gericht, welches er Egypten zu verkünden hat, als Theil des Weltgerichts erscheinen zu lassen (Kap. 30, 2 ff.).

5. **Heulet — werden sie kreisen.** V. 6—8. Man sieht hier deutlich, wie der Prophet das Gericht über Babel als Theil des Weltgerichts darstellen will. Denn die nun folgenden Züge sind ganz den Schilderungen des Weltgerichts entnommen, wie wir sie schon bei älteren Propheten treffen, sowie umgekehrt spätere neutestamentliche Schilderungen des großen Gerichtstages auch an die unsrige sich anschließen. Vorzugsweise hat Jesaja Joel vor Augen gehabt. הילילו ist entnommen aus Joel 1, 5. 11. 13. Auch Ezechiel braucht das Wort an der a. St., und Matthäus wiederholt es in der eschatologischen Rede Christi Kap. 24, 30. — Die folgenden Worte כי קרוב יום וגו' sind wörtlich aus Joel 1, 15 entnommen. Man sieht aus קרוב, daß der Prophet hier den Eindruck schildern will, den das *Nahen* des Tages auf die Menschen machen wird, denn bekanntlich haben die Momente, welche irgend einer großen Katastrophe vorangehen, ihre ganz besonderen Schrecken. Nachher V. 9 schildert er das Gericht als eingetreten. — כשד. Man beachte das Wortspiel; כְּ ist das sogenannte Kaph veritatis (vgl. m. Gr. §. 112, 5, c): *als* Zerstörung vom Allmächtigen kommt er. Eine Zerstörung, die vom Allmächtigen ausgeht, muß aber von erster Qualität sein. שֹׁד braucht Jesaja öfter: Kap. 16, 4; 22, 4; 51, 19 u. ö. שַׁדַּי findet sich bei Jesaja nur hier. — Wenn die Menschen merken, daß die Vernichtung von Gott dem Allmächtigen kommt, geben sie jeden Widerstand als nutzlos auf. Das Zeichen davon ist, daß sie die Hände schlaff sinken lassen (der Ausdruck bei Jesaja nur hier, entlehnt aus u. St. Ezech. 7, 17) und daß das Herz ihnen gleichsam zu Wasser wird (vgl. 5 Mos. 20, 8; Jos. 7, 5; Jes. 19, 1). נבהל bei Jesaja nur noch Kap. 21, 3 in ähnlichem Zusammenhang. צירים findet sich in der Bedeutung constrictiones, cruciatus, Krämpfe bei Jesaja nur noch Kap. 21, 3 (bis). חבלים braucht Jesaja in der Bedeutung „Stricke“ (Kap. 5, 18; 33, 20, 23) und in der verwandten „Wehen des kreisenden Weibes“ (Kap. 26, 17; 66, 7). חיל vom kreisenden Weibe an sich und als Bild der Schreckensempfindung nicht selten: Kap. 23, 4. 5; 26, 17. 18; 45, 10; 54, 1; 66, 7. 8. Dem Propheten hat für diesen Begriff und für das auf den Angesichtern sich malende Entsetzen Joel 2, 6 vorgeschwebt. תמה stupere nur noch Kap. 29, 9. Man bemerke die constructio praegnans (m. Gr. §. 112, 7). — Daß der Schrecken und die Angst nicht blos blaß macht, sondern auch das Blut in Wallung bringt und dadurch Hitze und Schweiß erzeugt, ist bekannt. Der Prophet hebt hier nur das letztere Moment hervor. Er war dazu vielleicht dadurch veranlaßt, daß bei Joel an der ihm hauptsächlich vorschwebenden Stelle (Kap. 1, 19; 2, 3. 5) dreimal der Ausdruck להב vorkommt.

6. **Siehe der Tag — sein Licht.** V. 9 und 10. Der Tag kommt! Er ist nicht mehr blos nahe, er ist da! אכזרי nur hier bei Jesaja. Das Wort ist Adjektivum. Die beiden Substantive sind dem אכזרי koordinirte Apposition zu יום, ohne Zweifel weil von diesen Substantivbegriffen nicht wie von אַכְזָר Adjektive gebildet werden können. Wir haben also עברה und חרון אף nach häufigem Sprachgebrauch als in konkretem Sinne gebrauchte Abstrakta zu nehmen (vgl. m. Gr. §. 59, 1; 66; 69, 3; 74, 1). עברה häufig bei Jesaja: Kap. 9, 18; 10, 6; 13, 13; 14, 6; 16, 6. חרון אף kommt bei Jesaja außer hier und V. 13 nicht mehr vor. Der Ausdruck findet sich mehrfach im Pentateuch: 2 Mos. 32, 12; 4 Mos. 25, 4; 32, 14; 5 Mos. 13, 18. Mit den Worten לשום וגו' bezeichnet der Prophet den Zweck des Gerichtstages. Der Ausdruck שׂום לשמה bei Jes. nur hier. Vielleicht ist er aus Joel 1, 7 entnommen. היה לשמה Jes. 5, 9. שַׁמָּה allein Kap. 24, 12. Daß הארץ die Erde ist, haben wir schon oben gezeigt. השמיד Jes. 10, 7; 14, 23; 26, 14. חטאים Kap. 1, 28; 33, 14. — כִּי im Anfang von V. 10 ist nicht das kausative, sondern das explikative. Daß der Tag des Herrn grausam und lauter Zornesglut ist, wird daran offenbar, daß die Gestirne sich verfinstern. — Wenn כוכבים und כסילים unterschieden werden, so kann das nicht darin seinen Grund haben, daß die כסילים nicht auch כוכבים sind, sondern die כסילים sind nur eine hervorragende Spezies der כוכבים. Das Waw ist also das augmentative: die Sterne des Himmels und noch dazu seine Orione (vgl. m. Gr. §. 111, 1). Diese letzteren sind die leuchtendsten Sterne, deren Glanz, weil sie erster Größe sind, sonst leichter als der aller übrigen die etwaigen Hindernisse durchbricht. Der Plural von כסיל ist jedenfalls der generalisirende, d. h. der ein Individuum zum Rang einer Spezies erhebende. Wir wissen sonst nur von *einem* כְּסִיל als Stern. Aber wie 1 Sam. 17, 43 Goliat zu David sagt: „Du kommst zu mir mit *den Stäben*“, obgleich David nur *einen* Stab hatte, oder wie Jer. 28, 12, nachdem das Zerbrechen *eines* Joches erzählt war, fortgefahren wird: „hölzerne Joche hast du zer-

brochen" —, wie also hier und anderwärts (vgl. m. Gr. §. 61, 2, d) die Mehrheit des Individuums als gleichwerthig mit der Gattung gedacht wird, so auch hier. Man vergleicht nicht unpassend Cicerones, Scipiones (französisch les Voltaire, les Mirabeau) und vielleicht gehört auch כּוֹכְבֵי בֹקֶר Hiob 38, 7 hieher. Welches Gestirn nun aber mit dem Namen כְּסִיל bezeichnet werde, steht nicht ganz fest. Schon Sept. übersetzt ὁ 'Ωρίων a. u. St. und Hiob 38, 31. Ebenso Vulg. Am. 5, 8 und Hiob 9, 9. Andere (Saadia, Abulwalid u. a.) verstehen unter כסיל den Kanopus, den antarktischen Polarstern im südlichen Steuerruder der Argo. Niebuhr (Beschr. v. Arabien S. 113), den Juden zu Sana folgend, denkt an den Sirius. Aber die Stelle Hiob 38, 31 (oder wirst du die Bande [Dillmann: Zugseile] des כסיל lösen?) entspricht gut der Vorstellung, daß der Orion (syr. gaboro, arab. gebbâr) der an den Himmel gefesselte Riese sei. Vgl. Herz. R.=E. Art. Gestirnkunde von Leyrer XIX, S. 565. Zöckler zu Hiob 9, 9; 38, 31. — Hiph. הֵהֵל von dem sonst die Helle des Tons ausdrückenden Zeitwort הָלַל kommt nur Hiob 31, 26; 41, 10 vor und an diesen beiden Stellen in Verbindung mit אוֹר. Wenn die Sonne bei ihrem Aufgang lichtlos dasteht, Mond und Sterne aber den Schein verlieren, dann sind so Tag wie Nacht ihrer Leuchten beraubt. Uebrigens scheinen dem Propheten nicht nur die genannten Hiobstellen, sondern auch Joel 3, 4 und Am. 5, 8 vorgeschwebt zu haben, sowie andererseits die Rede Christi Matth. 24, 29 sich auf u. St. stützt. Zu חשׁך השׁמשׁ vgl. Kap. 5, 30. Von נגה nur noch eine Form bei Jesaja und zwar Kal an der einen Stelle Kap. 9, 1.

7. **Und ich suche heim — niemand sammelt.** V. 11—14 a. Der Prophet läßt hier den Herrn selbst reden, um das, was der Prophet gesagt hatte, theils zu bestätigen, theils genauer zu bestimmen. Aber unvermerkt (V. 13 b) ändert sich das Subjekt der Rede wieder, indem der Prophet wieder eintritt, um die Rede des Herrn fortzusetzen. Was V. 9 kurz mit den Worten gesagt war „und ihre Sünder wird er vertilgen von ihr hinweg", das wird hier vom Herrn mit den Worten des 11. Verses bestimmter ausgesprochen. Vor allem wird תֵּבֵל הארץ näher als bestimmt. Dies Wort (bei Jes. sehr häufig im I. Theile: Kap. 14, 17. 21; 18, 3; 24, 4; 26, 9. 18; 27, 6; 34, 1) bezeichnet nie ein einzelnes Land, sondern stets entweder die *οἰκουμένη* als terra fertilis im Gegensatz zur Wüste (Kap. 14, 17), oder die *οἰκουμένη* als Ganzes im Gegensatz zu einzelnen Theilen. Delitzsch bemerkt treffend, daß es nie den Artikel hat und deshalb gewissermaßen als N. proprium erscheint. Also sagt der Herr, daß er am ganzen Erdkreis die Bosheit heimsuchen werde (פקד mit עַל der Person und Akk. der Sache wie Jer. 23, 2; 25, 12; Hos. 1, 4), an den Bösen aber (seiner Gerechtigkeit gemäß) ihre Schuld. Wodurch aber zumeist die Menschen Schuld auf sich laden, das ist nach der im A. T. überhaupt und bei Jesaja insbesondere (vgl. zu Kap. 1, 17, 21 ff.) so häufigen Anschauung die Ungerechtigkeit im Sinne der rohen Gewaltthat. Deshalb verkündigt also hier der allmächtige Richter, daß eine Zeit kommen wird, wo Er einschreiten und die Mächtigen dieser Erde, welche ihre Gewalt mißbrauchen, demüthigen wird. גָּאוֹן ist ein bei Jesaja häufiges Wort (Kap. 2, 10. 19. 21; 4, 2 u. ö.; 60, 15). Ezechiel scheint Kap. 7, 24 unsere Stelle vor Augen gehabt zu haben. זֵדִים bei Jesaja nur hier, während גאוה (vgl. zu V. 3) und עָרִיץ (Kap. 25, 3. 4. 5; 29, 5. 20; 49, 25) bei Jes. nicht selten vorkommen. Man wird übrigens durch die Gedanken dieses Verses lebhaft an Kap. 2, 10 ff. erinnert. — Infolge dieser Heimsuchung sollen die Menschen auf Erden so rar werden wie das edelste Gold. Man sieht aus dieser Stelle, daß der Prophet, wiewohl er von einem Gerichte über die *οἰκουμένη* (תֵּבֵל) redet, doch keineswegs eine totale Vernichtung derselben etwa durch Feuer (2 Petr. 3, 7. 10) im Auge hat. אוקיר, das mit אופיר ein (echt jesajanisches) Wortspiel bildet, findet sich nur hier (Kal 43, 4). Ueber אֱנוֹשׁ und אדם vgl. zu Kap. 8, 1. פַּז (bei Jes. nur hier, vgl. Ps. 19, 11; 21, 4) ist das gereinigte Gold; כֶּתֶם ist absconditum, Kleinod, Geschmeide überhaupt. Das Wort findet sich bei Jesaja sonst nicht mehr. כתם אופיר lesen wir noch Ps. 45, 10; Hiob 28, 16. Ueber die Lage von Ophir sind die Akten noch nicht geschlossen. Die Schriftstellen, wo Ophir erwähnt wird, sind außer den genannten: 1 Mos. 10, 29 (1 Chron. 1, 23); 1 Kön. 9, 28; 10, 11; 22, 49; 1 Chron. 29, 4; 2 Chron. 8, 18; 9, 10; Hiob 22, 24. Vier Lokalitäten stehen in Frage: Süd=Arabien, Ost=Afrika, Abhîra zwischen dem Indus=Delta und dem Golf von Cambay und südliche Länder überhaupt, für welche Ophir nur Kollektiv=Name sei. Die bedeutendsten Autoritäten wie Lassen, Ritter (Erdkunde XIV, S. 348 ff.), Delitzsch entscheiden sich für Ostindien. Dagegen behauptet aber „der kaum minder als Lassen gelehrte Kenner Indiens" Crawford in seinem Descriptive dictionary of the Indian Islands, daß „kein Schein einer Möglichkeit vorhanden sei, Ophir in irgend einen Theil Indiens zu verlegen" (Ausland 1872, Nro. 10, vgl. Nro. 27 und Petermanns geograph. Mittheilungen 1872, Heft 4, S. 126). — Einen bedeutenden Stein legt für Ost=Afrika in die Wage der Afrika=Reisende Carl Mauch, der in dem Hafenorte Sofala oder Sofara, an der Ostküste von Süd=Afrika unter 20° 14′ südl. Breite gelegen, das alte Ophir entdeckt haben will (vgl. Petermanns geogr. Mittheilungen a. a. O. und 1874, Ergänzungsheft Nro. 37, S. 49 ff.). Vgl. über den Stand der Frage die übersichtl. Zusammenstellung von Zöckler in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens" Novbr.= und Dezbr.=Heft 1874, S. 557 ff. — על־כן V. 13 wird man nicht wohl im Sinne von „aus diesem Grunde" fassen können. Denn man kann nicht sagen, daß der Herr Himmel und Erde erschüttern wird, weil er den Erdkreis heimsucht und die Menschen rar macht auf demselben. Vielmehr wird

man das umgekehrte Verhältniß annehmen müssen: Gott erschüttert Himmel und Erde, um die Menschen heimzusuchen. Man wird also hier עַל־כֵּן zwar = darum, deshalb, aber im Sinne der Absicht (zu diesem Zwecke) nehmen müssen (Hiob 34, 27). Auch hier schwebte dem Propheten offenbar eine Stelle aus dem Buche Hiob vor, nämlich Kap. 9, 6, wo es heißt: הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְּקוֹמָהּ. Denn der diesen beiden Stellen eigenthümliche Gedanke, daß die Erde von ihrer Stelle soll weggedrängt werden, ist ein so spezifischer, dazu ist die nahe Zusammenstellung der Ausdrücke הִרְגִּיז und הָאָרֶץ מִמְּקוֹמָהּ so frappant, daß man diese Verwandtschaft beider Stellen unmöglich als eine zufällige betrachten kann. Wenn wir aber fragen, wo die Worte ursprünglich sind, so werden wir uns für Hiob entscheiden müssen. Denn dort ist der Gedanke im Zusammenhange begründet. Denn es heißt vorher V. 5: „der die Berge versetzt und sie wissen es nicht, der sie umwendet in seinem Zorn“. Daran schließt sich als Fortsetzung naturgemäß an „der die Erde wegscheucht von ihrer Stelle, daß ihre Säulen erbeben“. רעשׁ bei Jesaja noch Kap. 24, 18; 14, 16. Uebrigens vgl. 2 Sam. 22, 8 (Ps. 18, 8); Joel 4, 16. — Die Worte בעברת bis אפו sind Worte des Propheten. Derselbe schließt mit diesen Worten die Rede seines Herrn ab, indem er durch dieselben einen Blick in die Motive des göttlichen Thuns eröffnet. Vgl. V. 9. Es ist wie wenn der Herr selbst sich gescheut hätte, von seinem Zorn zu reden. Er überläßt die Hindeutung auf denselben seinem Diener. בְּ wird von den einen als Zeitbestimmung (Knobel), von den andern als Grundangabe (Delitzsch) genommen. Man wird wohl beides vereinigen können: die Offenbarung des göttlichen Zornes fällt ja mit dem Tage seines Grimmes zusammen und zwar so sehr, daß man יוֹם, den Tag, als konkrete Bezeichnung für den abstrakten Begriff des Andentagtretens, der Manifestation nehmen darf. Vgl. Kap. 10, 3; 17, 6.

b. Der besondere Theil: Die Weißagung wider Babel.

Kap. 13, 14—14, 23.

1. Das Gericht über die Stadt und den Staat Babel.

Kap. 13, 14—22.

14 Und es wird da sein wie mit einer verscheuchten Gazelle, wie mit einer Heerde, die nie-
mand sammelt. Sie werden sich wenden ein jeglicher zu seinem Volke und werden fliehen ein
15 jeglicher in sein Land. *Alle, die man findet, werden durchbohrt, und alle, die man erhascht,
16 fallen durchs Schwert. *Und ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen, ihre Häuser
17 werden geplündert und ihre Weiber geschändet. *Siehe, ich erwecke wider sie die Meder, welche
18 Silber nicht achten und kein Gefallen haben am Golde. *Und Bogen zerschmettern Jünglinge;
19 der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht, über Kinder hat ihr Auge nicht Mitleid. *Und Babel,
die Zier von Königreichen, die Herrlichkeit der Pracht der Chaldäer wird gleichwie Gott um-
20 kehrte Sodom und Gomorrha. *Sie wird nicht bewohnt fürderhin und nicht besiedelt von
Geschlecht zu Geschlecht; nicht zeltet dort der Araber, und Hirten werden nicht lagern daselbst.
21 *Und es lagern da Wüstenthiere, und ihre Häuser füllen sich mit Uhu's, und es hausen daselbst
22 Strauße, und Feldteufel werden dort tanzen. *Und es werden Schakale heulen in ihren
Schlössern und wilde Hunde in den Palästen der Wollust. Und nahe ist ihre Zeit zu kommen,
und ihre Tage werden nicht verzögert.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet geht nun von der Schilderung des allgemeinen Gerichtes, welches alle die einzelnen an der Weltmacht zu vollziehenden Gerichtsakte vom ersten bis zum letzten umfaßt, zur Schilderung des Spezialgerichts über, welches an Babel als dem Gipfel der Weltmacht auf ihrer ersten Stufe oder als dem Haupte der ersten Weltmonarchie vollzogen werden wird. Er beginnt damit, daß er die Flucht der in der Weltstadt aus allen Ländern zusammengeströmten Menschen schildert (V. 14). Diese Flucht ist auch wohl motivirt, denn wer ergriffen wird, kommt ums Leben (V. 15). Die Kinder werden zerschmettert, Häuser geplündert, Weiber geschändet (V. 16). Darauf benennt der Herr selbst speziell das mit dem Gerichtsvollzuge beauftragte Volk: die Meder sind es, ein Volk, welches Silber und Gold nicht achtet (V. 17), aber auch der Kinder, ja selbst der Frucht in Mutterleibe nicht verschont (V. 18). Da wird Babel, bisher die Zierde und Krone des Chaldäerreiches, umgestürzt werden wie Sodom und Gomorrha (V. 19). Es wird aufhören eine Stätte menschlicher Wohnung zu sein (V. 20). Nur Wüstenthiere und unheimliche Nachtgespenster werden ihr Wesen treiben an den Orten, wo früher üppiges Wohlleben herrschte, — und zwar ist die Zeit des Gerichtes nahe und eine Fristverlängerung nicht zu hoffen (V. 21 und 22).

2. **Und es wird — geschändet.** V. 14—16. Wenn einem Schiff der Untergang droht, verlassen es, sagt man, die Ratten. Wenn einem Gemeinwesen der Ruin bevorsteht, flieht wer nicht durch die Bande

der Pietät und des Besitzes an dasselbe gefesselt ist. Also fliehen vor allem die Fremden. Deren, in Babel bedeutende, Menge wird auseinanderstieben wie gescheuchte Gazellen, wie eine Heerde, in die irgend ein Schrecken hineinfährt, ohne daß ein Hirte sie zusammenhielte. והיה ist neutrisch zu fassen = es wird, es gestaltet, es verhält sich. Das Part. Hoph. מדח nur hier; außerdem bei Jes. die Partt. Niph. und Pual: Kap. 8, 22; 16, 3. 4. צְבִי kommt in der Bedeutung „Gazelle" bei Jes. nur hier vor. Es scheint, daß der Prophet durch והיה כצבי hier und 'והיתה בבל צבי וגו V. 19 einen Kontrast beabsichtigte. Babel צבי im Sinne von decus ist zugleich צבי in dem Sinne von dorcas. — ואין מקבץ findet sich noch Nah. 3, 18; Jer. 49, 5. — Babel war Weltstadt und infolge dessen ein Sammelpunkt für Leute aus allerlei Volk. Diese alle also werden Sicherheit durch die Flucht suchen. Die Worte איש אל־עמו bis ינוסו finden sich wörtlich wieder Jer. 50, 16 (vgl. Kap. 46, 16; 51, 9. 44). Daß diese Worte bei Jes. Original sind, ergibt sich mit Evidenz aus der Vergleichung des Zusammenhangs. Bei Jes. ist der Gedanke die natürliche Konsequenz des vorher gebrauchten Bildes von den verscheuchten Gazellen und Schafen. Bei Jer. heißt es vorher: „Rottet aus den Säemann aus Babel und den, der die Sichel faßt zur Zeit der Ernte". An diese Worte würde sich der Gedanke „sie werden sich wenden ein jeder zu seinem Volke ꝛc." ganz unvermittelt anschließen, wenn nicht das dazwischen geschobene מִפְּנֵי חֶרֶב הַיּוֹנָה eine (künstliche) Brücke bildete. — Wer nicht flieht und also den Siegern in die Hände fällt, wird getödtet (נמצא vgl. Kap. 22, 3; 37, 4; דקר bei Jes. nur hier; נספה von ספה raffen, erhaschen Kap. 7, 20); gegen Kinder, Häuser, Weiber wird nach barbarischem Kriegsbrauch verfahren. רטש, nur in Piel und Pual vorkommend, wird ausschließlich von dem Zerschmettern menschlicher Leiber gebraucht: Hos. 10, 14; 14, 1; Nah. 3, 10; 2 Kön. 8, 12; bei Jes. kommt das Wort nur hier und V. 18 vor. שָׁסַס (verwandt mit שָׁסָה, שָׁסָה Kap. 10, 13; 17, 14; 42, 22) bei Jes. nur hier. Lehnstelle Sach. 14, 2. Auch Niph. נשגל (Kal 5 Mos. 28, 30; Pual Jer. 3, 2) kommt bei Jes. nur hier und außerdem nur bei Sacharja a. d. a. St. vor.

3. **Siehe, ich erwecke — Mitleid.** V. 17 u. 18. Der Prophet schreitet offenbar höchst kunstvoll vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Er beschreibt zuerst ganz im allgemeinen den großartigen, man möchte sagen, kosmischen Kriegsapparat, den der Herr in Bewegung setzt. Bis zu V. 14 scheint die Erde im allgemeinen das Ziel dieses Kriegszuges zu sein. Und sie ist es auch, nur nicht auf einmal. Sondern es ergibt sich aus den unmittelbar folgenden Schilderungen im Zusammenhange mit der Gesammtheit der eschatologischen Zukunftsbilder, welche die Prophetie an die Hand gibt, daß sich jene allgemeine Weißagung nur stufenweise realisirt. Von V. 14 an merken wir, daß zunächst ein großer weltmächtlicher Centralpunkt das Ziel der Exekution ist. V. 17 erfahren wir, wer die Exekutoren sein werden, aber wir wissen immer noch nicht, gegen wen sie sich wenden sollen. Erst V. 19 wird der Name Babel genannt. Die Ueberschrift V. 1 kann natürlich gegen diese Darlegung des Gedankenfortschritts nicht geltend gemacht werden. Die Meder werden zuerst 1 Mos. 10, 2, nächst dieser Stelle aber zuerst hier, darnach Kap. 21, 2; Jer. 25, 25; 51, 11. 28; 2 Kön. 17, 6; 18, 11 genannt. Erst in den Büchern Daniel und Esra werden sie öfter erwähnt. Sie werden 1 Mos. 10, 2 als Nachkommen Japhets bezeichnet. Dies entspricht genau ihrer arischen Abstammung. Herodot, der den Namen *Μῆδοι* ungeschichtlicher Weise von der Medea ableitet, sagt, sie seien von Alters her allgemein Arier genannt worden (VII, 62). Medien grenzte gegen Osten an Parthien und Hyrkanien, im Süden an Susiana und Persis, im Westen an Armenien und Assyrien, im Norden an das kaspische Meer. Vgl. Lassen und Spiegel, Keilinschriften. Arnold in Herz. R.=E. IX, 231 ff. — Mit Nachdruck muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß Jesaja als Vollstrecker des Gerichtes an Babel die M e d e r bezeichnet und nicht die P e r s e r. Auch Jeremia, der auf den jesajanischen Weißagungen wider Babel fußt, thut dies (Kap. 51, 11. 28). Ich habe schon in meiner Schrift „der Prophet Jeremia und Babylon" S. 71 darauf hingewiesen, welch starkes Argument hierin gegen die von der Kritik behauptete exilische Abfassung der jesajanischen und jeremianischen Weißagungen wider Babel liegt. Wahrlich in der Zeit des Exils und post eventum würde niemand die Meder, vielmehr würde jeder, der eine auf Glaubwürdigkeit Anspruch machende Weißagung wider Babel fingirte, die Perser als die Zerstörer Babels bezeichnet haben. Wenn aber der Prophet Jehova's ungefähr um die Zeit, wo die Meder in kraftvollem Aufschwunge von der 500jährigen assyrischen Dienstbarkeit sich losmachten, in diesem Volke zugleich die künftigen Eroberer Babylons sieht, so ist dies ein prophetischer Blick, welcher, durch die Verhältnisse der Gegenwart berechtigt, dadurch nicht an seiner Richtigkeit verliert, daß in Wirklichkeit nicht die Meder allein, sondern die Medo=Perser die vorausverkündigte That vollbrachten. Wenn Jesaja Kap. 21, 2 die Elamiter neben den Medern nennt, so spricht dies nicht gegen das eben Gesagte. Denn die Elamiter sind mit den Persern nicht identisch. Vgl. zu Kap. 21, 2. Und wenn auch bei den Griechen häufig die Perser unter dem Namen „Meder" vorkommen (vgl. *πόλεμος μηδικός, στράτευμα μηδικόν, μηδίζειν*, Vitringa z. u. St.), so geschieht dies doch nicht ausschließlich, sondern so, daß die Perser d a n e b e n genannt werden, und aus einem besonderen Grunde, weil nämlich die Meder als die *ἀρχηγέται* von den Griechen erkannt wurden. Kurz bei den Griechen geht jene Bezeichnung offenbar aus genauer Kenntniß hervor. Bei Jesaja und Jeremia macht die Art, wie die Meder erwähnt werden, vielmehr den Eindruck, als ob sie von den Persern nichts

und von den Medern nicht viel wüßten. — Wenn von den Medern gesagt wird, daß sie Silber und Gold nicht achten, so will der Prophet andeuten, daß sie von höheren Motiven als der gemeinen Beutegier geleitet werden. Welches diese höheren Motive seien, sagt er nicht. Sie können in dem Durst nach Rache (Delitzsch), sie können aber auch in dem vielleicht unbewußten Drange, einer höheren Mission zu genügen, ihren Grund haben. Wenigstens ist es auffallend, daß Jeremia 51, 11 u. 28 f., wo er die Meder nennt, beidemale diesen Gedanken hervorhebt. Denn er sagt dort: „Jehova hat erweckt (הֵעִיר wie a. u. St. מֵעִיר) den Geist der Könige Mediens, denn wider Babel steht sein Sinn, sie zu verderben, denn die Rache Jehova's ist es, die Rache seines Heiligthums". Und ebenso V. 29: „denn es erfüllen sich an Babel die Gedanken Jehova's". — Bogen sollen Jünglinge zerschmettern (V. 18)! Ein seltsamer Ausdruck. Wenn nicht (vgl. zu V. 16) Piel und Pual von רטשׁ stets vom Zerschmettern menschlicher Leiber gebraucht würde, könnte man vermuthen רטשׁ bedeute hier blos niederwerfen, zu Boden strecken. Da aber das Verbum konstant die erstgenannte Bedeutung hat, so wird man, da überdies קְשָׁתוֹת nur die Bogen, nicht die Bogenschützen bedeutet, an Massenwirkung und indirektes Zerschmettern durch den Herabsturz der Getroffenen von der Mauer z. B. denken müssen. Uebrigens waren die Meder, Elamiter, Perser und später die Parther als Bogenschützen im ganzen Alterthum berühmt. Vgl. Kap. 22, 6; Jer. 49, 35; Her. 7, 61 f.; Cyrop. II, 1, 6 f. — Da Leibesfrucht und Kinder unterschieden werden, so ist es wahrscheinlich, daß der erstgenannte Ausdruck das ungeborne Kind bezeichnet, daß also hier auf die bekannte barbarische Sitte des Aufschlitzens der schwangeren Weiber hingewiesen wird (2 Kön. 8, 12; 15, 16; Hos. 14, 1; Am. 1, 13). Wenn dem Auge das erbarmende Verschonen zugeschrieben wird, so ist das ein synekdochischer Ausdruck, welcher das die Erbarmung ausdrückende Organ für das bewirkende Centrum setzt. Der Ausdruck ist pentateuchisch (1 Mos. 45, 20; 5 Mos. 7, 16; 19, 13. 21 u. ö.; Ez. 5, 11 u. ö.) und kommt immer in der Wendung לֹא תָחוֹס oder אַל תָּחֹס vor.

4. **Und Babel — nicht verzögert.** V. 19—22. Babel wird die Zierde (צבי vgl. zu Kap. 4, 2) von Königreichen, deren es viele beherrschte (vgl. Jer. 25, 11. 15 ff.), genannt und die Herrlichkeit der Pracht d. h. von aller Pracht der Chaldäer das Herrlichste. An der v. a. St. Kap. 4, 2 stellt Jesaja auch גאון und תפארת wenn gleich nicht im Genitivverhältniß nebeneinander, eine Zusammenstellung, die an keiner andern Stelle vorkommt. — כמהפכת וגו׳. Vgl. zu Kap. 1, 7. Grundstelle ist 5 Mos. 29, 22. Das Subst. מהפכה hat nach Art der Infinitive die Verbalpotenz behalten (vgl. m. Gr. §. 95, Anm.). — Unbewohnt soll die Stätte Babels bleiben für alle Zukunft. Der intransitive Gebrauch von ישׁב und שׁכן (= Wohnung sein) findet sich zuerst bei Joel 4, 20. Bei Jesaja kommt er später nicht mehr vor, dagegen häufig bei Jeremia (Kap. 17, 6. 25; 30, 18; 46, 26; 50, 13. 39). Auch bei Ezechiel (Kap. 29, 11) und Sacharja (Kap. 2, 8; 9, 5). Der Ausdruck עד דור ודור findet sich bei Jesaja nur hier. דּוֹר überhaupt kommt in mannigfaltigen Verbindungen außer hier noch Kap. 34, 10. 17; 51, 8; 58, 12; 60, 15; 61, 4 vor. Die ganze erste Hälfte von V. 20 kehrt als Citat wieder Jer. 50, 39. — Aber nicht einmal als vorübergehender Aufenthaltsort wird Babel benützt werden. Denn nicht einmal der nomadisirende Araber (עֲרָבִי, so noch Jer. 3, 2, vgl. 25, 24, außerdem in späteren Büchern עַרְבִי 2 Chron. 21, 16; 22, 1; Neh. 2, 19; 4, 1; 6, 1) oder ein wandernder Hirte anderen Stammes wird dort sein Zelt aufschlagen und seine Heerde sich lagern lassen. Wegen des daneben stehenden רֹעִים wird man עֲרָבִי wohl nicht für den nomadisirenden Hirten überhaupt nehmen dürfen. Sondern das Wort bedeutet den eigentlichen Araber, weil ja „Babylon nahe genug an Arabien lag, daß eigentliche Araber dorthin mit ihren Heerden kommen konnten" (Gesen.). יַהֵל für יַאֲהֵל wie מַלְּפֵנוּ Hiob 35, 11 für מְאַלְּפֵנוּ (Olsh. §. 78, a). Die Form kommt nur hier vor. Das Verbum אָהַל (wovon Kal noch 1 Mos. 13, 12. 18) ist denominativum. — הִרְבִּיץ ist רָבַץ machen. Es ist also direkt kausatives Hiphil (Jes. 54, 11). — צִיִּים (von צִי inus., wovon צִיָּה terra arida) sind Wüstenbewohner, ob Menschen oder Thiere bleibt unbestimmt. Doch spricht die Analogie für letzteres, denn im Folgenden werden nur Thiere genannt. Das Wort findet sich bei Jesaja noch Kap. 23, 13; 34, 14. Vgl. Jer. 50, 39; Olsh. §. 218, a. Ewald (Lehrb. §. 146, g, Anm.) leitet צִיִּים und אִיִּים in der Bedeutung „Schreier, Heuler" von arabischen Wurzeln ab, wie mir scheint, ohne Noth. — Ihre d. h. der Babylonier Häuser sollen אֹחִים füllen. Dies Wort kommt nur hier vor. Sept. übersetzt offenbar der Lautverwandtschaft folgend *καὶ πλησθήσονται οἰκίαι ἤχου*. Aber der Parallelismus läßt vielmehr auf eine Spezies von Thieren schließen. Hieronymus übersetzt dracones. Aurivillius zuerst hat ulula, Eule, Uhu vorgeschlagen. — Der Strauß heißt בַּת יַעֲנָה (3 Mos. 11, 16; 5 Mos. 14, 15). Die Mask.-Form יְעֵנִים findet sich nur Klagel. 4, 3. Der Name bedeutet nach einigen „die klagende Tochter der Wüste" (Meier Wurzelw. S. 49), nach anderen hängt das Wort mit dem syrischen jaëno „gierig, gefräßig" zusammen. Die femininale Bezeichnung hat lediglich poetischen Grund, vgl. בַּת גְּדוּד Mich. 4, 14 mit בְּנֵי גְדוּד 2 Chron. 25, 13. בַּת־אֲשֻׁרִים, בַּת־עַיִן (Ezech. 27, 6). Bei Jesaja findet sich das Wort noch Kap. 34, 13; 43, 20. Vgl. Jer. 50, 39; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29. — שְׂעִירִים sind hirsuti, pilosi, Böcke d. i. bocksgestaltige Dämonen. Vielleicht liegt hier die Quelle für die Vorstellung vom Teufel als einem mit Hörnern und Bocksfuß ausgestatteten Wesen. Vgl. Gesen. zu u. St. Das Wort findet sich bei Jesaja noch

Kap. 34, 14. Piel רִקֵּד bei Jes. nur hier. Vgl. Hiob 21, 11; Joel 2, 5; Nah. 3, 2. — אִיִּים sind die Schakale. Der Sing. אִי scheint verkürzt aus אִיֵּי von אָוָה inus. ululavit. Noch heißt im Arabischen der Schakal ibn-âwa. Das Wort kommt außer hier nur noch Kap. 34, 14 und Jer. 50, 39 vor. — אלמנות nur hier für ארמנות (vielleicht mit Anspielung auf ihren Witwenstand). Vgl. Kap. 23, 13; 25, 2; 32, 14; 34, 13. Auch תַּנִּים sind Schakale (vgl. Gesen., Thesaurus, p. 39. 1457; 1511). Das Wort findet sich bei Jes. noch Kap. 34, 13; 35, 7; 43, 20. — Wenn der Prophet zuletzt noch das Gericht über Babel als nahe bevorstehend bezeichnet, so ist dies zunächst nur die nothwendige Konsequenz davon, daß er V. 6 und 9 den Tag Jehova's überhaupt als nahe bevorstehend bezeichnet hatte. Uebrigens ist der Begriff „nahe“ ein relativer. Auch hier wird vom prophetischen Standpunkt aus als nahe bezeichnet, was nach gewöhnlich menschlicher Rechnung noch weit entfernt ist. — Was die Erfüllung dieser Weißagung betrifft, so ist genugsam nachgewiesen, daß dieselbe nicht auf einmal sondern nach und nach im Laufe der Jahrhunderte sich vollzogen hat. Wir haben also auch hier wieder ein Beispiel jenes prophetischen Schauens, welches gleichsam auf einer Ebene sieht was in der Wirklichkeit in viele successive Zeitstufen sich auseinanderlegt. Vgl. was Vitringa unter dem Titel „Implementum prophetiae literale“ mit großer Gelehrsamkeit über diesen Gegenstand zusammengestellt hat. Ferner Gesenius und Delitzsch in ihren Kommentaren; sodann m. Schr. „Der Prophet Jeremia und Babylon“, S. 135 ff. und besonders Ritter, Erdkunde XI, S. 865 ff. „die Ruinengruppe des alten Babylon“. — Wenn Diestel mit Berufung auf Cheyne gegen Delitzsch bemerkt, die Weißagung vom Unbewohntsein habe sich nicht „buchstäblich erfüllt“, weil auf der Stelle des alten Babylon die Stadt Hilla nebst mehreren arabischen Dörfern stehe, so ist das freilich wahr. Aber im großen und ganzen verschwindet dieses Hilla mit allem was an menschlichen Wohnungen sich daran anschließen mag in dem ungeheueren Trümmerfelde. Sind doch allein von Hilla bis an den Birs Nimrod zwei gute Stunden, und wenn der Umfang der alten Stadt nach der geringsten Angabe bei Ctesias 360 Stadien = 9 deutsche Meilen, nach der Angabe des Augenzeugen Herodot aber 480 Stadien = 12 deutsche Meilen betrug, so kann man sich leicht vorstellen, daß, wer von einem der Trümmerhaufen in der Mitte des Ruinenfeldes die Gegend überblickt, den Eindruck erhält, den Ritter mit den Worten schildert: „Ersteigt man eine dieser Höhen, so erblickt man in der ewig feierlichen Stille dieser Trümmerwelt den weithin ziehenden breiten Spiegel des Euphrat, der voll stiller Majestät jene Einsamkeit durchwandert wie ein königlicher Pilger die schweigenden Ruinen seines versunkenen Reiches“.

2. Die Erlösung Israels.

Kap. 14, 1. 2.

Denn Jehova wird sich Jakobs erbarmen und Israel wieder erwählen und sie niederlegen 1
in ihr Land. Und der Fremdling schließt sich ihnen an und sie sammeln sich zum Hause
Jakobs. *Und Völker nehmen sie und bringen sie an ihren Ort, und das Haus Israel besitzt 2
sie im Lande Jehova's als Knechte und Mägde, und sie werden Fänger ihren Fängern und
herrschen über ihre Treiber.

Exegetische Erläuterungen.

1. Als den Grund der Kap. 13, 14—22 beschriebenen Zerstörung Babels bezeichnet der Prophet hier die Intention Jehova's, seines Volkes sich wieder zu erbarmen und es in sein Land zurückzuführen. Dies wird unter freudiger Zustimmung, ja unter thätiger Theilnahme der heidnischen Völker geschehen. Dieselben werden sich an Israel anschließen (V. 1), ja werden es in sein Land führen. Israel aber wird sie dann zu Knechten und Mägden haben und wird also Israel diejenigen in Gefangenschaft halten, die vorher ihm dieses Schicksal bereitet hatten (V. 2).

2. **Denn Jehova — ihre Treiber.** V. 1 u. 2. Ist auch Israels Erlösung nicht das einzige Motiv, das den Herrn bei dem Gericht über Babel leitete, so ist es doch ein Hauptmotiv. Jesaja im 2. Theile und Jeremia in der an diesen und an unsere Weißagung so eng sich anschließenden Gerichtsverkündigung (Kap. 50 u. 51) sprechen es wiederholt aus, daß Babels Fall Israels Erlösung sein werde (z. B. Jer. 50, 4 ff. 8 ff. 28; 51, 6. 36 ff. 45 ff. 49 ff.). הִנִּיחַ vgl. Kap. 28, 2; 46, 7. — Der Anschluß von Fremdlingen, welche Zeugen der Großthaten des richtenden und erlösenden Jehova's waren, ist ein Zug, den die zweite Rückkehr aus der Gefangenschaft mit der ersten gemein haben wird (2 Mos. 12, 19. 38; 4 Mos. 11, 4 u. ö.). נִלְוָה nach Bedeutung und Konstruktion wie Kap. 56, 3. 6, wo allein das Wort noch in diesem Sinne vorkommt. — Niph. נספח nur hier. Vgl. Hitp. 1 Sam. 26, 19 und zu Kap. 37, 30. — Durch לקחום וגו׳ wird eine nähere Bestimmung hinzugefügt. Nicht blos als Schutz suchendes Gefolge werden die Fremdlinge sich anschließen, sondern als ehrenvolles und hülfreiches Geleite gebende Freunde und Verehrer. Es ist dies ein Gedanke, welcher im 2. Theile des Jesaja häufig vorkommt: Kap. 44, 5; 49, 22 f.; 55, 5; 60, 4. 9 f. — Hitp. התנחל bei Jes. nur hier. Der Akkusativ hängt ab von dem in der Reflexiv-Form latenten Transi-

tivbegriff (m. Gr. §. 100, 3). Vgl. 4 Mos. 33, 54 u. ö. — Der Ausdruck אדמת י׳ findet sich nur hier. Doch vgl. V. 25; Joel 1, 6; 4, 2; Jer. 2, 7 u. ö. Dieser Gedanke, daß die Fremden Israel freundlich geleiten und dann dafür werden zu Sklaven gemacht werden, hat etwas Verletzendes. Aber die Heiden werden diese Freundlichkeit nur erweisen gezwungen durch die Großthaten Jehova's. Und wenn auch das Alte Testament von einer Bekehrung der Heiden zu Jehova weiß (Hos. 2, 23; Jes. 65, 1 vgl. Röm. 9, 24 ff.; 10, 18 ff.), so bleibt vom alttestamentlichen Standpunkt aus doch immer eine solche Kluft zwischen Israel und selbst den bekehrten Heiden, daß für diese keine andere Stellung denkbar war als die jener Fremdlinge, welche aus Egypten und der Wüste mit nach Kanaan gezogen oder von den Kanaanitern übrig geblieben waren (1 Kön. 9, 20 f.). Es ist dies Folge jenes fleischlichen Adelsbewußtseins, von welchem Israel erfüllt war. Nur durch Christum konnte jene Kluft überbrückt werden, in welchem nicht Beschneidung noch Vorhaut ist (Gal. 5, 6; 3, 28; Röm. 10, 12). — שֹׁבִים vgl. 1 Kön. 8, 46 bis 50. — רָדָה bei Jes. nur hier, V. 6 und 41, 2 (Hiph.). — נֹגְשִׂים vgl. Kap. 3, 12; 9, 3; 60, 17.

3. Das Gericht über den König von Babel.

Kap. 14, 3—23.

3 Und wird geschehen, an dem Tage, da dir Jehova Ruhe gibt von deiner Arbeit und deiner
4 Unruhe und von dem schweren Knechtsdienste, der durch dich verrichtet ward, *da wirst du
anheben diesen Spruch über den König von Babel und sprechen: Wie ist stille worden der
5 Treiber, stille das Drängen! *Zerbrochen hat Jehova den Stecken der Gottlosen, den Stab
6 der Herrscher, *der die Völker schlug im Grimm mit Schlägen ohn' Ende, der niedertrat Na-
7 tionen im Zorne mit Verfolgung ohne Schonung. *Es ruht und feiert die ganze Erde; in
8 Jubel brechen sie aus. *Auch die Cypressen freuen sich über dir, die Cedern des Libanon:
9 »Seitdem du liegst, kommt kein Fäller mehr über uns«. *Die Hölle drunten geräth in Auf-
ruhr über dich, deinem Kommen entgegen. Sie erregt dir Schatten, alle Böcke der Erde läßt
10 sie aufstehen von ihren Stühlen, alle Könige der Völker. *Sie alle antworten und sprechen
11 zu dir: »Auch du bist verkommen wie wir, bist uns gleich geworden«. *Hinabgestürzt in die
Hölle ist deine Pracht, der Schall deiner Cithern. Unter dir sind Maden gebreitet, und deine
12 Decke sind Würmer. *Wie bist du vom Himmel gefallen, o Morgenstern, der Morgenröthe
13 Sohn! Du wirst zerbrochen zur Erde, Sieger über die Völker! *Und doch sprachst du in deinem
Herzen: Zum Himmel will ich steigen, über die Sterne Gottes will ich erhöhen meinen Stuhl,
14 und will sitzen auf dem Versammlungsberge im höchsten Norden. *Ich will steigen über die
15 Wolkenhöhen, ich will gleich werden dem Höchsten. *Doch zur Hölle fährst du hinab, in den
16 tiefsten Winkel der Grabestiefe. *Die dich sehen, staunen dich an, betrachten dich sinnend:
17 »Ist dies der Mensch, welcher die Erde erregte, die Königreiche in Aufruhr brachte, *der das
Fruchtland zur Wüste machte und seine Städte zerstörte, seine Gefangenen nach Hause nicht
18 entließ?« *Alle Könige der Erde, ja alle liegen in Ehren, ein jeglicher in seinem Hause.
19 *Du aber bist hingeworfen ferne von deinem Grabe, wie ein verachteter Zweig, wie das Kleid
Erschlagener, vom Schwert Verwundeter, die hinabfuhren zu den Steinen der Grabestiefe, als
20 zertretenes Aas. *Du wirst dich nicht einen mit ihnen im Grabe, denn du hast dein Land
verderbt, dein Volk erwürgt. Nicht genannt werden soll der Same der Gottlosen in Ewigkeit.
21 *Rüstet seinen Kindern die Schlachtbank um der Sünde ihrer Väter willen. Sie sollen nicht
aufkommen, noch das Land erben und die Oberfläche des Erdkreises füllen mit Städten.
22 *Und ich will mich wider sie erheben, spricht Jehova Zebaot, und ausrotten Babel Namen
23 und Samen, Sproß und Schoß, spricht Jehova. *Und ich mache sie zum Erbtheil der Igel
und zu Wassersümpfen, und ich kehre sie aus mit dem Kehrbesen der Vernichtung, spricht
Jehova Zebaot.

Exegetische Erläuterungen.

1. An dem Tage, wo der Herr dem Volke Israel die V. 1 u. 2 geschilderte Erlösung wird zu Theil werden lassen, wird Israel über den König von Babel ein Spottlied singen (V. 3—4a). Der Prophet hat hier nicht einen bestimmten König im Auge, sondern den König von Babel in abstracto. Mit wunderbarer poetischer Kraft und Schönheit zeigt er, wie der stolze Träger der Weltmacht, der in seinem titanischen Hochmuth bis zur Gleichheit mit der Gottheit sich erheben will, durch die Allmacht des wahren Gottes zur tiefsten Tiefe der Schmach und des Elends hinabgestürzt wird. Er beginnt mit einem frohen Ausrufe darüber, daß die Geißel der Völker zerbrochen ist (V. 4 b—6). Nun hat doch die Erde Ruhe; selbst die Tannen und Cedern freuen sich, daß sie nicht mehr gelichtet werden (V. 7 u. 8). Dagegen geräth nun die Unterwelt, das Reich der

Todten in Bewegung über den neuen Ankömmling. Die Schatten eilen ihm entgegen, die Fürsten unter ihnen erheben sich von ihren Stühlen (V. 9). „Auch du kommst nun zu uns“, rufen sie ihm entgegen (V. 10). Darnach ergreift der Prophet (resp. das Volk Israel, dem er den Spruch in den Mund legt) wieder das Wort, um die Kontraste in der Geschichte des Babyloniers hervorzuheben: Deine Pracht ist zur Hölle gestürzt, die Freudenlaute in deinen Palästen sind verstummt und dein Leib modert im Grabe, ein vom Himmel gestürzter Stern (V. 10 bis 12). Du wolltest dich zur Höhe der Gottheit emporheben und fährst jetzt hinab in die tiefste Tiefe der Unterwelt (V. 13—15). Auch das Volk des todten Königs spricht seine Gedanken aus beim Anblicke des unbegraben hingeworfenen Leichnams, indem es in seinem gegenwärtigen Elend die Strafe für das begangene Unrecht erkennt: Ist dies der Mann, welcher die Erde erschütterte und verwüstete (V. 16. 17)? Während anderer Könige Leiber doch ruhig in ihren Gräbern liegen, ist sein Leichnam ohne Grab hingeworfen als ein verächtliches, zertretenes Aas (V. 18. 19). Dies ist die Strafe dafür, daß er Land und Volk ruinirt hat. Deshalb soll auch sein Geschlecht ausgerottet werden (V. 20 u. 21). Zuletzt fällt Jehova selbst dies unheilverkündende Wort bestätigend ein, indem er zugleich die Strafverkündigung über ganz Babel ausdehnt und ihm Verwüstung in ähnlicher Weise in Aussicht stellt, wie es schon am Schlusse des vorhergehenden Kapitels (13, 21 f.) geschehen war (V. 22 u. 23).

2. **Und wird geschehen — Schonung.** V. 3—6. Ein Spottlied über den Repräsentanten der babylonischen Weltmacht kann nicht am Platze sein, so lange man sich in der Gewalt desselben befindet. Ist man aber außer dem Bereiche seines Armes, so mag wohl der lange zurückgedrängte Unmuth sich Luft machen. ביום הניח וגו׳ erinnert an 5 Mos. 25, 19. — עֹצֶב in dem Sinne von dolor, labor bei Jes. nur hier. Es ist nicht zu verwechseln mit עֹצֶב idolum (Kap. 48, 5). Auch רֹגֶז, das häufig im B. Hiob vorkommt, findet sich bei Jes. nicht mehr. — עֲבֹדָה (vgl. Kap. 28, 21; 32, 17) kommt in Verbindung mit קָשָׁה in den Schilderungen der egyptischen Knechtschaft vor (2 Mos. 1, 6; 6, 9; 5 Mos. 26, 6). Also auch hier eine Erinnerung an die Aehnlichkeiten des ersten und zweiten Exiles. — אשר עבד steht nicht für א׳ עֻבְּדָה, wie Gesen. meint. Auch ist אשר nicht mit dem Ablativ zu übersetzen, sondern es ist Akkusativ nach jener bekannten Konstruktion der Passive mit dem Akkus. des näheren Objektes (vgl. Kap. 21, 2; 1 Mos. 35, 26; m. Gr. §. 100, 2). — Welches auch die Grundbedeutung von מָשָׁל sein möge und ob מָשַׁל herrschen und מָשַׁל vergleichen von einer Wurzel oder von zweien kommen (Gesen., Winer, Delitzsch nehmen als gemeinsame Grundbedeutung an constitit erectus, vgl. des letzteren Kommentar und zur Geschichte d. jüd. Poesie, S. 196), jedenfalls bedeutet das Wort ein dictum in gebundener Rede opp. einer blos prosaischen Aussage, mag nun dieses dictum Fabel, Parabel, Allegorie, Sinnspruch, Sprüchwort, Räthsel, Lehrgedicht oder Spottgedicht sein. In letzterem Sinne ist es hier wie Hab. 2, 6; Mich. 2, 4 gebraucht, vgl. 5 Mos. 28, 37; Jer. 24, 9; Ps. 69, 12; 1 Kön. 9, 7. Bei Jes. kommt das Wort nicht mehr vor. — מדהבה ist ἅπ. λεγ. Sept. übersetzt ἐπισπουδαστής, was den Antreiber bedeutet und also mit נֹגֵשׂ synonym ist. Vulg. tributum, wonach das Wort entweder von דְּהַב = זָהָב Gold abgeleitet ist, oder von רָהַב insistere, opprimere, so daß der Begriff „Drängen“ im Sinne des Tributeintreibens genommen wäre. In letzterem Sinne würde die Deutung mit dem griechischen ἐπισπουδαστής in Bezug auf die Etymologie übereinstimmen. Denn dem Sinne nach scheint die griechische Uebersetzung vielmehr den Treiber, welcher Gefangene oder Sklaven zur Eile antreibt, zu bezeichnen. Auch die Peschito, welche „operis exactor“, das Targ. Jonatan, welches „fortitudo peccatoris“ übersetzt, scheinen מַרְהֵבָה gelesen zu haben. So vielleicht auch Saadia (timiditas). Wenn Aquila λιμός übersetzt, so hat er entweder מַרְהֵבָה = מַרְעֵבָה genommen, oder מַרְהֵבָה = מַדְאֵבָה von דָּאַב languere. Letzterer Deutung schließt sich Delitzsch an, indem er das מ als Mem loci faßt und deshalb Marterort übersetzt. Indeß scheint mir locus languendi, wenn man auch die Permutation von א und הַ nicht beanstanden will, doch ein vocabulum satis languidum für Marterort. Ich möchte deshalb mit J. D. Michaelis, Gesenius, Knobel, Meier u. a. annehmen, daß מדהבה ein Schreibfehler sei für מרהבה, wie auch eine alte Ausgabe (Thessalon. 1600) wirklich liest. Dafür spricht auch, daß רָהַב (superbire, opprimere) und נָגַשׂ auch Kap. 3, 5 im Parallelismus sich entsprechen. Der שבט משׁלים (vgl. Ezech. 19, 11) ist als Epexegese zu מטה רשׁעים jedenfalls als ein Tyrannen-Scepter zu verstehen. Dies wird bestätigt durch die Aussage des V. 6. Der Ausdruck בלתי סרה kommt nur hier vor; סרה bei Jes. 1, 5; 31, 6; 59, 13 in der Bedeutung „Abfall“. Ueber בלתי s. zu Kap. 10, 4. Die Konjektur Doederleins, daß statt מֻרְדָּף zu lesen sei מִרְדַּת, hat nach der Analogie von מַכַּת freilich viel Ansprechendes. Die Aenderung konnte im unpunktirten Texte bei der geringen Verschiedenheit von ף und ת leicht geschehen. Weder מֻרְדָּה noch מֻרְדָּף kommt außerdem vor. מרדף ist nom. passivum: das Verfolgt-, Gehetztsein, wie מֻנָּד das Verscheuchtsein, die Hinwerfung 2 Sam. 23, 6. מֻצָּב Posten Jes. 29, 3. מֻרְבֶּכֶת Eingerührtes Lev. 6, 14 u. a. — חשׂך findet sich noch Kap. 54, 2; 58, 1. בלי, verwandt mit בלתי (vgl. Ew. 322, a), ist dichterische Negation. Bei Jesaja findet sich's nur noch Kap. 32, 10. S. zu בַּל V. 21.

3. **Es ruft und feiert — über uns.** V. 7 und 8. Aber nicht blos die Menschenwelt, auch die unpersönliche Kreatur war durch den Weltherrscher, der kein Gesetz kannte als sein Gelüsten, beunruhigt

worden und freut sich nun jubelnd der Ruhe (פצח רִנָּה ist ein dem 2. Theil des Jes. eigenthümlicher, anderwärts nicht vorkommender Ausdruck: Kap. 44, 23; 49, 13; 52, 9; 54, 1; 55, 12). An der Stelle aller übrigen Kreaturen ergreifen die hochgestellten Baumriesen des Libanon das Wort, um ihre Freude darüber auszudrücken, daß sie seit dem Ende des Tyrannen nicht mehr gefällt werden. Die Cypresse (Kap. 37, 24; 41, 19; 55, 13; 60, 13), deren Holz fest und fast unverweslich ist, diente nicht nur zum Haus- und Schiffbau (1 Kön. 5, 8. 10; Ezech. 27, 5), sondern auch zur Verfertigung von Lanzenschäften (Nah. 2, 4) und musikalischen Instrumenten (2 Sam. 6, 5 vgl. Jes. 14, 11). Ueber die Cedern des Libanon (Kap. 2, 13; 37, 24) resp. deren gegenwärtigen Stand vgl. besonders Rußegger, Reise Th. I, 713; Arnold, Palästina S. 67 und Herz. R.-E. II, S. 613. — שָׂמַח mit לְ involvirt den Begriff der Schadenfreude: Ps. 30, 2; 35, 19. 24; 38, 17; Mich. 7, 8; Ob. 12.

4. **Die Hölle drunten — gleich geworden.** V. 9 und 10. Ueber שְׁאוֹל vgl. zu Kap. 5, 14. Wie der Prophet vorher die Bäume des Libanon personifizirt hatte, so personifizirt er hier das Todtenreich selbst. Er stellt es wie von einem gemeinsamen Willen beherrscht dar. Dieser Wille, gleichsam der Wille des Herrschers, angeregt durch die Erscheinung des babylonischen Königs, durchzuckt elektrisch das ganze Reich, so daß dasselbe in eine ungewohnte Bewegung geräth und dem Kommenden erstaunt (vgl. V. 16) sich zuwendet. לְךָ nach רגזה ist constr. praegnans (vgl. Mich. 7, 14), לִקְרַאת בּוֹאֶךָ aber ist nähere Bestimmung des לְךָ: die Hölle geräth in Aufruhr zu dir hin, nämlich um dich als Ankömmling zu bewillkommnen. — Ganz insbesondere aber werden die im Todtenreich bereits angekommenen Könige, die Kollegen des Babyloniers, in Bewegung gesetzt (עוֹרֵר Kap. 10, 26; 23, 13). שְׁאוֹל wird in der ersten Vershälfte sowie Kap. 5, 14 als Femininum konstruirt. Wenn nun aber die Rede mit der Maskulinform עוֹרֵר sich fortsetzt, so kann das nicht wohl seinen Grund darin haben, daß שאול auch anderwärts als Mask. gebraucht wird (Hiob 26, 6). Denn man müßte dann doch erst wieder fragen, aus welchem Grunde der Prophet das Genus variirt. Ich glaube, daß der Prophet in Hemist. 1 die Gesammtheit im Auge hat, bei עוֹרֵר וגו׳ aber jenen speziellen Herrscherwillen, den er dem Scheol als einer Person beilegt. Jene denkt er wie alle Kollektive weiblich, diese Person aber denkt er sich als einen Herrscher männlich. רפאים (Kap. 26, 14. 19) sind die Schlaffen, Matten, Kraftlosen, die keinen Leib, also auch keine Lebenskraft mehr haben, die nur noch Umrisse, Schatten sind. Das Wort hat den Artikel nicht, wohl weil nicht alle רְפָאִים, sondern nur ein Theil derselben, nämlich alle עתודים zum Aufstehen veranlaßt werden sollen. Böcke (Kap. 1, 11; 34, 6) werden diese genannt, nicht nur weil sie auf Erden die Leitböcke der Völkerheerden waren (Sach. 10, 3; Ps. 68, 31; Jer. 50, 8), sondern weil sie es noch sind. Es scheint mir, daß hier die Vorstellung zu Grunde liegt, welche Ps. 49, 15 mit den Worten ausgesprochen wird: „wie Schafe lagen sie im Hades, der Tod weidet sie“. Deshalb heißt es vielleicht auch blos ארץ und nicht הָאָרֶץ, denn letzteres wäre die Erde als Wohnstätte der Lebendigen. Im Todtenreiche sind die Todten wie eine große Heerde, der Tod weidet sie; die aber Böcke auf Erden waren, sind's auch in der Unterwelt. Denn diese hat kein selbständiges Leben, sie reflektirt nur im Umrisse, was das Leben in voller Leibhaftigkeit hervorgebracht hatte. — יענו V. 10 steht nach bekanntem Sprachgebrauch, nach welchem nicht nur die durch Rede veranlaßte Gegenrede, sondern auch die durch Thatsachen veranlaßte Rede als Antwort bezeichnet wird (Kap. 21, 9; 5 Mos. 21, 7; 26, 5; Hiob 3, 2; Matth. 11, 25; 22, 1 u. ö.). — Das Pual חֻלֵּיתָ nur hier. Die Bedeutung kann nach Stellen wie Kap. 53, 10; 57, 10; 1 Mos. 48, 1 u. ö.; 5 Mos. 29, 21 u. a. nicht zweifelhaft sein: tu quoque debilitatus es. Auch אלינו נמשלת ist prägnante Rede: du bist uns gleich gemacht und zu uns geführt worden. Vgl. m. Gr. §. 112, 7. — Nur bis hieher geht die Rede der Schatten. Denn einerseits ziemt denselben viel Reden nicht (Knobel), andererseits paßt vieles in der folgenden Rede nicht in den Mund der Schatten: der Spott über den Babylonier, der auf sie selbst zurückfallen würde, und daß sie V. 16 a und 20 a von sich selbst in der dritten Person reden würden. Es spricht also von V. 11 an wieder der Dichter des Maschal.

5. **Hinabgestürzt — Unterwelt.** V. 11—15. Die Kontraste zwischen dem, was der Babylonier war und sein wollte, und dem, was er jetzt ist, werden hier zusammengestellt. Die Pracht, die er dem Auge zu schauen, die herrlichen Klänge, die er den Ohren zu hören gab, sind vom Hades verschlungen. הֶמְיָה von הָמָה strepere, synonym mit הָמוֹן (Kap. 13, 4), ist ἅπ. λεγ. Ueber נֵבֶל vgl. zu Kap. 5, 12. — Sein Leib, ehemals aufs köstlichste gepflegt und gebettet, hat jetzt Maden (רִמָּה bei Jes. nur hier) zur Lagerstätte und Würmer (תּוֹלֵעָה Kap. 41, 14; 66, 24) zur Decke. Dem Propheten scheinen auch hier Stellen aus Hiob (Kap. 7, 5; 21, 26) vorgeschwebt zu haben. Glänzend und hoch war er ehemals gewesen wie der Morgenstern, jetzt ist er vom Himmel herabgefallen. הֵילֵל wird von einigen Auslegern (Hieronymus, Aquila, Rosenmüller, Gesenius) als Imperativ von הֵילִיל = „heule“ genommen, in welchem Sinne das Wort allerdings vorkommt Ezech. 21, 17; Sach. 11, 2. Aber diese Deutung ist gezwungen und stört den Zusammenhang. Letzterem entspricht allein die Deutung, welche הילל in der Bedeutung „Glanzstern“ nimmt von הָלַל glänzen (Hiob 29, 3 u. a.). Die Form הֵילֵל kann gebildet sein nach Analogie von שֵׁילָל, הֵידָד (Mich. 1, 8 K'tib). Vgl. Olsh. §. 181, a. Es ist aber auch möglich, daß הֵילֵל aus הָלַל ent-

standen ist, wiewohl es hiefür keine Analogie gibt, denn מֵאָן, אֵשֶׁת sind nicht analog und ī vor festen Konsonanten verlängert sich zum Ersatz der Verdopplung sonst stets in ī (Ew. §. 84, a; Olshaus. §. 82, c). Es müßte nur sein, daß zugleich eine Art Attraktion stattgefunden und also das Zere der Endsilbe den Vokal der vorhergehenden Silbe sich konform gemacht hat. Dann könnte Hêlel mit dem Namen Hillel identisch sein (Richt. 12, 13. 15), wobei zu bemerken ist, daß Rabbi Hillel der Jüngere (im 4. Jahrh. nach Chr.) von Epiphanius (adv. Haer. II. p. 127 ed. Paris.) Ἑλλήλ genannt wird. Auch Buxtorf im Lex. chald. talm. et rabb. p. 617 schreibt: „הִילֵּל Hillel, olim Hellel ut Emmanuel et Immanuel, de qua scriptione vide Drus. Observ. L. IX, c. 1.“ Daß dieser Glanzstern der Morgenstern ist, sieht man aus dem Beisatze בֶּן־שָׁחַר. So heißt er, weil er aus der Morgenröthe hervorzugehen scheint (comes et alumnus aurorae). „Am südlichen Himmel, wenn er in den Fluten des Meeres sich spiegelt, hat dieser Planet noch hellern Glanz als bei uns“ (Leyrer in Herz. R.-E. XIX, S. 563). Für den vom Himmel gefallenen Stern haben (mit Hinweisung auf Luk. 10, 18) den Satan gehalten Tertullian, Gregor d. Große, neuerdings Stier. Daher stammt auch der Name Luzifer (Vulgata, wiewohl so auch מַזָּרוֹת Hiob 38, 32 übersetzt wird), ἑωσφόρος (Sept.). — Ehemals ward er mächtig über die Völker (חֹלֵשׁ mit Akkus. 2 Mos. 17, 13, mit עַל nur hier; dasselbe scheint von dem latenten Begriffe des Herrwerdens abzuhängen, wie רָפָא, חָבַשׁ, רָדָה mit Akkus. und לְ konstruirt werden, vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2), nun aber ist er selbst zerbrochen und zur Erde geworfen (Kap. 22, 25). — Das folgende ואתה וגו׳ (V. 13) scheint auf den ersten Blick im Gegensatze zum Vorhergehenden (V. 12) zu stehen. Aber näher betrachtet gehören die Verse 13—15 zusammen. Denn dem אעלה V. 13 und 14 entspricht offenbar תורד V. 15, und V. 12 ist in sich selbst abgerundet, denn jede der beiden Vershälften enthält einen vollständigen Gegensatz: der hohe Stern ist gefallen, der Sieger liegt am Boden. וְ vor אַתָּה ist also hier nicht das adversative, sondern es ist einfach kopulativ: und du, der du meintest in den Himmel emporzusteigen, mußt zur Hölle hinabfahren. Die Weltmacht ist ihrem Wesen nach gottfeindlich; ihr Ziel ist, Gott zu verdrängen und sich an dessen Stelle zu setzen. Dieses Streben wohnt der Weltmacht inne von ihrem transscendenten Urheber, dem Satan, her und realisirt sich in allen einzelnen Repräsentanten. So spricht denn auch hier der Babylonier seine Absicht aus, die höchste Stelle einzunehmen nicht etwa nur auf Erden unter dem Herrn der Welt, sondern im Himmel selbst und zwar über den Sternen, welche hier wohl als die Wohnsitze und Erscheinungssphären der Geister Gottes, der צְבָאוֹת Hiob 38, 7 nach heidnischer, in des Babyloniers Mund wohl passender Vorstellung gedacht sind. Thronet er über den Sternen, so ist er also אֱלֹהֵי צְבָאוֹת. Steht der Thron des Herrschers über den Sternen, so steht er auf der Spitze des nach der Vorstellung des heidnischen Orients im Norden befindlichen heiligen Götterberges, um den die Gestirne kreisen, und der bei den verschiedenen Völkern verschiedene Namen trägt. Denn er heißt Meru (Kailâsa in der Richtung jenseits des Himâlaja) bei den Indern, Alburg' bei den Eraniern; der Olymp der Griechen steht hiermit keinenfalls außer Zusammenhang. Vgl. Rhode Heil. Sage des Zendvolkes, S. 229 ff.; Gesenius, Jes. II, S. 516 ff.; Lassen, Ind. Alterthumskunde I, S. 34 ff.; Movers, Phön. II, 1, S. 414; Kohut, Jüd. Angelol. u. Dämonol. in den Abhh. f. d. Kunde des Morgenl. 1866, S. 57. Viele Erklärer bis auf Fürst (Conc. pag. 501) und Schegg herab haben sich durch den Ausdruck הַר מוֹעֵד bestimmen lassen, den Berg für den Zion als den Versammlungsort der Israeliten zu halten, wofür sie sich besonders auf Ps. 48, 3 berufen. Aber weder lag der Zion im Norden des Landes oder der Stadt Jerusalem, noch paßt in den Mund des Trägers der Weltmacht die Erwähnung des Zion in diesem Sinne. יַרְכָּתַיִם sind die Schenkel, welche ebenso, von innen nach außen betrachtet, die äußersten Grenzlinien als, in ihrer Vereinigung betrachtet, die äußerste Spitze bilden. Daher steht das Wort ebenso für den innersten Winkel (z. B. einer Höhle, 1 Sam. 24, 4), als für die äußersten Grenzlinien eines Landes. So sagt Jeremia ירכתי ארץ (Kap. 6, 22; 25, 32), so hier auch Jesaja und nach ihm Ezechiel (Kap. 38, 6. 15; 39, 2) י׳ צפון. Ist durch die Ausdrücke על כוכבי אל und הר מועד die höchste Höhe im intensiven Sinne bezeichnet, so durch במותי עב, welcher Ausdruck nur hier vorkommt, im extensiven Sinne. Denn „soweit die Wolken gehen“ (Ps. 36, 6; 57, 11; 108, 5) breitet sich die Herrschaft des wahrhaftigen Gottes aus, und überall sind die Wolken seine Luft-Fahrzeuge und Luft-Throne (Kap. 19, 1; Ps. 97, 2; 104, 3; Dan. 7, 13). Wenn nun also der Babylonier in der höchsten Höhe und überall herrscht, ist er dem höchsten Gott gleich geworden. Damit aber hat er den höchsten Gott verdrängt. Denn zwei können nicht zu gleicher Zeit die höchste Stelle einnehmen. Und dies ist, wie vorhin bemerkt, das Ziel des Satans und seiner irdischen Machtsphäre, der Weltmacht, die im Antichrist gipfelt (Dan. 11, 36; 2 Thess. 2, 3 f.). Aus dieser Tendenz der Weltmacht erklärt es sich, wenn nicht blos heidnische, sondern jezuweilen auch jüdische und christliche Fürsten göttliche Verehrung beanspruchten oder sich wenigstens gefallen ließen. Curtius (VIII, 5) lobt es, daß die Perser „non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter Deos colunt“. Auf Inschriften werden die persischen Könige geradezu ἔκγονοι θεῶν, ἐκ γένους θεῶν und selbst θεοί genannt. Vgl. Hengstenberg Beiträge zur Einl. ins A. T. I, S. 124 ff. — Von den römischen Imperatoren ist dies ohnedies bekannt. Am stärksten tritt diese Vergötterung der kaiserlichen Würde bei Diocletiam hervor, der sich als irdischen

Stellvertreter des höchsten Gottes zum Gegenstand göttlicher Verehrung machte. Vgl. Alb. Vogel, Prof., der Kaiser Diocletian, ein Vortrag, Gotha, 1857. — Herodes Agrippa ließ sich Gott nennen und mußte für diese Anmaßung der Ehre, die dem Herrn allein gebührt, schwer büßen (Apostelg. 12, 21 ff.). — Auch im christlichen Europa fehlt es an solchen Beispielen eines heidnischen mit den Fürsten getriebenen Kultus nicht. Vgl. die dogm. u. eth. Grundgedanken z. d. St. — V. 15 sagt aus, was im Gegensatz zu den Prätensionen des Babyloniers sein wirkliches Schicksal sein soll. Der gegensätzliche Gedanke wird durch אַךְ eingeleitet. Die restriktive Grundbedeutung („nur", welches in solchem Zusammenhange adversative Kraft bekommt = nisi rectius dixeris i. e. sed, vgl. Jer. 5, 5) scheint hier eine gewisse Ironie zu involviren: nur Schade, daß du in den Orkus hinab mußt. — ירכתי בור steht im Gegensatze zu ר׳ צפון. Der tiefste Winkel der Grabestiefe (בור eigentlich Grube, Grab, aber die Unterwelt ist gleichsam die Vertiefung und Erweiterung des Grabes Kap. 38, 18 u. ö.) steht gegenüber dem höchsten Punkte des Nordens. — Das Imperf. תורד soll nach Delitzsch weder in den Mund der Hadesbewohner, noch in den Mund des das Maschal singenden Israels passen, es sei deshalb תורד als unvermerkt wieder eintretende Rede des Propheten zu fassen, welcher als zukünftig vor sich habe, was der Maschal als schon vergangen (vgl. הורד V. 11) besinge. Aber dieses Aus-der-Rolle-fallen ist unwahrscheinlich. Es ist auch grammatisch gar nicht nöthig, תורד als Futurum zu nehmen. Es ist Präsens. Es beschreibt das Hinabsteigen in den Hades als eine noch im Gange befindliche, noch nicht abgeschlossene Bewegung. So fragt Josua (Kap. 9, 8) die Gesandten der Gibeoniter מֵאַיִן תָּבֹאוּ; Joseph aber seine Brüder (1 Mos. 42, 7) מֵאַיִן בָּאתֶם. Jener betrachtet die Gefragten als Ankommende, gleichsam noch im Kommen Begriffene, letzterer als bereits Angekommene. Vgl. m. Gr. §. 87, c.

6. **Die dich sehen — füllen mit Städten.** V. 16 bis 21. Die רֹאֶיךָ sind nicht mehr Hadesbewohner, denn sie haben den Todten als unbegrabenen Leichnam vor sich. Der Grundgedanke des Abschnitts ist aber, daß die Sünden des Verstorbenen aufgezählt werden (V. 16 u. 17) und sein trauriges Schicksal als die verdiente Strafe dafür bezeichnet wird. Die dich sehenden, heißt es also, d. h. die dich als unbegrabenen Leichnam liegen sehen, schauen auf dich hin. שָׁגַח (bei Jes. nur hier, außer hier noch Ps. 33, 14; Hohel. 2, 9) mit אֶל bezeichnet neben ראיך offenbar ein genaues Hinsehen. Derselbe Gedanke wird noch stärker markirt durch יתבוננו. Das Wort kommt bei Jesaja noch vor Kap. 1, 3; 43, 18; 52, 15. Mit אֶל oder עַל bezeichnet es ein intensives, forschendes Betrachten (1 Kön. 3, 21; Ps. 37, 10; Hiob 31, 1). מרגיז vgl. zu Kap. 13, 13, wo auch רעש daneben steht. Dafür, daß er die Länder beunruhigte, findet er nun selbst keine Ruhe im Grabe. Weil er das fruchtbare Land (in diesem Sinne ist hier תבל im Gegensatz zu מדבר zu nehmen, vgl. zu Kap. 13, 11) verwüstete, liegt er selbst als wüstes Aas da; weil er den Gefangenen kein Erbarmen bewies, wird er selbst erbarmungslos behandelt. Die Maskulinsuffixe in עריו und אסיריו beziehen sich auf einen in תבל latenten Maskulinbegriff, wahrscheinlich auf ארץ, das Jesaja gern parallel mit תבל (Kap. 18, 3; 26, 18) und öfter als alle andern alttest. Autoren maskulinisch gebraucht (Kap. 9, 18; 18, 2; 26, 18; 66, 8, außerdem nur noch 1 Mos. 13, 6). Hierfür spricht auch אסיריו, denn אסירי תבל gibt es nicht, wohl aber אסירי ארץ (Klagel. 3, 34). Ueber die prägnante Konstruktion פתח ביתה vgl. m. Gr. §. 112, 7; Jer. 50, 33. — Daß die folgenden Worte nicht mehr als Worte der ראים V. 16, sondern als Worte des Propheten zu betrachten seien, halte ich nicht für wahrscheinlich. Der innere Zusammenhang mit V. 16 und 17 ist zu eng. Ist das der Mann? heißt es V. 16. Was für ein Mann? Eben der, welcher nach V. 19 als zertretenes Aas daliegt. Mit um so größerem Nachdruck tritt dann V. 22 ein als das bestätigend, was der Prophet im Namen des Herrn zu sagen hat. — Die Unterthanen des Königs selbst also machen die Bemerkung, daß, während alle übrigen Könige ehrenvoll in den Begräbnissen ihrer Ahnen liegen (vgl. 2 Kön. 21, 18 vgl. 2 Chron. 33, 20), ihr König fern von seinem Grabe hingeworfen wird (מִן = procul, m. Gr. §. 112, 5, d; Jer. 48, 45; Klagel. 4, 9). Er wird aber hingeworfen wie ein verachteter Zweig. Wenn man Bäume fällt oder beschneidet, wird mancher kleine Zweig, der im Vergleich zum ganzen Baume werthlos ist, beiseite geworfen und in den Koth getreten. נצר ist ein ausschließlich jesajanisches Wort. Es kommt außer hier, Kap. 11, 1 und 60, 21 nur Dan. 11, 7 als Citat aus Kap. 11, 1 vor. נתעב, bei Jes. nur hier, ist wahrscheinlich der Alliteration zu Lieb gewählt. Die folgenden Worte erklären die Meisten so, daß sie לְבֻשׁ als Part. pass. nehmen. Aber es scheint mir, daß dann die folgenden zwei Participia als sehr überflüssig sich erweisen. Denn was trägt es aus, daß der Chaldäer als bedeckt mit Erschlagenen bezeichnet wird, die durchbohrt und zur Grube hinabgefahren sind. Anders, wenn man mit Aqu., Theod., Luther, Fürst (Conc.) u. a. לְבֻשׁ als Substantivum nimmt. Dann wird ausgesagt, daß der Leichnam des Chaldäers hingeworfen wird nicht nur als ein verachteter Zweig, sondern auch als ein Gewand von Erschlagenen, die vom Schwert durchbohrt und begraben worden sind. Denn sind sie vom Schwert durchbohrt, so ist das Gewand auch durchlöchert und jedenfalls mit Blut befleckt, und sind sie begraben, so erklärt sich, warum ihr Gewand andern Leuten in die Hände kommt. Wenn man auf dem Schlachtfelde die Todten begräbt, so zieht man ihnen die Kleider aus, die zerrissenen, durchlöcherten und blutbefleckten Kleider aber wirft man weg, während man die noch unversehrten als gute Beute behält. לְבוּשׁ bei Jes. noch Kap. 63, 1. 2.

מטען nur hier. Die „Steine der Grube" können nicht wohl die Steine eines auf der Erde befindlichen Grabes sein. Denn weder das aus dem Fels gehauene, noch das gemauerte, noch das, um die Mühe des Zuschaufelns zu ersparen, mit Steinen zugedeckte Grab (welches, beiläufig gesagt, nicht weniger Mühe macht als das zugeschaufelte) hat für den Zusammenhang irgend eine Bedeutung. Das Begrabenwerden überhaupt ist die Hauptsache. Es gibt aber nur ein בּוֹר, welches unter allen Umständen Steine hat. Dies ist die Erweiterung und Vertiefung des auf der Oberfläche befindlichen Grabes (vgl. zu V. 15), der שְׁאוֹל. Derselbe befindet sich im Innern der Erde. Dieses Innere ist jedenfalls umschlossen von den עַמּוּדִים (Hiob 9, 6) oder מְכוֹנִים (Ps. 104, 5) der Erde, diese aber sind die Berge (vgl. Sprüch. 8, 25), welche deshalb אֵתָנִים מוֹסְדֵי אָרֶץ (Micha 6, 2) genannt werden. Daß aber die Fundamente oder Wurzeln der Erde aus Gestein bestehen, wußten die Alten so gut als wir. — Was bisher in Bildern gesagt war, wird durch כפגר מובס ohne Bild ausgedrückt; כְּ ist also das Kaph veritatis (vgl. zu Kap. 13, 6). פֶּגֶר findet sich noch Kap. 34, 3; 37, 36; 66, 24. Part. מובס nur hier, andere Formen von בוס V. 25; 63, 6. 18. — Als ein ohne Begräbniß hingeworfener wird des Königs Leichnam mit den andern Leichen, die nach V. 19 begraben werden, nicht im Grabe vereinigt. תחד von יחד bei Jes. nur hier. Vgl. 1 Mos. 19, 6. Der König hat sein Land durch despotisches Regiment und Kriege zu Grunde gerichtet, durch beides auch seine Unterthanen massenweis geopfert. So soll denn nicht nur er selbst zu Grunde gehen, sondern auch seine Dynastie. Der Name seines Geschlechtes als einer gottlosen Race soll erlöschen. Zu diesem Behufe müssen seine Stammhalter getödtet werden. Das Volk selbst fordert dazu auf. Sie wollen nicht, daß dies Geschlecht aufkomme (בַּל poetisch = אַל; außer hier noch Kap. 26, 10. 11. 14, 18; 33, 20. 21. 23. 24; 35, 9; 40, 24; 43, 17; 44, 8. 9; vgl. zu Kap. 26, 8), und das Land einnehme und mit Städten fülle. Städtebau dient der Sicherheit, der Befestigung der Herrschaft, den Interessen des Handels und der Landwirthschaft. Ein Städtebauer muß immer ein mächtiger Mann sein. Man hat deshalb sehr unnöthig עָרִים ändern wollen in עָרִיצִים (Ewald), עִיִּים (Hitzig), עֲדָרִים (Meier). — Man hüte sich übrigens, alle einzelnen Züge dieser Weißagung zu pressen. Es gilt auch hier, was wir oben schon von dem idealen Kolorit der Weißagung gesagt haben.

7. **Und ich will — spricht Jehova Zebaot.** V. 22 u. 23. Diese Worte sind Worte des Propheten, die er im Namen Jehova's spricht. Gottes Wort macht also auch formell den Schluß der Weißagung, und zwar fällt der Prophet mit 'וקמתי וגו unterbrechend ein, indem er den Faden der Rede aufgreift und bis zum Ende fortführt. Er bestätigt aber dadurch die Rede des Volkes, indem er derselben zugleich eine allgemeinere umfassendere Richtung gibt. Was jene blos gegen das königliche Geschlecht geredet haben, das gestaltet der Herr um zu einer Strafandrohung gegen das Reich von Babel überhaupt. Von den alliterirenden Wörterpaaren ist שְׁאָר ein Jesaja geläufiges Wort (vgl. zu Kap. 7, 13; 10, 19), נין ונכד stehen beisammen an den drei Stellen ihres Vorkommens: 1 Mos. 21, 23; Hiob 18, 19 u. hier. — Die Stätte Babels aber soll zu einem Besitzthume (Hiob 17, 11; Ob. 17) der Igel (Kap. 34, 11; Zeph. 2, 14) und — infolge des Verfalles der Euphratdämme — zu Wassersümpfen (Kap. 35, 7; 41, 18; 42, 15) werden. Unter dem Igel scheint die echinus aquatica verstanden zu sein, die es nach Strabo (XVI, 1) auf den Euphrat-Inseln von besonderer Größe gab. Vgl. Bochart Hieroz. II, S. 454 ff. Wie Kap. 13, 21 f. die Stätte des wüsten Babel als ein Aufenthaltsort wilder Thiere bezeichnet wird, so auch hier. — טֵאטֵאתִי ist Pilp. einer nur hier vorkommenden radix טָא (טוא) pellere, protrudere, wovon auch das Substantiv מַטְאֲטֵא Besen gebildet ist. Mit Recht hat man in dem Worte eine Anspielung auf טִיט Lehm gefunden, woraus das backsteinerbaute Babel entstanden ist. Der Besen aber, dessen Jehova sich bedient, ist הַשְׁמֵד (infin. nomin.) das Verderben.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 13, 2—13. Die Weißagung vom Tag des Herrn hat ihre Geschichte. Sie erscheint zuerst in der Gestalt der Verkündigung einer Heuschreckenverwüstung (Joel); dann wird sie Ankündigung menschlicher Kriegszüge und Städtebelagerungen. Zuletzt wird sie zur Botschaft, welche den Untergang der Erde und ihrer Genossen im Weltenraum verkündigt. Aber es fehlt von Anfang an dies letztgenannte Moment nicht. Nur tritt es anfangs schwach auf. Joel 2, 10 weiß man nicht, ob von einer blos durch die Heuschrecken veranlaßten oder von einer durch höhere Kräfte bewirkten Verfinsterung der Himmelskörper die Rede ist. Aber bald (Joel 3, 4. 20) tritt dies Moment kräftiger hervor; bei Jes. a. u. St. drängt es sich stark in den Vordergrund, im N. T. (Matth. 24, 29; Mark. 13, 24 f.; Luk. 21, 25) nimmt es die erste und centrale Stelle ein. Wir nehmen deutlich wahr, daß das Gericht über die Welt in vielen Akten sich vollzieht und doch ein Ganzes ist, und da auf der andern Seite auch die Natur selbst ein Ganzes ist, so finden nach dem Spruch „wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit (1 Kor. 12, 26)" die großen Katastrophen auf der Erde auch in den überirdischen Regionen ihr Echo.

2. Zu Kap. 13, 4 ff. „Gott kann die überhäufte Bosheit zu strafen keinen Umgang haben. Sondern daß er Frevel und Gewalt stürze und den Tyrannen mit dem Maß messe und einschenke, damit sie andern haben gemessen, denn er gibt ihnen einen Meister, daß die Heiden erkennen müssen, daß sie auch Menschen sind (Ps. 9, 21; 11, 5)". Cramer.

3. Zu Kap. 13, 19 ff. „Imperiti animi cum in allegorias incidunt, non posunt certam scripturae sententiam tenere. Et nisi Papae negotium continuisset me in simplici textu bibliae, essem factus otiosus allegoriarum nugator sicut Hieronymus et Origenes. Nam illa figurata locutio habet quasdam illecebras, ex quibus animi difficultates se expediunt.... Vera allegoria hujus loci est de victoria conscientiae contra mortem. Lex enim est Cyrus, est Turca, est crudelis et potens hostis, qui insurgit contra superbam conscientiam justitiariorum, qui fidunt in propria merita. Hi sunt vera Babylon et haec est Babylonis gloria, quod incedit in fiducia propriorum operum. Cum igitur lex venit et occupat cor suis terroribus, judicat omnia nostra opera, quibus confisi sumus, polluta esse et vere stercora. Hanc immunditiem nostrorum cordium et operum postquam patefecit lex, sequuntur confusio, torsiones et parturientes dolores, pudefiunt homines et cessat illa fiducia operum et fiunt ea, quae hodie videmus: qui hactenus fiducia justitiae in monasterio vixit, deserit monasticam vitam, omnem gloriam operum in cinerem abjicit et spectat gratuitam Christi justitiam et meritum, atque ea est vastatio Babylonis. Struthiones et pilosi, qui remanent, sunt Eckius, Cochleus et alii, qui non pertinent ad istam partem legis. Ululant, non loquuntur humana voce, nullam afflictam conscientiam sua doctrina erigere et consolari possunt... Hujusmodi allegoriae meae sunt, quas ego probo, quae scilicet naturam legis et evangelii nobis adumbrant". Luther.

4. Zu Kap. 13, 21 ff. „Da malet dir der heilige Geist das Haus deines Herzens ab als ein verwüstetes, zerstörtes Babel, als eine abscheuliche Kloak- und Teufelsgrube voll Dornen, Nesseln, Disteln, Drachen, Feldteufeln, Kobolden, Mardern, Eulen, Igeln u. s. w., welches alles nichts anderes ist als die soviel tausendfältige Verwüstung deiner Natur, da in eines jeden Herzen des Teufels Reich und alle seine Eigenschaften eingedrückt, und alle und jede Sünden als ein fesselnder Schlangensamen in einen jeden werden gesäet und versenket, obschon nicht alle Sünden mit einander bei einem jeglichen auch in seinem äußern Leben sichtbar und thätlich werden". Joh. Arndt's informatorium biblicum §. 7.

5. Zu Kap. 14, 1. 2. „Ob es mir gleich unmöglich zu sein scheint, daß ich könnte vom Tod oder von der Sünde erlöset werden, so wird es doch durch Christum geschehen. Denn hier zeigt uns Gott ein Exempel, er wolle seine Heiligen nicht verlassen, wenn sie auch schon mitten in Babylon wären". Heim und Hoffmann nach Luther.

6. Zu Kap. 14, 4 ff. „Magna imperia fere nihil sunt quam magnae injuriae".

»Ad generum Cereris sine caede et sanguine pauci
Descendunt reges et sicca mente tyranni«.

Luther.

Impune quidvis facere id est regem esse. Sallust. — Unter den Dialogi mortuorum des Lucian von Samosata findet der dreizehnte zwischen Diogenes und Alexander dem Großen statt. Dieser Dialog beginnt mit den Worten: „Τί τοῦτο, ὦ Ἀλέξανδρε, τέθνηκας καὶ σὺ, ὥσπερ ἡμεῖς ἅπαντες; Darauf wird ironisch der Kontrast hervorgehoben zwischen dem, was Alexander war als angeblicher und von den Menschen anerkannter Göttersohn und Inhaber aller höchsten menschlichen Herrlichkeit, und dem, was er jetzt sey. — Ob Lucian wirklich die heiligen Schriften kannte, ist bekanntlich zweifelhaft. Vgl. Planck, Lucian und das Christenthum in Stud. und Krit. 1851, IV, S. 826 ff. — Vgl. auch Schrader, die Höllenfahrt der Istar. 1874.

7. Zu Kap. 14, 4 ff. „Omni genere figurarum utitur ad confirmandos et consolandos suos, ut simul sit conjuncta summa theologia cum summa rhetorica". Luther.

8. Zu Kap. 14, 4 ff. „Ein Zornspiegel für alle Tyrannen. Es ist zwar der Gottlos eine kleine Zeit stolz, tritt hochmüthig einher, fragt weder nach Gott oder nach den Menschen, sondern sein Trotz muß köstlich Ding sein und sein Frevel wohlgethan heißen (Ps. 73, 6). Weil ihnen das Glück an allen Orten füget. Aber des großen Glücks soll sich niemand erheben. Denn ich sah einen Gottlosen, der war trotzig und grünte wie ein Lobeerbaum; da ich aber vorüber ging, ward er nirgend funden (Ps. 37, 35). Und wie David wider den verruchten hochmüthigen Edomiter Doeg weißaget: „Gott wird dich ganz und gar zerstören und zerschlagen und aus der Hütten reißen und aus dem Lande der Lebendigen ausrotten. Und die Gerechten werden's sehen und sich fürchten und sein lachen: siehe das ist der Mann, der Gott nicht für seinen Trost hielt, sondern verließ sich auf seinen Reichthum und ward mächtig Schaden zu thun (Ps. 52, 7 ff.)". Cramer.

9. Zu Kap. 14, 12. Schon die Sept. scheinen diese Stelle vom Satan verstanden zu haben. Darauf deutet hin, daß sie die zweite Person in die dritte umsetzen: πῶς ἐξέπεσεν ꝛc. Zum mindesten wurden sie so verstanden. Vgl. Hieronymus, der hierbei die schöne Bemerkung macht „unde ille cecidit per superbiam, vos ascendatis per humilitatem". Luther aber sagt: „Debet nobis insignis error totius papatus, qui hunc textum de casu angelorum accepit, studia literarum et artium dicendi commendare tamquam res theologo maxime necessarias ad tractationem sacrarum literarum".

10. Zu Kap. 14, 13 u. 14. „The Assyrian monarch was a thorough Eastern despot... rather adored as a god than feared as a man". Layard discoveries amongst the ruines of Nin. and Bab. 1853, New-York, S. 632. „Der Vorzug der germanischen Könige beruhte in der heidnischen Zeit, wie unter den Griechen, auf ihrer Herkunft von den Göttern". (Gervinus Einl. in d. Gesch. d. 19. Jahrh. 1853, S. 14). — Christian Thomasius nennt in seiner instit. jurispr. divinae, dissert.

prooemialis, pag. 16, die Fürsten „die Götter auf Erden". — In einem Briefe aus Luxemburg nach der Abreise Kaiser Josephs II. heißt es (in einer Beschreibung der Reise des Kaisers in die Niederlande, von welcher ein Bogen vor mir liegt): „Wir haben das Glück gehabt, unsern Erdengott zu sehen". — Just. Möser theilt in seinen patriotischen Phantasien edit. Abeken, Berlin 1858, S. 367, die Verordnung eines deutschen Fürsten mit, welche so beginnt: „Wir von Gottes Gnaden 2c. fügen hiemit zu wissen, wasmassen und nachdem wir Uns mit Unsrer fürstlichen Familie und Unsern Räthen der menschlichen Gesellschaft entzogen haben, diese nur aus lauter Canaillen besteht: als wollen wir gnädigst, daß alle Hurkinder, denen wir unter Unserm Fürstlichen Siegel die Rechte einer echten Geburt ertheilen, darin bei 100 Goldgülden Strafe sollen aufgenommen werden". — Belani, Russische Hofgeschichten, Neue Folge, III. Bd., S. 125: „Der russische Reichshistoriograph Korampzin sagt in dem Abschnitte, wo er die Geschichte der russischen Selbstherrschaft darstellt: „„Der Autokrat wurde ein irdischer Gott für die Russen, welche durch ihre jede Grenze überschreitende Unterwürfigkeit gegen den Willen des Monarchen alle Welt in Erstaunen setzten"".

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 13, 1—13. Der Gerichtstag des Herrn: 1) Wann er kommt (V. 6). 2) Wie er kommt (V. 6—13). 3) Warum er kommt (V. 11).

2. Zu V. 10 gibt es eine „Sonnenpredigt" von Nuberus in den Conciones meteoricae, Ulm, 1661; und eine „Mondpredigt" (was wir bedenken sollen, wenn wir den Mond ansehen) von Justus Svantesius (zu Quackenbrück) in dem Diarium christianum hebdomadale (7 Predigten), Bayreuth, 1666. — Zu V. 13 existirt eine Erdbebenpredigt von Nicolaus Hasius in „Der geistliche Redner", Leipzig, 1693. —

3. Zu Kap. 13, 14—22. Die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes wird hier recht offenbar. Babel war eine reiche, prächtige, aber stolze und lasterhafte Stadt, zu welcher die Leute von überallher zusammenströmten. Wie aber sucht sie der Herr heim? Die Fremden fliehen (V. 14); es wird ihnen unheimlich; sie ahnen, daß Babel dem Untergang geweiht ist. Die reiche Stadt wird erobert von einem Volke, das nicht nach Gold fragt (V. 17). Statt der herrlichen Musik hört man Wehgeschrei (V. 15 u. 16), statt der fröhlichen Gelage werden Mordfeste gefeiert (ibid.). Aus der schönsten Stadt wird ein zweites Sodom und Gomorrha (V. 19). Die volkreiche Stadt wird öde (V. 20). Wo ehemals fröhliche, mit allen Genüssen dieses Lebens reichlich versehene Menschen waren, da sind jetzt nur noch wilde Thiere und unheimliche Nachtgespenster (V. 21 u. 22).

4. Zu Kap. 14, 1 u. 2. Der Herr kann Israel nicht lassen. Es ist gleichsam sein Schooßkind (Jer. 31, 20). Wenn er es gleich zerbrochen und zerstreut hat, so sammelt er es doch gewiß wieder. Und dann wird sich das Blatt wenden. Die Heiden, welche Israel bisher unterdrückt und gefangen gehalten hatten, werden ihm dann helfen, dienen, ja sie werden, wie um unter den Fittigen Israels Schutz zu finden, sich ihm anschließen.

5. Zu Kap. 14, 4—23. Hochmuth kommt vor dem Fall. Die am höchsten hinauswollen, stürzen am tiefsten (vgl. Icarus). Es steigt keiner so hoch, daß Gott ihn nicht einholen und herunterholen könnte. Die sich wollen selbst zu Göttern machen, fordern die Eifersucht Gottes heraus, ja sie zwingen ihn, sein Recht zu wahren und seine Macht zu zeigen. Dann wird es offenbar, wie vor ihm alle Menschenkinder gar nichts sind. Die vorher ein Gegenstand der höchsten Verehrung gewesen waren, werden nun ein Gegenstand des Spottes.

II. Weißagungen bezüglich auf Assur und auf die von Assur bedrohten Völker Philistäa, Moab, Aram-Ephraim, Kusch und Egypten.

Kap. 14, 24 — 20, 6.

A. Weißagung wider Assur.

Kap. 14, 24—27.

Warum die Weißagung gegen Assur erst die zweite Stelle nach der Weißagung wider Babel einnimmt, haben wir oben dargethan. Fehlen durfte eine Weißagung gegen Assur nicht. Sie war nöthig als Hintergrund für die folgenden Weißagungen. Aber sie brauchte nur kurz zu sein. Denn der Prophet erkennt, daß die Macht Assurs durch Sanheribs Niederlage zerbrochen, also im prophetischen Sinne prinzipiell abgethan ist. Aber nicht blos zeitlichen Untergang verkündet der Prophet Assur und den übrigen in der Ueberschrift genannten Völkern. Er stellt vielmehr allen die Theilnahme an dem messianischen Heile der Zukunft in mehr oder minder deutlicher Weise in Aussicht.

Geschworen hat Jehova Zebaot: Wahrlich, wie ich's gedacht habe, so geschieht's, und wie 24
ich's beschlossen habe, das soll werden: *zu zerbrechen Assur in meinem Lande, und auf meinen 25
Bergen will ich ihn zermalmen, und soll von ihnen weichen sein Joch und seine Last von seiner
Schulter weichen. *Dies ist der Rath, der beschlossen ist über die ganze Erde, und dies die 26
Hand, welche ausgestreckt ist über alle Völker. *Denn Jehova Zebaot hat's beschlossen, und 27
wer wird's brechen? Und seine Hand, die ausgestreckt, wer wird sie abwenden?

Exegetische Erläuterungen.

1. Jedem, der die Weißagungen Jesaja's wider die heidnischen Völker mit Aufmerksamkeit liest, muß auffallen, daß in denselben von Assur verhältnißmäßig wenig mehr die Rede ist. Nachdem in den Kapiteln 7—12 Assur ganz in den Vordergrund getreten war, tritt es von Kap. 13 an in den Hintergrund. Dagegen steht nun Babel an der Spitze und des Propheten Blick erkennt in ihm den Repräsentanten der vollkommen entwickelten und zum Besitze der ausschließlichen Herrschaft auf Erden gelangten Weltmacht. Da entsteht nun die Frage: wie verhalten sich denn Assur und Babel zu einander? Was wird aus Assur, wenn nun die Weltmacht Babel heißt? Wie erklärt es sich, daß nach Kap. 10, 24—27 Israel am Ende der Tage aus der Knechtschaft Assurs erlöst wird, wenn in jener Endzeit doch nicht mehr Assur, sondern Babel an der Spitze der Weltmacht steht? Diese Fragen lösen sich durch den kurzen Abschnitt Kap. 14, 24—27. Aus diesem ergibt sich, daß Assur in der nächsten Zukunft schon zu Grunde gehen muß, daß also Israel die Erlösung von dem Joche Assurs in kurzer Frist zu hoffen hat, daß aber damit weder Israel für immer erlöst, noch die Weltmacht für immer gebrochen ist. Sondern in Assurs Fußtapfen tritt Babel, und wenn in den Kapiteln 7—12 die Weltmacht nur unter dem Namen Assur auftrat, so geschah das nur, weil der Prophet damals das hinter Assur Folgende von Assur selbst noch nicht unterscheiden konnte, also mit demselben unter einem Namen zusammenfaßte.

2. **Geschworen — abwenden.** V. 24—27. Drechsler legt großes Gewicht darauf, daß dem נשבע י' צ' V. 24 ein dreifaches נאם י' צ' in V. 22 u. 23 vorangeht. Er sagt, jenes sei nur eine Steigerung von diesem. Er betont ferner, daß dem dreimaligen י' צ' in V. 22 u. 23 ein zweimaliges in V. 24 u. 27 entspreche, und daß dieselben Worte, welche in V. 23 „das eigentliche corpus der Rede schließen, in V. 24 den Zusatz eröffnen". Er hält also V. 24—27 für einen integrirenden Theil der von Kap. 13, 1—14, 27 sich erstreckenden Rede, also auch für gleichzeitig entstanden. Aber das ist unmöglich. Die Worte V. 24—27 müssen älter sein als die Katastrophe Sanheribs vor Jerusalem, denn sie weißagen dieselbe. Die Weißagung gegen Babel aber Kap. 13, 1—14, 23 muß viel jünger sein, denn sie ist das Produkt einer viel höheren und darum späteren Stufe prophetischer Erkenntniß. Wenn auch in den namhaft gemachten Punkten eine gewisse Uebereinstimmung sich zeigt, so ist doch sehr die Frage, ob dieselbe beabsichtigt ist. Kommen doch die fraglichen Ausdrücke, sofern sie wirklich übereinstimmen, so unendlich oft in allen möglichen Verbindungen vor. — Der Ausdruck „der Herr hat geschworen" kommt besonders häufig im Deuteronomium vor, aber stets mit dem Dativ der Person, welcher der Schwur gilt (5 Mos. 1, 8; 2, 14; 4, 31 u. s. f.). Bei Jesaja findet er sich noch Kap. 45, 23; 54, 9; 62, 8. — Der Inhalt des Schwurs ist: „Wie ich's gedacht habe, so geschieht's, und wie ich's beschlossen habe, das soll werden". דִּמָּה in dem Sinne von „animo componere, in Gedanken zurechtlegen" nur noch Kap. 10, 7; übrigens scheint dem Propheten a. u. St. 4 Mos. 33, 56 vorgeschwebt zu haben. Das Perfekt היתה drückt die Coincidenz der Verwirklichung mit dem Gedanken aus. Gedacht, gethan, d. h. sowie Gott einen Gedanken gefaßt hat, ist derselbe auch (prinzipiell) verwirklicht. Das folgende Imperf. תקום wird dann den Sinn haben, daß das prinzipiell Verwirklichte auch zu faktischem, äußerem Bestand sich erheben, aufrichten muß. Vor תקום steht nicht wieder כֵּן, sondern היא, offenbar der Abwechslung zu Liebe. Im wesentlichen ist der Gedanke derselbe. Es ist eine Art von Anakoluth. — היה und קום sind gebraucht wie Kap. 7, 7; 8, 10. — Der Infinitiv לשבר hängt ab von dem Schwursatze V. 24 b: das Beschlossene soll sich erfüllen frangendo Assyrios etc. לשבר ist also Inf. modalis oder gerundivus (vgl. m. Gr. §. 95, 3, e). „In meinem Lande, auf meinen Bergen", sagt der Herr. Also nicht im eigenen oder in einem dritten Lande, sondern in Palästina soll Assur der Vernichtungsschlag treffen. Dies weist offenbar auf die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem hin (2 Kön. 19, 35; Jes. 37, 36). Erschien auch nach dieser Niederlage Assurs Macht äußerlich noch nicht sofort als eine gebrochene, so war sie es doch innerlich und prinzipiell. So gut Nebukadnezar nach seinem Siege bei Karkemisch Weltherrscher war, obgleich es äußerlich nicht sofort den Anschein hatte (Jer. 25), so war Assur, nachdem ihn der Herr auf seinem Territorium geschlagen hatte, vom Standpunkte Gottes aus und also kraft innerlicher, göttlicher Realität zerbrochen und zertreten. Der Herr nennt Kanaan sein Land wie öfter (Joel 1, 6; 4, 2 u. a.). Mit אבוסנו (vgl. V. 19; Kap. 63, 6. 18) kehrt die Rede außer der Infinitiv-Konstruktion zum verbum fin. zurück nach häufiger hebräischer Redeweise (vgl. m. Gr. §. 99, 3). — Die Folge jener Niederlage Assurs ist, daß Israel von seiner Herrschaft befreit wird. Die Worte וסר מעליהם וגו' stimmen im wesentlichen überein mit Kap. 10, 27. So sehr diese Worte sowie manches andere in V. 24—27 (vgl. V. 24 mit Kap. 7, 5. 7; 8, 10; 10, 7; V. 25 mit Kap. 9, 3 nächst 10, 27; V. 26 mit Kap. 9, 11. 16. 20; 10, 4; 11, 11; V. 27 mit Kap. 8, 10) an die Kapp. 7—12 erinnern, so liegt doch darin ein wesentlicher Unterschied, daß in den letztgenannten Kapiteln nirgends eine Niederlage Assurs im heiligen Lande selbst geweißagt wird. Ueberhaupt ist in jenen Kapiteln der Blick des Propheten in viel weitere Ferne gerichtet. Er sieht dort noch Assur als Repräsentanten der Weltmacht überhaupt, und so fällt ihm auch Assurs Sturz mit dem Sturz der Weltmacht durch den Messias überhaupt zusammen. Hier treffen wir einen Blick in die nächste Zukunft. Derselbe muß der Zeit vor der Niederlage Sanheribs angehören. Also können unsere Verse auch nicht ursprünglich zu der

Weißagung wider Babel gehören. Die Suffixe in מעליהם und שׁכמו V. 25 haben in den vorhandenen Worten von V. 25 und V. 24 nichts, worauf sie sich beziehen könnten. Auch von Kap. 14, 4 an ist von Israel nicht mehr die Rede. Allerdings wird Kap. 14, 1 u. 2 von Israel gleichfalls in der dritten Person und mit ganz gleichen Suffixen gesprochen (vgl. עליהם V. 1, נגשׂיהם, שׁביהם V. 2), aber dazwischen kommt dann V. 3, in welchem von Israel in der zweiten Person geredet wird. Man müßte also annehmen, daß die Suffixe V. 25 nicht nur über den ganzen מָשָׁל (Kap. 14, 4—23), sondern auch über V. 3 hinüber sich auf V. 1 u. 2 zurückbeziehen und daß diese Verse nicht gleichzeitig mit der übrigen Weißagung gegen Babel, sondern viel früher entstanden seien. Dies alles ist sehr unwahrscheinlich. Ich kann deshalb Vitringa und Drechsler nicht beistimmen, sondern muß mich dafür erklären, daß unsere Verse ein Fragment sind aus einer größeren für Israel tröstlichen Weißagung, welche aber nicht mit Kap. 7—12 identisch sein kann, weil diese letztere Assur aus einem ganz andern Gesichtspunkt betrachtet als derjenige ist, welchen unsere Verse zu erkennen geben. — Wenn der Prophet V. 26 die über Assur geweißagte Katastrophe als bedeutsam für die ganze Erde und für alle Völker erklärt, so thut er das kraft des Zusammenhangs, der zwischen allen Akten der Gottheit stattfindet. Auch jene Niederlage Sanheribs ist ein integrirendes Moment des Rathschlusses, den der Herr über die ganze Erde und alle Völker gefaßt hat. Dieser Rath Gottes steht so fest, daß keine Macht der Welt seine Ausführung hindern kann (יְפֵר vgl. Kap. 8, 10); die Hand, welche der Herr behufs dieser Ausführung ausgestreckt hat, vermag nichts von ihrer Thätigkeit abzulenken.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wie großartig ist die Geschichtsbetrachtung des Propheten! Wie schrumpft das mächtige Assur, welches in den Kapp. 7—12 eine so große Rolle spielte, zusammen! Nur ein paar Zeilen werden ihm hier noch gewidmet. „Das macht, es ist gericht', ein Wörtlein kann es fällen". Der Prophet weiß, daß Sanheribs Niederlage vor Jerusalem zugleich der Sturz der assyrischen Weltmacht und die Errettung Juda's von seinem Joche ist, obgleich Assur noch ein Jahrhundert lang bestanden und Juda noch genug Leid zugefügt hat (2 Chron. 33, 11). Aber Gott sieht immer das Wesen der Dinge. Was er will, das geschieht, und wenn es geschehen ist, so weiß vielleicht noch kein Mensch, was das Geschehene bedeutet; erst die Zukunft macht es klar. Der erfrorene Fruchtknoten in der Blüte kann noch Tage lang grün bleiben. Erst allmählich wird er gelb, dann schwarz und sichtbar todt.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 14, 24—27. Menschenrath und Gottesrath. 1) Menschenrath ist a) im Anfang stolz und trotzig wie Assur; b) im Ausgang wird er zu Schanden wie Assur (V. 25). 2) Gottes Rath ist a) im Anfang scheinbar schwach, aber b) im Ausgang stark und unwiderstehlich.

B. Weißagungen bezüglich auf die von Assur bedrohten Völker Philistäa, Moab, Aram-Ephraim, Kusch und Egypten.

Kap. 14, 28 — 20, 6.

1. Wider Philistäa. Kap. 14, 28—32.

Dieses kleine Stück wurde veranlaßt durch eine Gesandtschaft, welche die Philister nach dem Tode des Königs Achas in heuchlerischer Courtoisie nach Jerusalem gesandt hatten. Das Stück enthält die mannigfaltigsten Anklänge an Kap. 11, so daß man an der Gleichzeitigkeit der Entstehung nicht zweifeln kann. Doch ist Kap. 11 vor unserem Stücke entstanden, denn letzteres stützt sich offenbar auf das erstere. Man sieht aus beiden, daß der junge König Hiskia gleich bei seiner Thronbesteigung große Hoffnungen erweckte. Daß unser Stück gerade hier steht, hat wohl darin seinen Grund, daß Jesaja mit diesen westlichen Nachbarn als den mindestgefährlichen anfangen wollte. Er geht dann nach Osten herüber zu den mächtigeren Moabitern, von da steigt er nach Norden hinauf zu den noch mächtigeren Syriern und Ephraimiten, um mit den allermächtigsten, den Egyptern und Aethiopen im Süden, zu schließen. Auch Jeremia geht Kap. 47 von den Philistern zu den Moabitern und dann auf Umwegen zu Damask über.

Im Jahre, da der König Achas starb, geschah dieser Gerichtsspruch: *Freue dich o ganz 28 29
Philisterland, daß der Stecken zerbrochen ist, der dich schlug. Denn aus der Wurzel der
Schlange wird hervorgehen ein Basilisk und seine Frucht wird sein ein fliegender Drache.
*Und Erstgeborne der Niedrigen werden Weide finden und Arme werden in Ruhe lagern. Ich 30
aber werde deine Wurzel durch Hunger tödten und deinen Ueberrest soll er erwürgen. *Heule 31
Thor, schreie Stadt, zerfleuß o ganz Philisterland! Denn von Norden kommt Rauch und ist
kein Versprengter bei seinen Schaaren. *Und was wird man antworten heidnischen Volkes- 32
boten? Daß Jehova gegründet hat Zion und in ihr Zuflucht haben werden die Elenden seines
Volkes.

Exegetische Erläuterungen.

1. Philistäa wird vor Schadenfreude beim Tode des Achas gewarnt. War Achas eine Schlange, so wird aus seiner Wurzel (Kap. 11, 1, man beachte die messianische Anspielung!) ein Basilisk und fliegender Drache hervorgehen (V. 29). Israel wird in Sicherheit weiden, Philistäa durch Noth und Kummer umkommen (V. 30). Von Norden her wird der Feind sengend und brennend ins Land fallen (V. 31). Den Gesandten aber soll in Bezug auf das, was sie auszukundschaften suchten, die kurze, stolze Antwort gegeben werden: Zion ist Jehova's Stift, und in diesem finden die Hülfsbedürftigen seines Volkes sichere Zuflucht (V. 32).

2. **Im Jahre — erwürgen.** V. 28—30. Das Todesjahr des Achas ist das Jahr 728 v. Chr. Die Philister hatten nach 2 Chron. 28, 18 während der Regierungszeit des Achas sich israelitischen Gebietes bemächtigt. Sie hatten die in der שְׁפֵלָה und im נֶגֶב gelegenen Städte Bet-Semes, Ajalon, Gederot, Socho, Timna und Gimso erobert und wohnten darinnen. Von Hiskia aber erzählt das Königsbuch (2 Kön. 18, 8), daß „er die Philister bis Gaza schlug und ihre Grenzen vom Wächterthurme an bis zur befestigten Stadt". Derselbe hat also wohl jedenfalls das verlorene Gebiet zurückerobert. Dies ist alles, was die Geschichtsbücher uns an geschichtlichen Daten aus der Zeit der Könige Achas und Hiskia darreichen. Aus V. 32 sieht man, daß die Philister nach dem Tode des Königs Achas Gesandte nach Jerusalem geschickt haben. Der Zweck dieser Gesandtschaft war vielleicht ostensibel ein freundnachbarlicher: sie sollten kondoliren. Aber in der That sollten sie sondiren. Jesaja weiß das wohl und gibt ihnen einen Bescheid, wie er ihrer Perfidie einerseits und dem Standpunkte eines echten Repräsentanten der Theokratie andererseits geziemte. Damit ist nicht gesagt, daß Jesaja diesen Bescheid im Namen der Regierung gegeben habe. Er gab ihn als Prophet, d. h. er sprach ihn aus, wie er seine andern Weißagungen kund gab, ob öffentlich, ob vor den Ohren der Gesandten, ob vor wenigen Zeugen, ist gleichgültig. Seine Worte gelten zunächst den Regierenden selbst. Diesen sagt er, wie sie als Vertreter des Volkes Gottes zu antworten hätten. Jedenfalls wußte er, daß seine Worte an die richtige Adresse, nämlich sowohl an die Regierung zu Jerusalem, als an die philistäischen Gesandten kommen würden. Die Eingangsworte V. 28 sind dieselben wie Kap. 6, 1. An u. St. haben die Worte offenbar den Sinn, daß Achas bereits gestorben war. Dies wird sich aus dem Folgenden ergeben. מַשָּׂא vgl. zu Kap. 13, 1. אל תשמחו וגו'. Die Worte erinnern an 2 Sam. 1, 20, an den Klaggesang Davids über den Tod Sauls und seiner Söhne. Denn da heißt es: „Verkündigt es nicht zu Gat, meldet's nicht in den Gassen von Askalon, damit sich nicht freuen die Töchter der Philister, damit nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen" (vgl. Mich. 1, 10). Achas war sowenig wie Saul ein König nach dem Herzen Gottes gewesen. Dies hinderte die Philister nicht, sich bei dem Tode eines jeden dieser Könige zu freuen. Knüpften sich doch an jedes Ereigniß, das in Israel Trauer verursachte, für sie freudige Hoffnungen. Hatte auch Achas ihnen, soviel wir wissen, nicht geschadet, war er vielmehr von ihnen besiegt worden, so mochten sie doch hoffen, daß unter seinem jungen Nachfolger ihr Weizen noch besser blühen werde. Deshalb warnt Jesaja: es mögen die Wogen der Freude nicht zu hoch gehen, daß sie das ganze Philisterland nicht überfluten. Als Gegenstand der Freude benennt er: daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug. Da Achas die Philister nicht geschlagen hat, sondern vielmehr von ihnen geschlagen worden ist, so wird man als den Stab, der die Philister schlug, nicht ihn, sondern das Königthum von Juda überhaupt betrachten müssen. Ihre Macht hat David gebrochen (2 Sam. 5, 17 ff.; 8, 1; 21, 15 ff.). Waren sie von da an auch noch immer gefährliche Feinde, so war doch die Zeit ihrer Ueberlegenheit vorbei. Von Salomo (1 Kön. 4, 21) und Josaphat (2 Chron. 17, 11) wird erzählt, daß die Philister ihnen zinsbar waren. Ussia riß die Mauern von Gat, Jabne und Asdod nieder (2 Chron. 26, 6). Die Regierung des Achas war schwach gewesen auch den Philistern gegenüber. Konnten sie nicht hoffen, daß auf Achas ein noch Schwächerer folgen, und daß also der Stab, der sie früher geschlagen, ganz zerbrochen sein werde? Aus diesem Grunde nehmen wir שבט מכך (vgl. Kap. 9, 12; 10, 20) lieber = der Stab, der dich schlug, als = der Stab dessen, der dich schlug. Denn Achas hatte keinen Stab gehabt, der die Philister schlug, wohl aber gehörte er als König von Juda mit zu dem Stabe, der sie früher geschlagen hatte. — Die Hoffnung der Philister macht aber der Prophet zu nichte. Er sagt voraus, daß aus der Wurzel der Schlange ein Basilisk und ein fliegender Drache hervorgehen wird. Der Ausdruck שֹׁרֶשׁ von der Schlange gebraucht ist auffallend. Allein er erklärt sich als Anspielung auf שֹׁרֶשׁ ישׁי (Kap. 11, 10. 1). Vielleicht liegt in נָחָשׁ sogar eine Anspielung auf den Namen אָחָז und zugleich eine Erinnerung an den נָחָשׁ, der nach 1 Mos. 49, 17 Dan sein soll und als dessen Verwirklichung Simson zu betrachten ist. צֶפַע, das nur hier vorkommt, ist offenbar gleichbedeutend mit צִפְעֹנִי, welches Jesaja 11, 8 also in derselben Rede gebraucht hat, an welche uns schon der Ausdruck שֹׁרֶשׁ erinnerte. Der Ausdruck soll im Verhältniß zu נָחָשׁ jedenfalls eine Steigerung bedeuten, so wie hinwiederum שׂרף מעופף (nur noch Kap. 30, 6 vgl. Her. II, 75; III, 109 und Gesen. zu u. St.) eine Steigerung ist im Verhältniß zu צֶפַע. Unter dem צפע versteht der Prophet jedenfalls den Hiskia, sehr wahrscheinlich unter dem fliegenden Drachen den Messias. Denn was V. 30 von dem glücklichen Zustande der Israeliten gesagt wird erinnert deutlich an die Schilderungen des messianischen Heiles

Kap. 11, 4 ff. — Wenn aber der Prophet den typischen und den antitypischen König von Juda mit Schlangen vergleicht, so ist zu bedenken, daß sie ja nur für die verhaßten Feinde Schlangen sein sollten. Will doch der Herr selbst dem Tode eine Pestilenz sein (Hos. 13, 14). — „Erstgeborne der Niedrigen“ heißt es V. 30, nicht „die Erstgebornen 2c.“ Ich glaube nicht, daß die בכרי דלים hier die Juden sind. Der Prophet lebt ganz in dem Ideenkreise von Kap. 11. Dort heißt es (V. 4 ff.), daß der Messias die Niedrigen (דַּלִּים) mit Gerechtigkeit richten wird und daß wilde und zahme Thiere friedlich zusammen weiden werden. An u. St. zieht der Prophet diese beiden Gedanken zusammen, indem er von dem einen das Subjekt, von dem andern das Prädikat entlehnt. Aber er meint nach Kap. 11, 4 Niedrige und Arme im individuellen Sinne. Er denkt nicht an politische Niedrigkeit des Volkes. Es wird ein Symptom von der Herrlichkeit und Glückseligkeit seines Reiches sein, daß Leute, die sonst arm und elend waren, auf reicher Weide gehen und sicher lagern werden. Allerdings meint er jüdische Arme, aber nicht die Juden als das ärmste Volk. בכרי דלים ist gleichsam ein Superlativ von בְּנֵי ד׳ = diejenigen, in welchen sich das Wesen der Armuth und Niedrigkeit in voller, ungeschwächter Kraft ausprägt. Es scheint mir übrigens, daß Jesaja auch hier eine Stelle aus Hiob vorschwebt, Kap. 18, 13 nämlich, wo es heißt: „es sei Hunger seine Kraft, und Untergang stehe ihm zur Seite; es fresse die Glieder seiner Haut, es fresse seine Glieder der Erstgeborne des Todes“. — Im Gegensatz zu der reichen Weide, welche die Armen Israels unter ihrem Könige, dem Messias, finden werden, und im Gegensatz zu der herrlichen Frucht, welche die Wurzel des davidischen Königshauses hervorbringen wird, sollen die Philister bis zur Wurzel ihres Daseins durch Hunger und Noth vernichtet, ja es soll auch der letzte Rest von ihnen durch diesen grimmen Feind erwürgt werden. Als Subjekt von יהרג den Basilisken zu nehmen (Delitzsch), ist doch gar zu gezwungen. Ich nehme einfach רעב, das gen. masc. ist, als Subjekt. Hunger und Kummer soll nicht nur die Wurzel Philistäa's, sondern auch was hie und da noch als Ueberrest seines Stammes und seiner Zweige vorhanden sein sollte, vernichten.

3. **Heule Thor — seines Volkes.** V. 31 u. 32. In V. 31 beschreibt der Prophet, wie Philistäa das Verderben, welches ihm nach V. 29 b und 30 b bevorsteht, auch wirklich erleidet und empfindet. Die Thore (metonymisch für die im Thor Versammelten, die יֹשְׁבֵי שַׁעַר Ps. 69, 13, daher die Femininal-Konstruktion; vgl. יוֹדֵעַ כָּל־שַׁעַר עַמִּי Rut 3, 11) sollen heulen (vgl. Kap. 13, 6; Jer. 48, 20), und die sämmtlichen Bewohner der Städte sollen schreien (vgl. Ezech. 21, 17), das ganze Land aber soll in Angst und Schrecken zerfließen, d. h. muthlos, rathlos, wehrlos dastehen (vgl. 2 Mos. 15, 15; Jos. 2, 9. 24 und מסס Kap. 10, 18; 13, 7). Niph. נמוג findet sich bei Jesaja nur hier. Die Form wird hier als Inf. absol. zu betrachten sein. Was die Form betrifft, vgl. Kap. 59, 13; Ewald §. 240, c.; Olsh. §. 266, c. Die grammatische Bedeutung betreffend vgl. m. Gr. §. 92, 2, b. — Als Grund dieser Aeußerungen des Schreckens wird angegeben: „denn von Norden kommt Rauch“. Daß hier nicht Staubwolken gemeint seien oder das den Truppen vorangetragene Feuer, ist wohl klar. Denn weder Staubwolken noch der kaum sichtbare Rauch eines kleineren Feuers wird solchen Schrecken erregen wie der Rauch der bereits angezündeten Ortschaften. Die meisten Ausleger halten den heranziehenden Feind für den Assyrer. Aber das ist eine viel zu enge Fassung. Nach V. 29 b und 30 b kündigt ja der Herr sich selbst und seinen Gesalbten als den Feind an, der Philistäa vernichten wird. Und wenn V. 30 a Israel messianisches Heil verheißen wird, so ist die Kehrseite davon für die Philister naturgemäß messianisches Unheil. Philistäa wird aber von den großen Gerichten, die der Herr über die Völkerwelt ergehen lassen und durch die er sein Volk erlösen wird, auch seinen Antheil zu tragen haben. Werden doch in dem mit u. St. so nahe verwandten Kapitel 11 die Philister V. 14 ausdrücklich unter den Völkern genannt, aus deren Gewalt der Herr sein Volk befreien wird. Also meint der Prophet hier das Endgericht über Philistäa, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß dieses Endgericht seine Vorstufen hat und daß eine derselben auch eine assyrische Invasion sein kann, worauf מִצָּפוֹן allerdings hindeutet. Das Heer der Feinde aber (מוֹעָד, die am Sammelplatze מוֹעֵד [Jos. 8, 14] vereinigte Heerschaar, ist ἅπ. λεγ.) wird ein kompakter, kräftig zusammengeschlossener Körper sein: keiner verläuft, keiner verirrt sich (vgl. Kap. 5, 27; בּוֹדֵד bei Jes. nur hier, vgl. Hos. 8, 9; Ps. 102, 8). — Nachdem der Prophet so im allgemeinen den Philistern gesagt hatte, was die Wirklichkeit ihnen im Gegensatz zu ihren schadenfrohen Hoffnungen bringen werde, kommt er zuletzt (V. 32) auf die spezielle Thatsache zu sprechen, welche ihn zu dieser prophetischen Erklärung veranlaßt hat. Es sind Gesandte gekommen, welche scheinbar freundschaftliche Theilnahme bezeigen, in der That aber auskundschaften sollen, wie es in Jerusalem steht. Das weiß der Prophet. Es kommt darauf an, ihnen eine Antwort zu geben, die der Theokratie würdig ist. Ob die damaligen Machthaber dazu fähig und willig waren, wissen wir nicht. Jedenfalls hält es der Prophet Jehova's seines Amtes, auszusprechen, was diesen Gesandten vom echt theokratischen Standpunkte aus zu sagen ist. עָנָה wird der Regel nach mit doppeltem Akkusativ konstruirt (vgl. 1 Sam. 20, 10; Mich. 6, 5; Jer. 23, 37 u. ö.). Die dritte Person Sing. steht impersonell wie häufig (vgl. Kap. 6, 10; 7, 24; 8, 4; 10, 4 u. ö. M. Gr. §. 101, 2, b). — מלאכי־גוי steht bezeichnend ohne Artikel. גוי bezeichnet hier recht ausdrücklich ein heidnisches Volk. Er sagt also: was haben Gesandte eines heidnischen Volkes, die in solcher Absicht kommen wie die philistäischen jetzt,

für eine Antwort zu erhalten? Keine andere als die ganz kurze: Jehova hat Zion gegründet (Kap. 28, 16) und also können auch die Elenden seines Volkes (Kap. 10, 2) mit Zuversicht sich in diesem göttlichen Stifte bergen. חסה steht mit בְּ häufig von dem Orte, wohin man flüchtet (Kap. 30, 2; Ps. 36, 8; Richt. 9, 15 u. ö.).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 14, 28 ff. „Nun weißagt der Prophet wider die Philister, die sich über den Tod des Achas freuten. Denn nachdem er sein Volk gestraft nach dem Spruch, daß wir uns den Balken aus den Augen ziehen sollen (Matth. 7, 5), so macht er nun eine Abschweifung und geht zu den Nachbarn der Juden. Die Philister waren unter allen Nachbarn den Juden am gehässigsten (ita nos hodie acerbissime oderunt prae reliquis Rottenses, ut sunt Sacramentarii et Anabaptistae, Luther). So richtet nun hier der Prophet den Glauben des erschrockenen Volkes auf, welches auf die Kräfte des jungen Königs ein Mißtrauen setzte. Es ist aber dieses „aus der Wurzel der Schlange wird ein Basilisk kommen und ihre Frucht wird sein ein fliegender Drache“ ein Sprichwort.... Aber warum wird der fromme Hiskia ein Basilisk genannt? Auf diese Weise nennt sich auch Christus bei den Propheten einen Tod und eine Pestilenz des Todes (Hos. 13, 14)“. Würtemb. Summarien nach Luther.

2. Zu Kap. 14, 32. Es ist hier wohl zu bemerken, daß Jesaja den auswärtigen Feinden die Thatsache wie einen Schild entgegen hält, daß der Herr Zion gegründet hat. Aber wenn die Juden auf diese Thatsache eine frevelhafte Hoffnung gründen, indem sie darin einen Freibrief für alle Gottlosigkeit sehen, dann heißt es: Verlasset euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen: hier ist des Herrn Tempel (Jer. 7, 4).

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 14, 28—32. Schadenfreude schlägt den eigenen Herrn. Achas stirbt, den die Philister geschlagen hatten. Da freuen sich diese, hoffend es werde Israel nun noch schlechter gehen. Aber es kommt nun ein Hiskia auf den Thron, der sie schlägt. Ein Haus, das der Herr sich gebaut, werden Menschen nicht einreißen. Die in dem Hause mit dem Herrn leben, die sind wohl geborgen (Ps. 23, 6).

2. Wider Moab. Kap. 15 und 16.

Ueber das Verhältniß Moabs zu den Israeliten vgl. die Vorbemerkungen zu Jer. 48. — Unsere Weißagung ist ein Doppelwort. Denn sie besteht aus einer älteren Rede (Kap. 15, 1—16, 12), welche, wie es scheint, nicht sofort nach ihrer Entstehung öffentlich gemacht worden war, sondern erst in späterer Zeit, als Jesaja den Eintritt der Erfüllung bestimmt nach drei Jahren ankündigen konnte, von ihm der Oeffentlichkeit übergeben wurde. Man ist deshalb auf den Gedanken gekommen, daß das ältere Wort nicht jesajanisch sei. Koppe, Augusti, Bauer, Bertholdt haben Jeremia für den Verfasser gehalten, was ganz unmöglich ist. Hitzig (vgl. seine Schrift: Des Propheten Jonas Orakel über Moab, Heidelberg 1831) hält sogar Jona für den Verfasser und hat für diese seltsame Ansicht Anhänger gefunden (Knobel, Maurer u. a.), während Hendewerk ihm entschieden widerspricht. Für die Unechtheit soll entscheiden die weichherzige Theilnahme für ein sonst verhaßtes auswärtiges Volk. Aber diese Theilnahme ist so weichherzig nicht als sie aussieht. Sie dient vielmehr nur als Maßstab, um die Furchtbarkeit des Strafgerichtes zu bemessen. Man beruft sich ferner auf eine Anzahl „eigenthümlicher, zum Theil seltsamer Gedanken und Wendungen“. Dahin soll gehören, daß man auf der Straße Trauerkleider anzieht (Kap. 15, 3) — ist aber doch Hiskia mit dem Sacke bekleidet in den Tempel gegangen und eine von ihm gesandte Deputation ist in Säcken zu Jesaja gekommen (2 Kön. 19, 1. 2) —; ferner daß Geschrei das Land umkreiset (vgl. m. Erkl.), Sibma's Weinstock sich über ganze Gebiete erstreckt — ist ein kühnes, Jesaja's würdiges Bild (s. d. Erkl.) —; seine Ranken berauschen (dies sagt der Prophet nicht, s. d. Erkl.), das Herz um Moab schreit und wie die Cither rauscht, die Thränen des Verf. Hesbon benetzen (sind gleichfalls der Art Jesaja's ganz entsprechende Bilder). — Ferner beanstandet man eine Anzahl beispielloser Phrasen: ירד בבכי heftig weinen (der Ausdruck bedeutet aber etwas ganz anderes), מים משׁמות Wasser sind Wüsten (es heißt vielmehr: Quellorte sind loca arida), שׁית צל Schatten setzen (es heißt vielmehr den Schatten gleich der Nacht machen) u. a.; — ferner weist man auf eine Anzahl von Wörtern, Formen, Bedeutungen und Beziehungen hin, die dem Verf. eigen sind. — Alle diese Dinge beruhen theils auf Mißverständniß; theils sind es ἅπαξ λεγόμενα, dergleichen fast jedes Kapitel des Jesaja enthält; theils ahmt der Prophet absichtlich moabitische Sprachweise nach. Jedenfalls kommen im Vergleich mit der großen Masse entschieden jesajanischen Sprachgutes, die wir unten im einzelnen nachweisen, die kleinen Eigenthümlichkeiten, die nie direkt gegen Jesaja zeugen und bei seiner Originalität natürlich sind, nicht in Betracht. Ich halte also entschieden Jesaja für den Verfasser. Was die Zeit der Abfassung von Kap. 15, 1—16, 12 betrifft, so scheint mir der Text zwei Grenzpunkte an die Hand zu geben. Nach den Kapiteln sind nicht nur Dibon, sondern auch Jahza, Chesbon, Elealeh, Sibma, Mêdba in den Händen der Moabiter. Aber nach 2 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 26 sind diese Gegenden erst durch Tiglat-Pileser entvölkert und also erst nachher von den Moabitern besetzt worden. Jener Kriegszug Tiglat-Pilesers fällt nach allge-

meiner Annahme in das Jahr 741, also in das dritte Regierungsjahr des Achas. Aus Kap. 16, 1 erhellt aber ferner, daß damals die Edomiter noch den Juden unterworfen waren. Dies Verhältniß hat sich noch unter Achas geändert. Denn nach 2 Chron. 28, 17 machten die Edomiter unter seiner Regierung einen kriegerischen Einfall in Juda. Es ist nicht denkbar, daß Jesaja nach dieser Zeit den Moabitern den Rath gab, von Sela aus Tribut nach Jerusalem zu schicken. Denn das würden die Edomiter nicht gestattet und die bei ihnen Schutz suchenden Moabiter nicht einmal gewagt haben. Leider ist uns nicht genauer gesagt, in welche Zeit jener Einfall der Edomiter fiel. Aber in die Zeit des Achas fiel er, und so muß denn auch in die Regierungszeit dieses Königs und zwar zwischen die beiden Ereignisse 2 Kön. 15, 29 (1 Chron. 5, 26) und 2 Chron. 28, 17 die Weißagung Kap. 15, 1 bis 16, 12 fallen. Leider wissen wir nicht, welcher assyrische König die Weißagung Jesaja's an den Moabitern erfüllt resp. zu erfüllen angefangen hat. Deshalb können wir auch nicht wissen, wann er die beiden Schlußverse beigefügt und das ganze Orakel veröffentlicht hat.

Die Weißagung zerfällt deutlich in vier Stücke. Die alte, erste Weißagung nämlich gliedert sich leicht erkennbar in drei Abschnitte, von denen der erste (Kap. 15, 1—9) Moabs Schrecken und Flucht, der zweite (Kap. 16, 1—5) die Bedingungen der Rettung, der dritte (Kap. 16, 6—12) Moabs stolze Weigerung, diese Bedingungen zu erfüllen, und mithin seinen völligen Untergang verkündigt. Der spätere Zusatz endlich bestimmt genau den Anfangstermin der Erfüllung (Kap. 16, 13 u. 14).

a. Die ältere Weißagung.

Kap. 15, 1—16, 12.

α. Moabs Schrecken und Flucht. Kap. 15, 1—9.

Gerichtsspruch über Moab. Denn in der Nacht ist zerstört Ar-Moab. — Dahin! — 1
Denn in der Nacht ist zerstört Kir-Moab. — Dahin! — *Man steigt hinauf zum Hause und 2
gen Dibon die Höhen mit Weinen; über Nebo und über Mêdba-Moab heult man. Auf allen
seinen Häuptern ist Glatze, jeglicher Bart ist gestutzt. *Auf seinen Straßen gürten sie Säcke, 3
auf ihren Dächern und ihren Plätzen heult alles hinabsteigend mit Weinen. *Und es schreit 4
Chesbon und Eleâleh, bis Jahaz hört man ihre Stimme. Deshalb schreien die Gerüsteten
Moabs, seine Seele thut ihm wehe. *Mein Herz schreit über Moab, seine Flüchtlinge gehen 5
bis Zoar, der dreijährigen Kuh. Denn die Steige von Luchit — mit Weinen steigt man
hinauf. Denn auf dem Wege nach Choronaim erheben sie Vernichtungsgeschrei. *Denn die 6
Wasser von Nimrim werden vertrocknet sein, denn verdorrt ist das Gras, verschwunden Kraut,
Grünes gibt's nicht mehr. *Deshalb — das Erworbene, das man gewonnen, und sein Er- 7
spartes — über den Weidenbach tragen sie es. *Denn es umzieht das Geschrei die Grenze 8
Moabs. Bis Eglajim tönt ihr Jammern und bis B'ér Elim tönt ihr Jammern. *Denn die 9
Wasser Dimons sind voll Blut. Denn ich werde legen auf Dimon Ueberschuß: den Entronnenen Moabs den Löwen, dem Ueberrest den Erdboden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet schildert die Verwüstung des moabitischen Gebietes, indem er das Schicksal vieler einzelner Lokalitäten andeutet, sowie, was die Einwohner dabei empfinden, sagen, thun werden (V. 1 bis 4). Dabei verhehlt er nicht sein eigenes Mitgefühl (V. 5 a), und gibt zu verstehen, daß die Moabiter aus ihrem Lande hinaus und nach allen Seiten hin über die Grenze gedrängt werden sollen (V. 5 b—8). Leider wird auch die Flucht nicht viel helfen, denn auch der Entronnenen trauriges Ende wird sein, entweder wilden Thieren zur Beute zu werden, oder auf der kahlen Erde unbegraben liegen zu bleiben (V. 9).

2. **Gerichtsspruch — dahin.** V. 1. Die Ueberschrift wie Kap. 13, 1. כִּי kann freilich auf מַשָּׂא מ׳ bezogen werden, und man kann in diesen letztgenannten Worten den Sinn finden, der anderwärts durch הוֹי oder אוֹי ausgedrückt wird (vgl. Kap. 6, 5). Aber dies genügt nicht. Denn מַשָּׂא מ׳ ist eben doch sonst überall nichts als Ueberschrift und wird nirgends mit dem Anfange der Rede verbunden. Da nun in den Kapp. 15 und 16 von der Partikel כִּי ein auffallend häufiger Gebrauch gemacht wird — es findet sich 9mal Kap. 15 u. 5mal Kap. 16 — so ist wohl auch das כִּי V. 1 aus diesem Sprachgebrauch zu erklären. Jesaja pflegt sonst nirgends diese Partikel in auffallender Weise zu häufen. Mir scheint, daß er hier eine besondere Absicht hatte. Vielleicht ahmt er moabitische Sprachweise nach. Dieselbe Bewandtniß hat es auch mit לֵיל. Es muß auffallen, daß von den fünf Malen, wo Jesaja לֵיל braucht (außerdem sagt er stets לַיְלָה), drei den Kapiteln über Moab (vgl. Kap. 16, 3) angehören. Auch Kap. 21, 11 steht לֵיל und zwar wahrscheinlich der Abwechslung im Parallelismus wegen, vielleicht auch um edomitischen Dialekt nach-

zuahmen und als Reminiscenz aus 2 Mos. 12, 42. Kap. 30, 29 aber findet sich die Form לֵיל als st. constr. und gleichfalls mit Beziehung auf 2 Mos. 12, 42. Auf der Gedenktafel des Königs Mesa heißt auch wirklich Zeile 15 die Nacht לֵלָה (vgl. Schlottm. in Stud. u. Kr. 1871, Heft IV, S. 596), woraus man sieht, daß wenigstens die Aussprache mit ē moabitisch ist. Es ist nicht nöthig, mit Drechsler u. a. לֵיל a. u. St. als st. constr. zu nehmen. Dies würde, wie Delitzsch bemerkt, einen unlogischen Gedanken geben, „da שֻׁדַּד und נִדְמָה vgl. Jer. 47, 5 dem Sinne nach fast zusammenfallen". „In der Nacht", d. h. zur ungünstigsten Tageszeit. Denn die Nacht bringt die Schrecken der Erstürmung einer Stadt auf den höchsten Gipfel. — שֻׁדַּד Pual findet sich noch Kap. 23, 1. 14 (vgl. Kap. 16, 4; 21, 2; 33, 1). — עָר ist unzweifelhaft das moabitische Wort für עִיר (vgl. Schlottmann a. a. O., S. 607). Denn es wird nur von der moabitischen Hauptstadt und dem zunächst dazu gehörigen Gebiete gebraucht und zwar im letztgenannten Sinne allein (4 Mos. 21, 15; 5 Mos. 2, 9. 18. 29 vgl. Schlottmann a. a. O., S. 608), im erstgenannten Sinne aber in der Verbindung עָר מוֹאָב (4 Mos. 21, 18 u. hier). Die Stadt lag nach den neuesten Forschungen (vgl. Schlottmann a. a. O., S. 608 und Dietrich in Merx' Archiv III, 320 ff.) hart an, ja theilweise nach 4 Mos. 22, 36; Jos. 13, 9. 16 im Arnon. An den letztgenannten Stellen wird sie auch עִיר von den hebräischen Autoren genannt. Von dem moabitischen Ar kommt der griechische Name Ἀρεόπολις (Hieron. zu u. St. im L. V, pag. 184 f. ed. Vallars.). Der Name Rabbat Moab kommt im A. T. nicht vor. Es mag sein, daß diese Bezeichnung, welche nicht Name, sondern offizieller Titel war, auf das spätere Rabba, welches einige Meilen südlich vom Arnon liegt und im 5. und 6. Jahrhundert Bischofssitz war, übertragen worden ist (vgl. Ritter, Erdk. XIV, S. 115 f.; XV, S. 1210 ff.). נִדְמָה ist mit einem Nachdruck, der den Eindruck des Schauerlichen macht, ἀσυνδέτως angefügt (vgl. Kap. 33, 9; Jer. 9, 9; 50, 3). Das Wort findet sich bei Jesaja noch Kap. 6, 5. Auch die Wiederholung des Satzes in der zweiten Vershälfte (Anadiplosis) ist ein rhetorisches Kunstmittel, welches zur Verstärkung des Eindrucks dient. Jesaja bedient sich dessen öfter: V. 8; Kap. 8, 9; 17, 12 f.; 21, 11. Vgl. zu Kap. 40, 1. — קִיר מוֹאָב (zum Unterschied von dem assyrischen Kir Kap. 22, 6) wird unter diesem Namen nur hier von Jesaja erwähnt. Doch ist damit קִיר חֶרֶשׂ (Kap. 16, 11) oder קִיר חֲרֶשֶׂת (Kap. 16, 7) identisch. קִיר bedeutet im Hebräischen die Mauer (Kap. 22, 5; Ps. 62, 4; Ezech. 13, 12 ff. u. ö.). Im Moabitischen aber steht es für קִרְיָה. In der Inschrift des Mesa kommt קִר 4mal in der Bedeutung „Stadt" vor: Zeile 11, 12, 24 bis. Der Ort war eine starke Festung, auf hohem, bis Jerusalem sichtbarem, steilem Berge; er lag etwa drei Stunden südlich von Rabbat-Moab und etwa gleich weit vom todten Meere entfernt. Beim Chaldäer heißt der Ort כְּרַכָּא דְמוֹאָב d. h. Burg, Mauer Moabs. Die Griechen kennen die Stadt unter dem Namen Χαράξ (so wahrscheinlich 2 Makk. 12, 17), Χαράκωμα (Ptol. V, 17, 5), Χαρακμῶβα, Χαραχμῶβα (Steph. Byz. und Theodoret zu u. St., der übrigens Ar Moab und Kir Moab zu identifiziren scheint). Der Name ist in der Form Kerek bis auf den heutigen Tag erhalten. Wenn עָר מ' und קִיר מ' obgleich Städtenamen doch als Maskulina konstruirt sind, so scheint mir der Grund darin zu liegen, daß in der Vorstellung des Propheten der Begriff Moab vorwaltete. Die Völkernamen werden aber vorherrschend männlich gebraucht (s. m. Gr. §. 60, 3, Anm.).

3. **Man steigt hinauf — thut ihm wehe.** V. 2 bis 4. Wenn V. 1 das ganze Moab in seinen zwei durch eine nördliche und eine südliche Stadt repräsentirten Hälften angedeutet ist, so folgt von V. 2 an eine Spezifikation. Denn in den mannigfaltigsten Formen wird nun das große Thema שֻׁדַּד מוֹאָב variirt, durch die mannigfaltigsten Thatsachen wird die Wahrheit desselben nachgewiesen. עָלָה steht impersonell (vgl. Kap. 14, 30. 32): es oder man steigt hinauf. — Schon Jos. 13, 17 stehen דִּיבוֹן und בָּמוֹת בַּעַל, welche letzteren auch 4 Mos. 22, 41 erwähnt werden, neben einander; Jer. 48, 35 ist von מַעֲלֶה בָמָה, dem Aufstieg der Höhe, die Rede, und in der Inschrift des Mesa Z. 27 heißt es: אָנֹכִי בָנִתִי בת בָּמֹת כִּי הָרֻס הא. Es scheinen also Dibon und eine andere Lokalität, welche vollständig בֵּת בָּמוֹת בַּעַל hieß, hoch gelegene Kultusstätten gewesen zu sein. Dibon lag nördlich vom Arnon, nicht sehr weit von diesem entfernt. König Mesa war von da gebürtig, denn er nennt sich auf seiner Inschrift הַדִּיבֹנִי. Die Stadt wird noch erwähnt 4 Mos. 21, 30; 32, 2. 34; Jos. 13, 9. 17; Jer. 48, 18. 22; Neh. 11, 25. — לַבֶּכִי zum Weinen, um den Göttern mit Thränen die Noth des Landes zu klagen (Kap. 22, 12). עַל vor Nebo und Mêdba ist wohl lokal zu fassen, denn es wird vor und nachher nur beschrieben, wie jeder Ort seinem Jammer Ausdruck gibt. Dazu kommt, daß Nebo und Mêdba Höhen sind. Von Nebo ist dies an sich schon wahrscheinlich. Denn wenn es auch nicht den Berg bezeichnet, so doch die auf oder an diesem Berge gelegene Stadt wie 4 Mos. 32, 3. 38; Jer. 48, 1 und in der Inschrift des Mesa Zeile 14. Daß Mêdba auf einem Hügel lag, bezeugt die Lage der Ruinen, welche Burkhardt (II, 625) in geringer Entfernung südöstlich von Hesbon gefunden hat. Auch Mêdba wird in der Inschrift des Mesa Z. 8 unter dem Namen מֹה דְבא als eine von Omri eroberte Stadt erwähnt. מואב nach מידבא ist wohl als Genitiv zu diesem und nicht als Nominativ zu יילּיל zu beziehen. Mêdba-Moab ist eine Zusammenstellung, die sonst nicht vorkommt, die aber der Prophet vielleicht deswegen gemacht hat, weil er in מֵידְבָא moabitisch מֹהדְבָא einen mit מוֹאָב (מֵי אָב) verwandten Begriff und eine Anspielung auf den Ursprung des

Volkes (1 Mos. 19, 30 ff.) zu erkennen glaubte. ויליל vgl. V. 3; Kap. 52, 5; 65, 14. — Die Worte בכל־ראשיו קרחה sind Citat aus Am. 8, 10, wo es heißt עַל־כָּל־רֹאשׁ קָרְחָה (vgl. Jer. 48, 37; Ezech. 7, 18; 29, 18). Die Punktation רֹאשָׁיו statt רָאשָׁיו, wofür einige Codd. רֹאשׁ, רֹאשׁוֹ, רֹאשָׁם lesen, findet sich nur hier, vgl. Olsh. §. 140. Es ist möglich, daß in der Seele des aus dem Gedächtniß citirenden Propheten der O-Laut, welchen das Wort in der Grundstelle hat, nachwirkte. Uebrigens liegt in קָרְחָה, das als Stadtname im A. T. nirgends, als appellativum bei Jesaja noch Kap. 3, 24; 22, 12 vorkommt, eine Anspielung, welche uns die Inschrift des Mesa nahe legt. Denn dieser baute nach Zeile 21—26 Korcha (קָרְחָה) d. i. „eine ausgerodete Stelle bei oder in Dibon (nach Zeile 24), die bisher noch keine Mauer hatte" (Diestel, die moabitische Gedenktafel, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1871, Heft II, S. 237), und verlegte dahin die königliche Residenz (Zeile 23). — Indem der Prophet die Worte des Amos citirt, scheint er also einen Spott zu beabsichtigen: wenn alle Häupter kahl sind, dann herrscht freilich Kahlheit (קָרְחָה) über Moab. — גדועה vgl. Kap. 9, 9; 10, 33; 14, 12; 22, 25; 45, 2. Jeremia hat Kap. 48, 37 גרועה, wie nach Gesenius und Delitzsch auch die Masora und viele Codd. und ältere Ausgaben a. u. St. lesen, während bei Jer. nur 10 Codd. גדועה haben. — גרע bezeichnet das regelrechte Scheeren, גדע das unregelmäßige, in der Eile vollzogene Abhauen oder Abschneiden (Stutzen). Die Differenz der Lesarten entspricht dem Charakter der beiden Propheten, weshalb wohl an keiner der beiden Stellen die rezipirte Lesart zu ändern sein wird. בחוצתיו וגו' V. 3. Man bemerke hier den Wechsel des Genus und Numerus, je nachdem Moab als Volk oder Land, als Ganzes oder als Vielheit von einzelnen dem Propheten vorschwebt. — Das Tragen von Säcken oder Sacktuch als Zeichen der Trauer und Angst erwähnt Jesaja öfter: Kap. 3, 24; 20, 2; 22, 12; 37, 1 f.; 50, 3; 58, 5. — Auch כֻּלֹּה, welches bei Jesaja nur noch Kap. 16, 7 vorkommt, scheint ein Anklang an moabitischen Sprachgebrauch zu sein. Denn in der Inschrift des Mesa findet sich die Suffixform הֹ־ ausschließlich (ungef. 12 mal). Auch der Name Nebo wird נבה geschrieben, nicht, wie im Hebräischen, נְבוֹ. — יֹרֵד בַּבֶּכִי, im Sinne von „herabfließend, zerfließend in Thränen" genommen, wäre, wie auch Knobel gesteht, im A. T. ohne Beispiel. Es müßte der bloße Akkusativ stehen wie Jer. 9, 17; 13, 17; Klagel. 1, 16; 3, 48 u. ö. Man hat übersehen, daß ירד בבכי einen Gegensatz bilden soll zu עלה לבכי V. 2. Man steigt hinauf auf die Höhen zu Dibon und Bet-Bamot, um zu weinen, man heulet auf den Höhen von Nebo und Mêdba, man steigt aber auch herab von diesen Höhen im Weinen, man flieht, weil das Anrufen der Götter unter Thränen nichts geholfen hat. Diese Fassung ist um so nothwendiger, als gleich nachher V. 5 בַּבְּכִי unzweifelhaft in diesem Sinne gebraucht ist. — ותזעק וגו' V. 4. Ar-Moab und Kir-Moab sind Hauptstadt und Hauptfestung, Dibon und Bet-Bamot sind besonders heilige Kultusstätten, auch Nebo und Mêdba gehören zu diesen, denn auch dort hatte das Weinen den Zweck, die Götter zu erweichen. Da nun die Mittelpunkte der Macht und der nationalen Religion erschüttert sind, da man von diesen verzweifelnd flüchtet, so ergreift naturgemäß die Städte geringeren Ranges ungeheures Entsetzen. So schreien denn Hesbon (4 Mos. 21, 23 ff.) und Elealeh (4 Mos. 32, 37; Jer. 48, 34), die zwei Schwesterstädte, von denen die zweite nie ohne die erste genannt wird. Lagen sie doch nur eine römische Meile von einander entfernt, auf Kalksteinhügeln, in fruchtbarer Ebene. Ihr vereintes Wehgeschrei vernimmt man bis Jahaz. Gegen die Annahme, daß diese Stadt mit יָהְצָה (4 Mos. 21, 23; 5 Mos. 2, 32; Richt. 11, 20 in pausa), יַהְצָה (Jos. 13, 18 außer Pause) identisch sei, spricht nicht, daß das Geschrei von Hesbon und Elealeh bis dahin dringt (Hitzig, Keil). Denn Jahaz braucht deswegen nicht wie Elealeh in nächster Nähe von Hesbon zu liegen. Sondern die alte an der Ostgrenze gegen die Wüste hin gelegene Vormauer, wo schon Sihon, der Amoriterkönig, den Israeliten entgegentrat, wird deswegen genannt, weil der Prophet andeuten will, daß die Schreckenskunde die Bollwerke des Reichs innerlich erschütterte. Wenn nun so die sämmtlichen festen Städte Moabs das Geschrei der Verzweiflung erheben, wie sollten die streitbaren Männer des Volkes überhaupt nicht in dasselbe einstimmen? Die Wahl des Ausdrucks חלצי מ' scheint sich mir daraus zu erklären, daß dem Propheten der Bericht über die Besitznahme des Ostjordanlandes 4 Mos. 32 u. 5 Mos. 3, 16 ff. vorschwebte. Denn in diesen Kapiteln kommt der Ausdruck חלוץ verhältnißmäßig am öftesten im ganzen A. T. vor, nämlich 6 mal: 4 Mos. 32, 21. 27. 29. 30. 32; 5 Mos. 3, 18. יריעו vgl. Kap. 42, 13; 44, 23. — Das Praet. יָרְעָה kommt nur hier vor. Manche Ausleger (Gesen., Knobel, Delitzsch) nehmen das Wort wegen יְרִיעָה tremulum, Vorhang = zittern, beben. Aber es ist nicht abzusehen, warum das Perfekt hier nicht in derselben Bedeutung genommen sein soll, in welcher sonst das Imperfekt gebräuchlich ist, nämlich in der Bedeutung malum, miserum, afflictum esse. Der Prophet beabsichtigt ein Wortspiel mit יריעו, deshalb bedient er sich des sonst ungebräuchlichen Perfekts, ohne daß er dasselbe in einer anderen Bedeutung nehmen wollte, als in welcher das außerdem ganz in den Dienst der verwandten Wurzel רָעַע übergegangene Imperfekt vorkommt. Es ist also נפשו ירעה לו gleichbedeutend mit יֵרַע לְבָבוֹ 1 Sam. 1, 8; 5 Mos. 15, 10 vgl. וַיֵּרַע לְמֹשֶׁה Ps. 106, 32.

4. **Mein Herz — nicht mehr.** V. 5—6. Der Prophet hatte bisher das nördliche Moab im Auge, das Gebiet, welches die Amoriter den Moabitern, dann die Israeliten den Amoritern und zuletzt wieder die Moabiter den Israeliten nach der Weg-

führung der Bewohner in die assyrische Gefangenschaft (2 Kön. 15, 29) weggenommen hatten. Fast alle die im Vorhergehenden genannten Städte sind nach 4 Mos. 32, 34 ff. von den Gaditern und Rubenitern erbaut oder wenigstens mit Aenderung der Namen (V. 38) umgebaut. Im Folgenden wendet der Prophet den Blick vorherrschend nach dem Süden. Indem er aber diese Wendung vollzieht, fühlt er das Bedürfniß, dem empfangenen Eindruck Ausdruck zu geben. Das vernommene Geschrei, obgleich Geschrei der Feinde, hat doch in seinem Herzen ein Echo des Mitleids gefunden. Und so schreit er denn aus dem Innersten heraus (לִבִּי) laut auf und zwar indem er Moab sich zuwendet (vgl. Kap. 16, 11; 14, 8. 9). יזעק V. 5 entspricht also dem ויזעק V. 4. Sein Schreckensruf ist aber zugleich wie ein Wächterruf für das südliche Moab. Dies sehen wir an der angstvollen Fluchtbewegung, in welcher die folgende Schilderung das südliche Moab erscheinen läßt. בריחה nehmen die meisten Ausleger = בְּרִיחֶהָ, Flüchtlinge (Kap. 43, 14 vgl. Kap. 27, 1; Hiob 26, 13). Nur Delitzsch entscheidet sich für vectes. Aber der Gedanke, daß die Riegel d. i. die Festungen des Landes sich bis Zoar erstrecken ist im Zusammenhange durch nichts motivirt, während der Gedanke, daß die Moabiter südwärts vor dem von Norden kommenden Feinde fliehen, bis sie in einer starken Feste Schutz finden, dem Zusammenhange sehr gut entspricht. עגלת שלשיה ist konstruirt wie שְׁנַת הָרְבִיעִית Jer. 46, 2; 51, 59 i. e. annus quarti scil. numeri. מִשְׁפַּט אֶחָד 3 Mos. 24, 22. אֲרוֹן אֶחָד 2 Kön. 12, 10 (m. Gr. §. 65, 2, c). Aber ist es eine Ortsbezeichnung oder Apposition zu einer solchen? Maurer, Ewald, Knobel, Drechsler, Dietrich (zur bibl. Geogr. in Merx' Archiv I, S. 342 ff.) sehen darin ein „drittes Egla", für dessen Existenz sie sich auf Jos. Ant. XIV, 1, 4 berufen, wo neben Zoara, Oronai und anderen Orten auch ein Ἄγαλλα genannt wird. Aber wie unsicher ist diese Annahme eines „dritten Egla", da wir von keinem einzigen sonst etwas erfahren, geschweige denn von dreien, denn jenes Ἄγαλλα des Josephus kann ebensogut אֶגְלַיִם sein (V. 8)! Döderlein und Köster (St. u. Kr. 1862, I, S. 113 ff.) halten Zoar, Choronaim und Egla für eine Tripolis, deren Hauptname Egla gewesen sei. Aber von einer solchen Stadt, die doch einen bedeutenden Umfang müßte gehabt haben, findet sich keine Spur. Wir werden also 'עג' ש als Apposition nehmen müssen. Zu Moab kann es nicht bezogen werden wegen der Stellung im Satze. Man wird es also auf צֹעַר beziehen müssen und zwar in einem Sinne, in welchem es auch der Stadt Choronaim als Prädikat beigegeben werden kann, da dies Jeremia thut Kap. 48, 34. Wir werden aber 'עג' ש gleichbedeutend nehmen müssen mit עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת 1 Mos. 15, 9, neben welcher dort auch eine עֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת und ein אַיִל מְשֻׁלָּשׁ genannt wird. Dies sind nun anerkanntermaßen dreijährige, gleichsam zur dritten Stufe, nämlich Jahresstufe, erhobene Thiere. Eine dreijährige Kuh ist aber eine noch nicht unter das Joch gebeugte, deren Kraft noch vollkommen intakt ist. Gesenius citirt Plin. VIII, 4, 5: „domitura boum in trimatu, postea sera, antea praematura". Columella de re rest. VII, 2. Es ist also wohl ein עֵגֶל לֹא לֻמָּד Jer. 31, 18, wovon das Gegentheil ist eine עֶגְלָה מְלֻמָּדָה Hos. 10, 11. Vgl. Kap. 10, 11; Jer. 46, 20; 50, 11. Nun war Zoar ein befestigter Ort. Hieronymus sagt: „praesidium in ea positum est militum romanorum". Eusebius nennt sie ein *φρούριον στρατιωτῶν*, Steph. Byzantinus eine *κώμη μεγάλη ἢ φρούριον*. — Sie war vielleicht zu Jesaja's Zeiten eine noch nie eroberte Stadt, was wir eine jungfräuliche Festung nennen, und wenn in שלשיה der Begriff des indomitum, jugo non assuetum esse prävalirt, so würde dies erklären, warum Zoar so genannt wird und warum die Flucht der Moabiter sich dahin richtete. Sie glaubten sich in der starken, noch nie bezwungenen Festung geborgen. — Daß das Ziel der Flüchtlinge Zoar ist, erkennt man daraus, daß die dahin führenden Wege mit Flüchtlingen bedeckt sind. Wo auch Zoar liegen möge — denn man schwankt zwischen der Südspitze des todten Meeres und der Mündung des Wadi Kerek an der Ostseite — immerhin müssen Luchit und Choronaim Orte gewesen sein, die auf dem Wege lagen, der von Norden her nach Zoar führte. Luchit (von לוּחַ Tafel, Brett), welches nach Eusebius und Hieronymus zwischen Ar-Moab und Zoar lag, kommt nur hier und Jer. 48, 5 vor. מַעֲלֶה, eine Steige, ein Bergabhang, den die Straße überschreitet, findet sich in Verbindung mit verschiedenen Namen: 4 Mos. 34, 4; Jos. 10, 10; 18, 7; Richt. 1, 36; 2 Sam. 15, 30 u. ö. — Choronaim wird nur hier und Jer. 48, 3. 5. 34 genannt. דרך ist Acc. loci = auf dem Wege. יְעֹעֵרוּ ist Pilpel, aus יְעַרְעֵרוּ kontrahirt wie כּוֹכָב aus כַּבְכָּב (Olsh. §. 253 Anm.). Der Ausdruck זעקת שבר nur hier. — Jos. 10, 10 heißt es וַיִּרְדְּפֵם דֶּרֶךְ מַעֲלֵה בֵית־חוֹרֹן. Sollte diese Stelle unserem Propheten vielleicht vorgeschwebt haben? — Als drittes Moment, welches die Flucht der Moabiter erklärt, macht der Prophet das Verschütten und Austrocknen der Wasser von Nimri namhaft. Es ist zu beachten, daß das Verschütten der Wasserbrunnen 2 Kön. 3, 19. 25 als eine von den Israeliten gegen Moab geübte Feindseligkeit bezeichnet wird. Wollte man unter מֵי נִמְרִים jenes Bet-Nimra verstehen, welches 4 Mos. 32, 3. 36; Jos. 13, 27 als eine gaditische Ortschaft mit einem in den Jordan mündenden Bache erwähnt wird, so würde der Prophet uns plötzlich aus dem Süden in den höchsten Norden versetzen. Deshalb erinnert schon Knobel sehr passend daran, daß die neueren Reisenden Burkhardt, de Saulcy, Seetzen nahe bei der Südgrenze Moabs einen Wady Nemeyra und einen Quellbach Mojet Nimméry (d. i. Wässerchen Nimri) erwähnen und daß auch das Onomastikon unter *Νεβηρίμ* einen Ort *Βηνναμαρήμ*, Benamerium nördlich von Zoar nenne.

Diese Lokalität paßt trefflich in unsern Zusammenhang. מַשְׁמּוֹת bei Jes. nur hier. Das כִּי macht hier wie V. 8 f. den Eindruck beabsichtigter Häufung. Vgl. die Bem. zu V. 1. — In drei kurzen Sätzen schildert der Prophet, warum er die Wasser von Nimrim מְשַׁמּוֹת nenne. חָצִיר ist das eigentliche Gras, דֶּשֶׁא der Rasen überhaupt, יֶרֶק alles Grüne. Die Rede enthält also eine Klimax, sie schreitet fort von dem, was am leichtesten verdorrt (Ps. 90, 5; 103, 15), zu der Gesammtheit aller Vegetation.

5. **Deshalb — dem Erdboden.** V. 7—9. Die Flüchtlinge Moabs haben sich im Süden des Landes konzentrirt. Aber auch da fühlen sie sich nicht sicher. Denn der Feind rückt unaufhaltsam nach. Deshalb flüchten sie sich und ihre werthvollste Habe über die Grenze, welche der Weidenbach bildet, ins Edomitische. יִתְרָה, das nur hier und in der Lehnstelle Jer. 48, 36 vorkommt, ist der vorhandene, noch nicht verbrauchte Vorrath (Ps. 17, 14), פְּקֻדָּה ist noch mehr: es ist das kostbare, als Schatz des Hauses aufbewahrte Gut. Das Wort kommt in dieser Bedeutung nur hier vor. עָשָׂה repräsentirt einen unpersönlichen Relativsatz = welches man gemacht, erworben hat, wenn man nicht einen sehr raschen Personenwechsel im Folgenden (ישאו, פקדתם) annehmen will. Die impersonelle Konstruktion ist in unserem Abschnitte verhältnißmäßig häufig (V. 2. 5). Der Gedanke, den der Prophet hier ausdrücken will, ist offenbar der, daß Moab, nachdem es auch in den festen Orten seines äußersten Süden nicht mehr sicher ist, über die Grenze flüchtet. Es ist also dem Zusammenhang gewiß entsprechender, in dem נחל הערבים den südlichsten Grenzbach Moabs als einen weiter nördlich fließenden נחל zu sehen. Delitzsch versteht unter dem „Weidenbache“ den nördlichen Arm des Seil-el-Kerek, der wirklich den Namen Wâdi Safsâf d. i. Weidenbach führt. Aber damit ist ja nicht ausgeschlossen, daß zu Jesaja's Zeiten der südliche Grenzbach auch Weidenbach hieß, zumal unter den verschiedenen Namen desselben (Wâdi el-Karâhi, el-Achri, el-Hössa, el-Hossan, wahrscheinlich auch Sared) sich auch der Name es-Sâfijeh findet. עֲרָבִים kann nicht „Wüsten“ bedeuten. Denn Wüsten sind עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6). ערבים kann nur „Araber“ oder „Weiden“ bedeuten. Da nur die Lage des Baches nicht die Bedeutung seines Namens hier von Wichtigkeit ist, kommt nichts darauf an, für welche Bedeutung man sich entscheidet. Doch, da der Plural ערבים für „Araber“ im A. T. nie vorkommt, das Wort in der Bedeutung „Weiden“ öfter gebraucht wird (Kap. 44, 4; 3 Mos. 23, 40; Hiob 40, 22; Ps. 137, 2), so ziehe ich die Bedeutung „Weidenbach“ vor, indem ich es unentschieden lasse, ob der נחל הערבה Am. 6, 14 mit diesem identisch ist. Vgl. Herz. R.-E. XI, S. 14. — Die Nothwendigkeit über die Grenze zu flüchten wird V. 8 wiederholt begründet durch die Aussage, daß das Geschrei (V. 4 ff.) sich an der ganzen Grenze Moabs herumgezogen hat. הקיפה ist hier nicht von außen her umgeben, sondern es ist = Runde machen wie in formell verschiedener aber wesentlich analoger Anwendung 3 Mos. 19, 27; Hiob 1, 5. — אֶגְלַיִם ist wahrscheinlich mit dem Ezech. 47, 10 genannten עֵין־אֶגְלַיִם, welches nach Hieronymus „in principio maris mortui“ d. i. am Südende des Todten Meeres lag, identisch. Ob es auch eins ist mit dem Ἀγαλλείμ (Αἰγαλείμ), welches Eusebius als „πρὸς Νότον Ἀρεοπόλεως διεστῶσα σημείοις η′“ (d. i. 8 römische Meilen, etwas über drei Stunden) bezeichnet, ist fraglich. Vgl. Herz. R.-E. XIV, S. 741. — Wenn בְּאֵר אֵלִים derselbe Brunnen ist, den nach 4 Mos. 21, 16—18 die Fürsten anlegten und der darnach der Heldenbrunnen genannt wäre (denn so oder Terebinthen-Brunnen kann man das Wort übersetzen), so läge der Ort im Nord-Osten Moabs, also dem südwestlichen Eglaim gerade entgegengesetzt (vgl. 4 Mos. 21, 13 ff.). Demnach würde also הקיפה וגו' aussagen, daß das Geschrei nach allen Seiten hin die Grenzen Moabs entlang zog, weil die Bewohner nach allen Seiten hin flüchteten. יְלָלָה findet sich bei Jes. nur hier; außerdem Jer. 25, 36; Zeph. 1, 10; Sach. 11, 3. — Wenn die Moabiter nach allen Seiten hin der Peripherie ihres Landes zu auseinanderstieben, so ist dadurch genugsam angedeutet, daß das Centrum von einem schweren Schlage betroffen sein muß. Ein solches Centrum ist Dibon, welches ja nach der Inschrift des Mesa damals Hauptstadt war und als eine hervorragende Stadt auch V. 2 unseres Stückes erscheint. Die Wasser Dibons sind voll Blut, also furchtbares Morden daselbst! Der Prophet häuft im ersten Satze von V. 9 a die M-Laute, deshalb Dimon für Dibon, welche Aenderung um so leichter geschehen konnte, als Hieronymus bezeugt, daß „usque hodie indifferenter et Dimon et Dibon hoc oppidulum dicitur“. Da Dibon unweit des Arnon liegt, so können die מֵי ד' allerdings nach Rosenmüller und Hendewerk mittelbar der Arnon sein wie Richt. 5, 19 מֵי מְגִדּוֹ der Kischon, aber unmittelbar müssen doch auch die Wasserrinnen gemeint sein, welche von Dibon aus zum Arnon führten, denn sonst konnte der letztere das in Dibon vergossene Blut nicht in sich aufnehmen. Den Satz כִּי אָשִׁית וגו' beziehen, soviel ich sehe, alle Ausleger auf das Folgende, wozu sie sich vornehmlich durch נוֹסָפוֹת additamenta berechtigt glauben. Aber dann müßte vor אשית nicht כִּי sondern וְ stehen. Durch כִּי wird der Satz mit dem Vorhergehenden verknüpft. Das furchtbare Blutbad zu Dibon beweist, daß über Dibon ein gerüttelt und überflüssig Maß, eine Dreingabe auf das Vollmaß verhängt worden ist (שִׁית mit עַל wie Rut 3, 15; 2 Mos. 21, 22; 4 Mos. 12, 11). נוספות kommt in diesem Sinne nur hier vor. Vielleicht hatte der Prophet 3 Mos. 26, 18. 21 im Auge, wo der Herr Israel droht, wenn die erste Züchtigung nicht fruchten werde, so werde er noch das Siebenfache hinzufügen (וְיָסַפְתִּי לְיַסְּרָה אֶתְכֶם שֶׁבַע). Moabs große und wiederholte Verschuldung hatte auch solche additamenta zur Folge. — Sind wir durch das zweite

Glied von V. 9 a nicht auf das Folgende hingewiesen, so sind wir auch nicht genöthigt, das V. 9 b enthaltene als die durch נוספות angedeutete Steigerung zu betrachten. V. 9 b beschäftigt sich dann mit einem Theile von Moab, der mit dem vorhergenannten nicht zusammenfällt. Es sind die Flüchtlinge, welchen es gelang, dem Schwert der Feinde zu entrinnen. Werden diese Rettung finden? Nein. Diese Entronnenen werden dem Löwen, also den wilden Thieren zur Beute werden, und welche etwa auch diesen entgehen, die werden zuletzt nichts mehr haben als den Erdboden, der wird ihnen alles, Nahrung und Wohnung resp. Lagerstätte für ihre unbegrabenen Leichname sein. Der Gedanke ist also ähnlich wie Kap. 24, 18 vgl. Am. 5, 19. Wieso sollten auch die Uebriggebliebenen des Volkes שארית אדמה genannt werden? Der Ausdruck ist ohne Beispiel. Man erwartete שְׁאֵרִית הָעָם oder mindestens הָאָרֶץ.

β. Die Bedingungen der Errettung.

Kap. 16, 1—5.

1 Sendet landesherrlichen Lämmertribut von Sela wüstenwärts zum Berge der Tochter
2 Zion. *Und es soll geschehen: wie flatterndes Gevögel, wie ein verstörtes Nest sollen die
3 Töchter Moabs sein an Furten des Arnon. *Bringet Rath, schaffet Recht, mache der Nacht
gleich deinen Schatten mitten am Mittage! Verbirg Versprengte, den Flüchtling verrathe nicht!
4 *Herbergen mögen bei dir meine Versprengten; Moab, sei Zuflucht ihnen vor dem Verwüster!
Denn weg ist der Erpresser, aus ist die Unterdrückung; vertilgt sind Zertreter aus dem Lande.
5 *Und wird ein Thron bereitet durch Gnade, und es sitzt darauf in Treuen in der Hütte Davids
Einer, der da richtet und dem Rechte nachgeht und schnelle Gerechtigkeit übt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Worte schließen sich enge an das Vorhergehende an, indem sie die moabitischen Flüchtlinge, welche nach Kap. 15, 7 über den Grenzbach gingen, als in der Hauptstadt Edoms, Sela, angekommen voraussetzen (מסלע V. 1). Der Hauptgedanke ist, daß Moab gerathen wird, bei Juda Schutz und Hülfe zu suchen (V. 1 u. 2) und dafür auch Juda selbst eventuell Schutz und Hülfe zu gewähren (V. 3 u. 4 a). Wenn dann die Zeit komme, wo alle Ungerechtigkeit auf Erden ein Ende haben (V. 4 b) und der gerechte Herrscher auf dem Throne Davids sitzen werde (V. 5), dann — dies ist die nothwendige Konsequenz — werde auch Moab an diesem Heile Antheil haben.

2. **Sendet — Arnon.** V. 1 u. 2. Diese Worte, wie alles Folgende, kann niemand sprechen als der Prophet, weil nur er die V. 4 b u. 5 enthaltene Verheißung zu geben vermag. — In der Aufforderung nun, Lämmer nach Jerusalem zu senden, liegt offenbar eine Anspielung darauf, daß der Moabiterkönig Mesa nach 2 Kön. 3, 4 jährlich die Wolle von 100,000 כָּרִים und 100,000 אֵילִים als Tribut an den König von Israel schicken mußte. כַּר, das im st. abs. sing. nie, im st. constr. sing. nur hier, auch im Plur. bei Jesaja nur noch Kap. 34, 6 vorkommt, ist das fette Lamm (vgl. 5 Mos. 32, 14; Jes. 34, 6). Das Lamm des Landesherrn ist offenbar der dem Landesherrn gebührende Tribut von Lämmern. מושל־ארץ wird aber der König von Juda genannt, zum Unterschiede von dem מלך מואב, der ersterem zinsbar war. Von Sela aus, der edomitischen Hauptstadt (bei den Römern Petra; ihre Ruinen von Burckhardt im Wadi Musa wieder aufgefunden, vgl. Kap. 42, 11), sollen sie den Lämmertribut nach Jerusalem senden. Dies erklärt sich uns daraus, daß wir uns die Moabiter nach Kap. 15, 7 als in Sela angekommene Flüchtlinge zu denken haben. מדברה, welches nachher durch אל־הר ב׳ צ׳ näher bestimmt wird, entspricht genau der Beschreibung, welche Strabo von der Umgegend Petra's macht. Er sagt: *χώρα ἔρημος ἡ πλείστη καὶ μάλιστα ἡ πρὸς Ἰουδαίαν* (Knobel). Der Ausdruck הר בַּת צ׳ findet sich nur noch Kap. 10, 32 K'ri. Zur Sache vgl. Kap. 18, 7. — Aber nicht nur in Sela gibt es moabitische Flüchtlinge. Sie fliehen ja nach Kap. 15, 8 nach allen Seiten. Also erscheinen fliehende Schaaren auch am Arnon, dem nördlichen Grenzflusse Moabs. Dieselben werden Töchter Moabs genannt. Sollte nicht das Femin. die scheuen Flüchtlinge als solche bezeichnen, die zu Weibern geworden sind, allen Mannesmuth verloren haben? Vgl. z. B. Kap. 3, 1. — Zu עוף־נודד vgl. Kap. 10, 14; Sprüch. 27, 8. מְשֻׁלָּח vgl. Kap. 27, 10. — מעברות sind überall, wo das Wort vorkommt (Jos. 2, 7; 1 Sam. 14, 4; Richt. 3, 28; 12, 5 f.; Jer. 51, 32), die Furten. Hier steht das Wort im accus. localis. Nach der Regel (vgl. m. Gr. §. 67, 2, 2) bedeutet übrigens der Ausdruck „Furten des Arnon" nicht die „Furten des Arnon".

3. **Bringet Rath — Verwüster.** V. 3 und 4 a. Dies sind nicht Worte der Moabiter, sondern des Propheten, der im Namen seines Volkes dieses Verlangen an die Moabiter richtet. Dieselben sollen nicht blos Juda sich unterwerfen und durch Tributzahlung sich Schutz erkaufen, sondern sie sollen auch ihrerseits Schutz gewähren. V. 3 u. 4 a gehören durch die Gleichartigkeit des Inhalts zusammen. Der Prophet setzt hiebei voraus, daß auch über Juda eben solche Heimsuchung kommen werde, wie er in Kap. 15 u. 16 Moab verkündet. Dies hat sich durch Nebukadnezar erfüllt, und Jer. 40, 11 wird aus-

drücklich auch Moab unter den Ländern genannt, in welche versprengte Juden (נִדָּחוּ Jer. 40, 12) geflüchtet waren. Der Ausdruck הביא עצה findet sich nur hier. Er erinnert übrigens an הָבוּ עֵצָה 2 Sam. 16, 20. — Die Aenderung von הביאו und עשׂו in הביאי und עשׂי, welche das K'ri um der Konformität mit den folgenden Verbalformen willen darbietet, ist unnöthig. פְּלִילָה, judicium, findet sich nur hier; פְּלִילִיָּה Kap. 28, 7. Der Prophet kann nicht wohl meinen, daß die Moabiter zwischen den Israeliten und ihren Drängern Recht schaffen sollen, denn dazu fehlt ihnen Macht und Gewalt. Sondern sie sollen thun was recht ist, indem sie die Unterdrückten und Bedrängten schützend aufnehmen. Mit einem prachtvollen Bilde drückt er diese Forderung bergenden Schutzes so aus, daß er sagt, Moab soll seinen Schatten am hellen Mittag so schwarz sein lassen wie die Mitternacht, so daß also der in diesem Schatten Verborgene so gut versteckt sei, wie wenn die Finsterniß der Nacht ihn umfinge. — נִדָּחִים (Kap. 27, 13), נֹדֵד (Kap. 10, 14; 21, 14), גּוּר (Kap. 11, 6; 23, 7; 33, 14), שׁוֹדֵד (Kap. 21, 2; 33, 1), סֵתֶר (Kap. 28, 17; 32, 2) sind jesajanische Ausdrücke. — מואב V. 4 a soll nach den Accenten zum Folgenden gezogen werden. Dem steht auch nichts im Wege. Delitzsch, der V. 3 f. als Rede Moabs an Israel faßt, muß מואב V. 4 a als casus absolutus nehmen, was hart ist. Die Form הֱוִי (vgl. הֲוִי 1 Mos. 24, 60) findet sich nur hier. Sie ist vielleicht auch moabitisch. Die Inschrift des Mesa bietet aber kein analogon dafür dar.

4. **Denn weg ist — Gerechtigkeit übt.** V. 4 b u. 5. Der Prophet gibt nun den Grund an, warum Moab bei Juda Schutz suchen und selbst den flüchtigen Judäern Schutz gewähren soll. Dieser Grund ist ein eminent prophetischer. Jesaja nämlich sieht im Geiste das Ende der Weltmacht, also das Aufhören aller gewaltthätigen Unterdrückung und die Herrschaft des Reiches Gottes unter einem großen Davididen vor sich. Will Moab an dieser Herrlichkeit des Volkes Gottes theil haben, so muß es jetzt so handeln, wie der Prophet ihm V. 1—4 a zumuthet. Es ist derselbe Gedanke, dessen Kehrseite Kap. 60, 12 (vgl. Sach. 14, 16 ff.) mit den Worten ausgedrückt wird: „denn das Volk und das Königreich, welche dir nicht dienen werden, sollen zu Grunde gehen". מֵץ (von מוּץ wie מֵת, לֵץ, זֵד), der Expresser (vgl. מִיץ Sprüch. 30, 33 das Ausdrücken), ist *ἅπ. λεγόμενον.* אָפֵס ist ein jesajanisches Wort, wie der ganze Gedanke jesajanisch ist (vgl. Kap. 29, 20). שֹׁד vgl. zu Kap. 13, 6. — Part. רֹמֵס nur hier, aber andere Formen des Zeitworts sind bei Jesaja häufig: Kap. 1, 12; 26, 6; 28, 3; 41, 25; 63, 3. — הארץ bezeichnet nach dem Zusammenhang die ganze Erde. Denn die Weltmacht, welche durch die vorhergehenden Worte charakterisirt wird, beherrscht ja nicht ein einzelnes Land, sondern die ganze Erde. Im Gegensatz zu der gewaltthätigen, ungerechten Weltmacht soll ein anderer Thron aufgerichtet werden (הֵכִין festmachen, stabilire 1 Sam. 13, 13; 2 Sam. 5, 12; Jes. 30, 33) durch חֶסֶד d. i. nicht Gnade, welche nicht der Gegensatz von מִיץ, שֹׁד und מִרְמָס (Kap. 10, 6) ist, sondern Milde (clementia). Vgl. מַלְכֵי חֶסֶד 1 Kön. 20, 31. חֶסֶד וֶאֱמֶת יִצְּרוּ מֶלֶךְ וְסָעַד בַּחֶסֶד כִּסְאוֹ Sprüche 20, 28. Auf diesem Thron, welcher in der Hütte Davids steht (vgl. סֻכַּת דויד Amos 9, 11 und als Gegensatz אֹהֶל יוֹסֵף Ps. 78, 67, — es ist ein Ausdruck der Bescheidenheit, vgl. den Gegensatz von בַּיִת und אֹהֶל 2 Sam. 7, 6), wird einer sitzen in Treuen d. h. als ein wahrhaftiger und zuverlässiger, und dieser wird nie handeln nach Willkür, sondern er wird sich an die Formen des Rechtes halten (שֹׁפֵט); aber nicht nur dies, er wird sich auch angelegen sein lassen, das (materielle) Recht zu finden (דֹּרֵשׁ מִשְׁפָּט), und wenn er es gefunden hat, so wird er es prompt vollziehen (מְהִיר צֶדֶק). Daß der Prophet hier den großen Davidssohn, dessen Freundlichkeit und Gerechtigkeit er schon Kap. 9, 5 f.; 11, 1 ff. gepriesen hatte, im Sinne hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Wo von dem Aufhören von Gewalt und Unrecht und einem Reiche der Gerechtigkeit und liebreichen Milde die Rede ist, ist das messianische Reich gemeint. Der Ausdruck דרש משפט ist ganz jesajanisch. Er findet sich nur Kap. 1, 17 und hier. מהיר צדק (vgl. Ps. 45, 2; Sprüche 22, 29) kommt nur hier vor.

γ. Moabs Stolz und Untergang.

Kap. 16, 6—12.

Wir haben vernommen die Hoffahrt Moabs als eine sehr hochfahrende, seinen Hochmuth 6
und seinen Stolz und seinen Uebermuth, das Nichtige seiner Prahlereien. *Deshalb wird 7
Moab zu Moab heulen, sie werden alle heulen; über die Traubenkuchen von Kir-chareset werdet
ihr seufzen ganz betrübt. *Denn die Gefilde von Chesbon sind verwelkt; der Weinstock Sib- 8
ma's — Völkerherren zerschlugen seine Reben, bis Jaëser reichten sie, irrten bis zur Wüste,
ihre Ranken breiteten sich weit aus, überschritten das Meer. *Deshalb will ich weinen mit dem 9
Weinen Jaësers über den Weinstock von Sibma; ich will dich bewässern mit meinen Thränen,
Chesbon und Elealeh, denn in deine Obsternte und deine Getreideernte ist ein Kelterruf ge-
fallen. *Und soll genommen werden vom Fruchtgefild Freude und Jubel, und in den Wein- 10
bergen wird man nicht jauchzen und schreien. Den Wein in den Kufen wird der Treter nicht

11 treten, verstummen habe ich lassen den Kelterruf. *Deshalb tönen meine Eingeweide über
12 Moab dumpf wie eine Harfe, und mein Herz über Kirheres. *Und soll geschehen, wenn sich
stellt, wenn sich quält Moab auf der Höhe, und wenn es kommt in sein Heiligthum um zu
flehen, so wird es nichts ausrichten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet hatte durch die Worte V. 1—5 Moab den Weg angedeutet, auf welchem es dem Verderben entrinnen könne. Leider muß er aber konstatiren, daß Moab nicht gewillt ist, diesen Weg der Rettung zu betreten. Es ist viel zu stolz dazu; sein alter Hochmuth macht sich in verderblicher Weise geltend (V. 6). Deshalb gehen die Gerichte ihren Lauf: Wehgeschrei erfüllt das ganze Land. Aus dem allgemeinen Chore der Wehklagenden heben sich aber drei Orte ganz besonders heraus, die bisher gerade die Stätten der fröhlichsten Lust gewesen waren: Kirchareset mit seinen Traubenkuchen (V. 7), Chesbon mit seinen fruchtbaren Auen, Sibma mit seinem Weinbau (V. 8). Der Jammer ist so groß, daß der Prophet nicht nur in die Wehklage der genannten Orte wie davon angesteckt **äußerlich** einstimmen muß (V. 9 u. 10), sondern auch durch die allgemeine Noth im **Innersten** sich bewegt fühlt (V. 11). Und wenn nun auch Moab zu seinen Götzen mit inbrünstigem Flehen sich wendet, so hilft ihm das selbstverständlich doch nichts (V. 12).

2. **Wir haben vernommen — Prahlereien.** V. 6. Der Prophet hatte V. 1—5 den Moabitern zugemuthet, dem Könige Juda's sich zu unterwerfen und die flüchtigen Judäer freundlich bei sich aufzunehmen. Diese Zumuthung scheitert an ihrem Stolze. Jeremia vergleicht Kap. 48, 11 Moab mit Wein, der nie transvasirt worden, sondern immer nur auf seinen Hefen gelegen ist. Das heißt: Moab ist immer ruhig in seinem Lande geblieben, ist nie ins Exil gegangen. Dadurch hat sich ein starkes Bewußtsein von Stärke und Sicherheit bei ihm ausgebildet (vgl. Kap. 25, 11; Jer. 48, 14. 17. 18. 25. 26. 29; Zeph. 2, 8. 10). Durch den Plural שָׁמַעְנוּ wird angedeutet, daß dieser Hochmuth Moabs eine bekannte Sache sei. גֵּא, abgekürzt aus גֵּאֶה (Kap. 2, 12), kommt nur hier vor (vgl. Ew. §. 155, e). Was die Konstruktion betrifft, so gehört גֵּא zu גאון und nicht zu מוֹאָב, denn nicht, daß das sehr hochmüthige Moab hochmüthig ist, hat der Prophet erfahren, sondern daß der Hochmuth Moabs ein sehr intensiver ist, oder daß seine Hoffahrt sehr hoch einherfährt. גָּאוֹן (vgl. Kap. 2, 10; 4, 2; 13, 11. 19 u. ö.) und גַּאֲוָה (Kap. 9, 8; 13, 3. 11; 25, 11) sind jesajanische Worte. עֶבְרָה ist Maßüberschreitung und wird in diesem Sinne häufiger zwar vom Zorn, aber auch vom Uebermuth gebraucht (vgl. עֶבְרַת זָדוֹן Sprüche 21, 24). Bei Jesaja kommt das Wort im letztgenannten Sinne nur hier, im erstgenannten häufig vor: Kap. 9, 18; 10, 6; 13, 9. 13; 14, 6. — In dem Ausdruck לֹא־כֵן = das Nichtrichtige, Unrichtige, Unrecht sind die beiden Elemente zur Einheit des Begriffs zusammengegangen (vgl. לֹא־עֵץ Kap. 10, 15). Derselbe wird sowohl adverbial (2 Sam. 18, 14), als substantivisch gebraucht (2 Kön. 7, 9; 17, 9; Sprüche 15, 7; Jer. 8, 6; 23, 10; 48, 30 bis). בַּדִּים von בַּדַּד = בָּדָא (vgl. בָּטָא u. בָּטָה unbedachtsam reden 3 Mos. 5, 4; 4 Mos. 30, 7. 9) ersinnen, ausdenken = commenticia, ficticia, eingebildetes, eitles Geschwätze (Hiob 11, 3; Jer. 48, 30); persönlich: Schwätzer, Gecken (Kap. 44, 25; Jer. 50, 36).

3. **Deshalb — das Meer.** V. 7 u. 8. Der Prophet beschreibt nun die Folgen des Hochmuths. Im Anschluß an Juda, im Glauben an seinen Messias wäre Rettung gewesen. Diesen Rettungsweg verschmäht Moab aus Stolz. Dafür muß es nun heulen. Und zwar heult Moab zu Moab, d. h., wie der Prophet durch כלה יילל (vgl. Kap. 15, 3) selbst erklärt, alles heult und so begegnet das Wehgeschrei einer Ortschaft dem der nächstgelegenen. Denn nicht über die Nachbarn heult jede Ortschaft, sondern über sich selbst, aber dies Heulen hört man eben von einem Orte zum andern. — Im Folgenden steigen vor dem Blicke des Propheten mehrere Orte über das Niveau der allgemeinen Klage empor, und zwar sind dies solche Orte, welche bisher köstliche Gaben des Feldes oder Weinberges produzirt hatten und deshalb jedenfalls auch Stätten der fröhlichsten Lust gewesen waren. So wird man also in Kirchareset (vgl. V. 11; Jer. 48, 11. 31. 36; 2 Kön. 3, 25 seit Vitringa als identisch mit Kir-Moab Kap. 15, 1 erkannt und vielleicht von der Backstein-Mauer also benannt) seufzen über die Traubenkuchen (אֲשִׁישָׁה Kuchen 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3, Plur. אשישות Hohel. 2, 5 und אשישים Hos. 3, 1, wo von אשישי עֲנָבִים die Rede ist). אַךְ־נְכָאִים ist Apposition zum Subjekte von תֶּהְגּוּ. אַךְ = nur; wer **nur** betrübt, nichts als betrübt ist, ist ganz betrübt (5 Mos. 16, 15). נָכָא ist ἅπ. λεγ. vgl. נְכֵה Kap. 66, 2 und נְכֵא Sprüche 15, 13. — Als weiterer Grund der Trauer wird angegeben, daß die Auen (שְׁדֵמָה Kap. 37, 27, Plur. שְׁדֵמוֹת Hab. 3, 17, st. constr. שַׁדְמוֹת 5 Mos. 32, 32; 2 Kön. 23, 4) von Chesbon (Kap. 15, 4) welk, dürr geworden sind. Die Essebonitis (Jos. Ant. XII, 4, 11) war sehr fruchtbar. Dorther kam der berühmte Weizen von Minnit Ezech. 27, 17. „Der Reisende Legh hat sogenannten Hesbonweizen nach England gebracht mit Halmen von 5′ 1″ Länge und 84 Körner in einer Aehre, die viermal soviel wog als eine englische Weizenähre" (Leyrer in Herzogs R.-E. VI, S. 21). Formen von אֻמְלַל braucht Jesaja nicht selten: Kap. 19, 8; 24, 4. 7; 33, 9. Sibma (4 Mos. 32, 3 שְׂבָם vgl. V. 38; Jos. 13, 19) lag nach Hieronymus zu Jer. 48, 32 nur 500 Schritt von Chesbon. Wie von den Auen Chesbons gesagt

war, daß sie verdorrt seien, so von den Reben Sibma's, daß die Völkerherren, also die Anführer des heidnischen Heeres, sie abhauen ließen. Würde man die Worte so verstehen, daß die Reben durch des Weines Kraft die Völkerherren niederwürfen, so wäre ja von einer über die Reben gekommenen Kalamität gar nichts gesagt. הָלַם ist tundere, percutere, schlagen. Bei Jes. findet sich's noch Kap. 28, 1, wo allerdings von הֲלוּמֵי יָיִן die Rede ist. Der Plural von שָׂרֹק, gleichbedeutend mit שֹׂרֵק Kap. 5, 2, findet sich nur hier. — Damit man ermessen könne, welch ein Schaden durch das Abhauen der Reben von Sibma angerichtet sein wird, gibt der Prophet ein Bild von der Ausdehnung dieser Weinkultur. Bis Jaëser reicht sie nordwärts, denn Jaëser (4 Mos. 32, 1. 3. 35; Jos. 13, 25 u. ö.), jetzt Ruinengruppe von Zir, lag nach dem Onomastikon 15 römische Meilen nördlich von Chesbon. Aber auch ostwärts, der Wüste zu, irren d. h. verbreiten sich die Reben wildwachsend. Die Triebkraft des Weinstocks ist schon in unserm kälteren Klima eine außerordentliche. Es ist wohl möglich, daß in jenem warmen und fruchtbaren Lande der Weinstock durch Wurzelschößlinge die Grenzen der Kultur überschreitend sich ausbreitete, bis er im Sande der Wüste seine Schranke fand. Aber auch dem Meere zu breiten sich (נִטַּשׁ Niph. 33, 23) die Schößlinge (שלחות ἅπ. λεγ.) des Weinstocks aus. Was ist das für ein Meer? Jeremia (Kap. 48, 32) versteht darunter das יַם יַעְזֵר. Das kann nun nichts anderes sein als ein Teich oder Bassin (vgl. das „Meer" im Tempel 1 Kön. 7, 23 ff.). Aber an unserer Stelle erfordert der Zusammenhang, viel mehr an ein süd- oder westwärts gelegenes Meer zu denken. Denn die nördliche und östliche Ausbreitung des Weinstocks ist schon erwähnt. Soll dieselbe als eine allseitige beschrieben werden, so fehlt nur noch die südliche und westliche Richtung, oder, beides vereinigend, die südwestliche. Im Südwesten von Sibma liegt aber das Todte Meer. Dieses meint der Prophet (vgl. 2 Chron. 20, 2). Aber ich möchte nicht mit Delitzsch עָבְרוּ als hyperbolischen Ausdruck für das „dicht an dasselbe hinreichen" nehmen. Wir dürfen getrost den Ausdruck in seinem vollen, eigentlichen Sinne verstehen. Lag nicht am westlichen Ufer des todten Meeres in einem durch eine Quelle herrlich befeuchteten Winkel das durch seinen Weinbau (Hohel. 1, 14) berühmte Engedi? Lag nicht wenige Stunden weiter westlich das durch seinen Wein gleichfalls hochberühmte Hebron (4 Mos. 13, 24, Herz. R.-E. XVII, S. 611)? Es ist nur eine kühne poetische Anschauung, wenn der Prophet die Weinstöcke, welche auf dem westlichen Ufer des Todten Meeres wachsen, als die Ausläufer der auf dem Ostufer in Moab so herrlich gedeihenden betrachtet.

4. **Deshalb will ich — Kelterruf.** V. 9 u. 10. Weil der Prophet das herzzerreißende Wehgeschrei in Moab hört, kann er sich nicht enthalten in dasselbe einzustimmen. Daraus kann man entnehmen, wie furchtbar dasselbe sein muß. Denn wenn selbst der Feind Mitleid fühlt, muß der Jammer wohl den höchsten Gipfel erreicht haben. בִּבְכִי ist nicht = כִּבְכִי. Der Prophet sagt also nicht, daß er „so bitterlich wie Jaëser" weine, sondern unter den Stimmen der Leute von Jaëser vernimmt man auch die seinige. Er mischt sich unter die, welche über den Untergang des Weinstocks von Sibma am meisten betrübt, weil am meisten dabei betheiligt sind. Denn weder die Wüste, bis wohin die Reben „irren", noch die Westgegend des Todten Meeres kann über jenen Untergang des Weinbaus im Centralpunkte Sibma so betrübt sein als das benachbarte Jaëser. Die Gefilde von Chesbon und Elealeh (Kap. 15, 4) will der Prophet mit seinen Thränen befeuchten. אריוך Piel von רָוָה mit Transposition des zweiten und dritten Radikals (Kap. 34, 5. 7). Diese Befeuchtung können die nach V. 8 verwelkten Gefilde wohl brauchen. Denn es ist ein Winzer- oder vielmehr Kelterruf (הֵידָד ist vorzugsweise der Ruf, mit dem die torcularii sich ermunterten und wahrscheinlich auch den Takt angaben V. 10; Jer. 25, 30; 48, 33; 51, 14) auf die Obst- und Getreideernte gefallen, der nur mit bitterer Ironie so genannt werden kann. Denn es ist der verwüstende Fuß des Feindes, der jene fruchtbaren Auen so zerstampft und allem Lebendigen den Saft ausgepreßt hat, so daß sie jetzt אֻמְלָל, welk, dastehen (הֵידָד לֹא הֵידָד Jer. 48, 33). Daß der Prophet um des Gleichklangs willen קצירך statt בצירך (letzteres ist die Weinernte) geschrieben habe, ist gewiß. Aber man darf קָצִיר nicht = בָּצִיר nehmen. Denn warum sollte die Getreideernte nicht auch unter den stampfenden Füßen der kriegerischen Kelterer gelitten haben? Aber קַיִץ schließt eben die gleichzeitige Weinernte mit ein. — Infolge dieses Kelterns wird (zusammen- und so) hinweggerafft (Kap. 13, 4 u. ö.) Freude und Jubel (שמחה וגיל aus Joel 1, 16) vom Fruchtgefild (כרמל ein Jesaja sehr geläufiges Wort: Kap. 10, 18; 29, 17; 32, 15 f.; 35, 2; 37, 24). Auch hier wird כרמל und כרמים unterschieden. Eine Bestätigung dafür, daß wir קָצִיר in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen dürfen. Auch רנן und רעע sind des Gleichklangs wegen zusammengestellt. Ersteres findet sich außer an Stellen wie Kap. 24, 14; 26, 19; 35, 2; 42, 11 u. s. w. auch Kap. 12, 6, letzteres Kap. 15, 4. Beide kommen in der hier gebrauchten passiven Konjugation außerdem nicht mehr vor.

5. **Deshalb tönen — ausrichten.** V. 11 u. 12. עַל־כֵּן V. 11 steht dem על־כן V. 9 parallel. Der V. 7 u. 8 beschriebene Jammer Moabs hat eine doppelte Wirkung auf den Propheten: erstens reißt er ihn zu äußerer Mitleidsbezeugung, zum Mitweinen fort; der Prophet fühlt sich von dem allgemeinen Jammern gleichsam angesteckt. Zweitens fühlt sich der Prophet aber auch wirklich innerlich ergriffen. Diese Ergriffenheit aber fühlt er in seinen Eingeweiden, denn in den edlen Organen des Leibes finden die Erregungen des Gemüthes ihren Wiederhall. So wird der Ausdruck הָמָה von den Eingeweiden öfter gebraucht (Hohel. 5, 4), ja sogar in

Bezug auf Gott selbst: Kap. 63, 15; Jer. 31, 20. Vgl. Klagel. 1, 20; 2, 11; Jer. 4, 19. — Ueber כִּנּוֹר vgl. zu Kap. 5, 12. קֶרֶב ist im Verhältniß zu מֵעִים das Innerste des Innern. Uebrigens bemerke man die Assonanz in קִרְבִּי und קִיר חָרֶשׂ. Wahrscheinlich ist nur dieser Assonanz zu Liebe der Name gerade dieser einzelnen Stadt hier wiederholt worden. Es ist dieses Stück überhaupt an solchen Assonanzen namentlich von V. 6 an außerordentlich reich. — Das größte Unglück bei der ganzen Sache ist aber das, daß Moab die rechte Quelle alles Trostes nicht kennt. Würde es die kennen, so würde sein Jammer und der Jammer über Moab nicht so groß sein. So aber erscheint zwar Moab auf der seinem Gotte Kemosch geweihten Höhe (vgl. zu הַבַּיִת Kap. 15, 2 u. מַעֲלֶה בָמָה Jer. 48, 35) und zwar indem es sich abquält (נִלְאָה Kap. 1, 14; 47, 13). Beispiele von solchen Selbstpeinigungen und schweren Opfern zum Behufe der Erlangung des Gebetenen bieten alle falschen Kulte dar. Vgl. 1 Kön. 18, 28 und aus der moabitischen Geschichte selbst die Opferung, welche Mesa an seinem Sohne vollzieht 2 Kön. 3, 27. — Aber alles das hilft nichts. התפלל findet sich nicht selten bei Jesaja: Kap. 37, 15. 21; 38, 2; 44, 17; 45, 14. 20. יָכֹל ohne Objektsbezeichnung in der Bedeutung durchsetzen, ausrichten findet sich bei Jesaja nur hier (anderer Art sind die Stellen Kap. 1, 13; 7, 1; 29, 11 u. a.), dagegen häufiger bei Jeremia: Kap. 3, 5; 5, 22; 20, 7. Vgl. 1 Kön. 22, 22.

b. Die spätere Weißagung: genauere Bestimmung des Termins der Erfüllung.

Kap. 16, 13 u. 14.

13 14 Dies ist das Wort, welches Jehova geredet hat wider Moab vorlängst. *Und nun hat
Jehova gesprochen also: In drei Jahren, wie die Jahre eines Tagelöhners sind, wird die Herrlichkeit Moabs gering gemacht samt all' dem großen Reichthum, und bleibt übrig ein winzig Kleines, nicht viel.

Exegetische Erläuterungen.

1. Jesaja fühlte sich veranlaßt, eine Weißagung wider Moab, welche ihm früher zu Theil geworden war, kurz vor der Erfüllung zu wiederholen und den Termin der Erfüllung genau zu bestimmen. Denn in genau drei Jahren werde es mit der Herrlichkeit Moabs aus sein und nur ein geringer Rest davon übrig bleiben.

2. **Dies ist das Wort — nicht viel.** V. 13 u. 14. Es kommt anderwärts vor, daß einem Propheten befohlen wird, eine Weißagung nicht sofort zu veröffentlichen sondern behufs späterer Kundmachung aufzuzeichnen und aufzubewahren (vgl. Kap. 8, 1 ff.; 30, 8; Jer. 51, 60 ff.). Hier haben wir das Umgekehrte dieses Verfahrens. Jesaja erhält Befehl, eine ihm früher gewordene Offenbarung jetzt zu veröffentlichen mit genauer Bezeichnung des früher unbestimmt gelassenen Termins der Erfüllung. Wäre die Weißagung nicht ihm zu Theil geworden, sondern einem andern, warum sollte er den Namen dieses andern nicht nennen? Wollte Jesaja sich mit fremden Federn schmücken? Niemand brauchte dies weniger als er. Unnöthig war es auch nicht, den Namen zu nennen. Denn eine namenlose Weißagung entbehrt jeglicher Autorität. Man könnte höchstens sagen, Jesaja habe das Wort als echtes Prophetenwort erkannt und unter dem Siegel seines Namens und seiner Autorität veröffentlicht, ähnlich wie er Kap. 2, 2—4 eine Weißagung des Micha zu Grunde legt. Dagegen spricht aber, daß das Stück zu unverkennbar den Stempel jesajanischen Geistes und jesajanischer Sprache an sich trägt. Es muß also מֵאָז nur sagen wollen, daß er vor geraumer Zeit diese Offenbarung erhalten habe. Ein bestimmtes Zeitmaß wird durch מֵאָז nicht angedeutet. Es steht dem עַתָּה auch anderwärts gegenüber: Kap. 48, 7. — Warum der Prophet gerade den durch עַתָּה bezeichneten Zeitmoment zur Veröffentlichung gewählt habe, und welcher Zeitmoment dies sei, vermögen wir nicht zu erkennen. Keinenfalls hat sich die Weißagung auf einmal erfüllt. Auch hier wie so oft legt sich die Erfüllung in viele Stufen auseinander, die der Prophet selbst nicht unterscheidet. Das Ende der drei Jahre brauchte nur mit einer Thatsache zu koinzidiren, welche den Untergang Moabs prinzipiell in sich trug, um die Weißagung als relativ erfüllt zu bewähren, denn zur absoluten Erfüllung gehörte allerdings die ganze Folgezeit. Es wäre nun wohl möglich, daß der Prophet die Anregung zu der ersten Weißagung gegen Moab (Kap. 15, 1—16, 12) dadurch erhielt, daß die Moabiter die durch Phul und Tiglat-Pileser entvölkerten ostjordanischen Gebiete der Gaditer und Rubeniter besetzten (1 Chron. 5, 6. 26; 2 Kön. 15, 29), wiewohl in unsern Kapiteln eine ausdrückliche Hinweisung auf einen solchen Akt der Feindseligkeit gegen Israel sich nicht findet (vgl. Vaihinger in Herz. R.-E. IX, S. 662). Später veröffentlichte Jesaja diese Weißagung, als der erste Akt des Gerichts in Aussicht stand, welches dem Staate Moab definitiv ein Ende machen sollte. Worin aber dieser erste Akt bestand, wissen wir nicht zu sagen. Daß es nur ein erster Akt war, geht aber daraus hervor, daß Jeremia mehr als 100 Jahre später Moab nochmals das Gericht der Vernichtung weißagt (Jer. 48). — In drei Jahren, die gezählt werden sollen wie die Jahre eines Tagelöhners d. h. knapp, ohne Kürzung zu seinem Vortheil und ohne Mehrung zu seinem Schaden (der Ausdruck kehrt Kap. 21, 16 wieder), — in drei Jahren also soll Moabs

Herrlichkeit gering gemacht werden (Kap. 3, 5). — בְּ vor כל המון הרב wird von den einen als Bezeichnung des Theiles, an welchem Moab die Verringerung erleidet, von den andern als das בְּ der Begleitung gefaßt. Die erstere Fassung befriedigt deshalb nicht, weil sie die Verringerung der Herrlichkeit Moabs restringirt auf ein bloßes Abnehmen der Volksmenge. Deshalb ziehe ich mit Delitzsch die zweite Erklärung vor, welche aussagt, daß Moabs Herrlichkeit d. h. Macht und Reichthum samt der Volksmenge vernichtet werden soll (הָמוֹן vgl. Kap. 13, 4; 17, 12; 29, 5 u. ö.). מְעַט מִזְעָר stehen beisammen wie Kap. 10, 25. Der Ausdruck כַּבִּיר kommt nur im Buche Hiob und bei Jesaja vor (vgl. Kap. 10, 13; 17, 12; 28, 2). Es scheint, daß an u. St. dem Propheten Hiob 36, 5 vorschwebte, wo es heißt: הֶן־אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאַס.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 15, 1. „Obwohl die Propheten aus dem jüdischen Volke waren, auch fürnemlich um des jüdischen Volkes willen gesandt wurden, dennoch aber, gleich wie Gott will, daß alle Menschen zur Buße und Erkenntniß der Wahrheit kommen, also haben die Propheten auch zuweilen außerhalb der Grenzen gehen und andern Völkern auch predigen müssen zum Zeichen wider sie, auf daß sie nicht hätten, sich zu entschuldigen“. Cramer.

2. Zu Kap. 15, 2 ff. „Wider Gottes Zorn hilft nicht groß Geld und Gut, nicht wohlgerüstet Volk, nicht große und feste Städte, nicht Zuflucht von einem Ort zum andern, sondern wahre Buße (Ps. 33, 16 f.). Wer Gott verläßt in guten Tagen, den verläßt er wieder im Unglück, und kann alsdann nirgend Ruhe noch Zuflucht finden (Spr. 1, 24)“. Starke.

3. Zu Kap. 15, 7. „Was man mit Unrecht gewonnen, das wird einem mit Unrecht wieder genommen“. Starke.

4. Zu Kap. 15, 8 f. „Gott pflegt in seinen Strafgerichten stufenweise zu gehen, von den geringen Strafen anzufangen und zu den schwereren fortzugehen (3 Mos. 26, 18. 21. 24. 28). Wenn die Gottlosen gleich einem Unglück entgehen, so fallen sie doch bald in ein anderes“. Starke.

5. Zu Kap. 16, 1 ff. „Gott kann es bald wenden, daß die Leute, so uns ehe zur Herberg aufgenommen, wieder bei uns um Herberg und Unterschlupf anhalten müssen. Denn in der Theuerung zeucht die Naemi mit ihrem Manne und Söhnen wallen in der Moabiter Land (Rut 1, 1). David bringt seine Eltern unter bei den Moabitern (1 Sam. 22, 3). Jetzo gerathen ihre Sachen so übel, daß die, so andere haben herbergen können, nun selbst bei andern müssen wallen gehen, denn menschlich Glück ist unbeständig“. Cramer.

6. Zu Kap. 16, 4. „Gott dräuet also den Moabitern, daß er sie zugleich zur Buße lockt, denn er begehret nicht den Tod des Sünders (Ezech. 18, 32). Darum war es noch Zeit zur Bekehrung. Denn hätten sich die Moabiter der Hospitalität nochmals beflissen, so wäre ihnen noch Barmherzigkeit widerfahren“. Cramer.

7. Zu Kap. 16, 5. „Den Frommen gehet das Licht auf in der Finsterniß von dem Gnädigen, Barmherzigen und Gerechten. Sein Herz ist getrost und fürchtet sich nicht, bis er seine Lust an seinen Feinden sieht (Ps. 112, 4. 8). Und wie es zu Jerusalem wohl stand, da es den Moabitern übel ging, also wird Christi Reich bestehen und die Feinde untergehen. Denn es ist ein ewiges Reich und die aufgerichtete Hütte Davids wird wohl bleiben (Am. 9, 11)“. Cramer.

8. Zu Kap. 16, 6 ff. „Moab war ein hoffährtiges Volk, denn es war reich und hatte alles vollauf. Denn es geht gemeiniglich so, daß, wo man zu satt wird, da erhebt sich gleich auch das Herz und es müssen starke Beine sein, die gute Tage ertragen können“. Cramer.

9. Zu Kap. 16, 9 ff. „Also sollen Lehrer und Prediger gesinnt sein, daß sie zwar ihres Amtes halben sollen und müssen das Unrecht von Gottes wegen strafen, mit ihnen aber, so die Strafe leiden, sollen sie doch im Herzen mitleidig sein. Und also sollen sie der Sünden Feind und der Personen Freund sein. Exempel: Micha verkündigt Jerusalem die Strafe und klaget und heulet doch darüber, bezeuget auch sein innerliches Mitleiden mit Verwandlung der Kleider (Mich. 1, 8). Samuel verkündigt Saul den Untergang und trägt das Leid um ihn (1 Sam. 15, 26 u. 16, 1). Item Christus verkündigt den Juden alles Uebel und weinet doch bitterlich (Luk. 19, 41). Paulus predigt von der schrecklichen Verwerfung der Juden und begehret doch, wo es möglich wäre, ihre Seligkeit mit seinem ewigen Schaden zu erkaufen (Röm. 9, 3)“. Cramer.

10. Zu Kap. 16, 14. „Ueberaus ist die Gnad und Freundlichkeit Gottes sehr groß, daß er auch mitten in den Strafen, die er über die Moabiter ergehen läßt, dennoch an seine Gnade gedenket. Denn der Herr ist allen gütig und erbarmet sich aller seiner Werke (Ps. 145, 9)“. Cramer.

11. Zu Kap. 16, 12. „Hypocritae, ubi animi impia de Deo opinione occupati sunt, multo vehementiores sunt in suis studiis, quam vere pii in vero cultu Dei. Atque haec prima retributio impiorum est, quod conteruntur suo labore, quem sua sponte suscipiunt. Altera est, quod illa studia tempore necessitatis vana sunt nec quidquam prosunt. Ferunt igitur mala sua cum summa molestia, nec spem auxilii usquam vident. Contra vera pietas, quia scit, se servire Christo, externe quidem patitur, vincit tamen crucem fiducia, quam habet in Christum“. Luther.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 16, 5. Dieser Text kann benutzt werden am Reformationsfest, bei Synoden, Missionsfesten und ähnlichen Veranlassungen. Der Stuhl des Herrn Jesus Christus 1) sein Fundament: Gnade, 2) der Stoff, daraus er

gemacht ist: Wahrheit, 3) der Ort, wo er steht: die Hütte Davids, 4) der Zweck, zu dessen Erreichung er gesetzt ist: Recht und Gerechtigkeit.

2. Zu Kap. 16, 6—14. Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben. Darum beruht das Heil eines Volkes darauf, daß es den Herrn kenne und ihm diene. Dies beweist das Exempel Moabs. Wir lernen aus demselben: **Was ein Volk zu meiden und zu thun hat, damit ihm Heil widerfahre.** I. Es muß meiden a) den Hochmuth (V. 6); b) den falschen, äußerlichen Gottesdienst (V. 12). II. Es muß dem Herrn dienen, der a) ein wahrhaftiger, b) ein allmächtiger, c) ein heiliger und gerechter Gott ist.

3) Wider Aram-Ephraim und Kusch-Egypten.

Kap. 17 bis 20.

Die in Kap. 17—20 enthaltenen Weißagungen haben schon das mit einander gemein, daß sie gegen zwei Doppelvölker gerichtet sind. Denn wie hier Aram und Ephraim zusammengehören, so dort Kusch und Egypten. Also im Norden und Süden fällt des Propheten Blick auf ein Doppelvolk, und jedesmal ist auch das entfernter wohnende Volk das fremdartigere. Sodann weisen alle diese Weißagungen auf die Zukunft Assurs hin. Aber sie thun dies in sehr verschiedenem Sinne. In Kap. 17 erscheint Assur als Werkzeug des Strafgerichts über die Juda feindlichen Nachbarn: Aram und Israel. Aber unmittelbar darnach (Kap. 17, 12—14) wird Assur selbst der Untergang angekündigt, so daß Kap. 17 schließen kann mit den Worten: „Dies ist der Theil unserer Räuber und das Loos unserer Plünderer". Assur bedrohte aber nicht blos Juda und seine nächsten Nachbarn. Der Schrecken vor ihm ging weiter: er erstreckte sich bis in ferne Länder. Zu diesen gehört auch Aethiopien. Auch den Aethiopen kündigt deshalb der Prophet die von Assur drohende Gefahr an. Und diese Ankündigung konnte um so mehr hier Platz finden, als der Prophet zugleich die Beseitigung dieser Gefahr durch dieselbe Niederlage der Assyrer zu verkündigen hatte, welche er Kap. 17, 12—14 als rettende Thatsache für Juda in Aussicht stellt. Insofern weist also der Prophet auf eine Zukunft Assurs hin, welche für dieses verhängnißvoll, für Juda eben damit trostreich ist. Es involviren daher diese Kapitel die Mahnung, weder vor Aram-Ephraim, noch vor Assur sich zu fürchten. Wir können also sagen, daß der Inhalt von Kap. 17 dem Inhalt des ersten und dritten Theils des Weißagungscyklus Kap. 7—12 entspricht. Denn was Kap. 7, 1—9, 6 und dann wieder Kap. 10, 5 bis 11, 16 ausführlich dargelegt ist, das finden wir hier auf den kurzen Raum eines Kapitels zusammengedrängt. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so werden wir die beiden Kap. 17 u. 18 in eine und dieselbe Zeit setzen müssen. Denn es wird in beiden von Assur in gleichem Sinne geredet d. h. es wird in beiden die Niederlage, nicht der Sieg Assurs wie in Kap. 19 u. 20 in Aussicht gestellt. Sodann wird aber an beiden Stellen von dieser Niederlage in einer solchen Weise geredet, daß man sieht, die perspektivischen Linien beider Zukunftsbilder treffen zusammen in dem geschichtlichen Ereigniß, welches Kap. 37, 36 ff. beschrieben wird. Dazu kommt noch, daß, worauf schon Drechsler aufmerksam gemacht hat, Kap. 18 gar keine Ueberschrift hat, sondern mit seinem הוֹי an das הוֹי Kap. 17, 12 sich anzuschließen scheint. Zwar urgirt Drechsler (im Kommentar und Stud. u. Krit. 1847, S. 857 ff.) die Einheit zu stark. Sieht man doch nicht ein, warum der Prophet gerade Kusch sollte mit Juda parallel gesetzt haben. Dies ist nur denkbar, wenn Kap. 18 nicht ad hoc konzipirt, sondern nur als vorgefundene und um der Beziehung von V. 5 u. 6 willen passende Parallele hieher gestellt wurde. Aber, wie gesagt, dem Ursprung nach gehören beide Stücke **einer** Zeit an. Und da nach Kap. 17, 1—3 Damask und Ephraim noch intakt sind, so werden wir also beide Kapitel (17 u. 18) dem Anfang der Regierung des Achas, der Zeit, welcher Kap. 7, 1—9, 6 seine Entstehung verdankt, zuweisen müssen. Wir würden dann in unsern Kapiteln einen Beweis dafür haben, daß Jesaja damals schon nicht nur die Bedeutung Assurs als Strafwerkzeug (Kap. 10, 5 ff.), sondern auch seinen Untergang voraussah.

Auch Kap. 19 u. 20 beschäftigen sich mit der Zukunft Assurs, aber im entgegengesetzten Sinne. Kapitel 19 nämlich stellt Egypten den Untergang in Aussicht. Wer das Werkzeug dieses Untergangs sein wird, ist nicht gesagt. Man erkennt nur aus V. 16 u. 17, daß der Gott Israels es ist, der das Verderben über Egypten kommen läßt. Aber wenn nun V. 23 ff. in noch fernerer Zukunft zwischen Egypten und Assur die innigste Freundschaft und großes Heil für beide in Aussicht gestellt wird, so ergibt sich durch das Recht des Gegensatzes, daß Assur vorher der Feind und Zerstörer Egyptens gewesen sein muß. Und dies wird dann in Kap. 20, welches wie ein erklärender Nachtrag zu Kap. 19 sich verhält, mit ausdrücklichen Worten gesagt. Offenbar also involviren Kap. 19 u. 20 für Juda die Warnung, daß gegen Assur die Bundesgenossenschaft Egyptens nichts helfe. Denn der Herr hat Egypten in der nächsten Zukunft unabwendbar in Assurs Hand gegeben. Hieraus erkennen wir, daß diese Kapitel zu einer Zeit geschrieben sein müssen, wo Juda einer solchen Warnung vor falschem Vertrauen auf den Schutz Egyptens gegenüber der von Assur drohenden Gefahr bedurfte. Dies war aber der Fall in der Zeit Hiskia's. Wir erfahren aus Kap. 28—32, daß eine „egyptisirende Politik" der große theokratische Irrthum der Regierung Hiskia's war. Ueberdies weist uns die Zeitangabe Kap. 20, 1 (vgl. die Erklärung zu d. St.) nach den assyrischen Monumenten auf das Jahr 711, das 17. Jahr des Hiskia, als auf den Anfang, und Kap. 20, 3 auf

das Jahr 708 als auf den Zeitpunkt des Abschlusses und der weißagenden Deutung jener typischen Handlung hin. Demnach kann Kap. 20 nicht vor dem Jahr 708 v. Chr. geschrieben sein, und die Worte וילחם באשדוד וילכדה V. 1 b sind zwar relativ aber nicht absolut betrachtet eine historische Antizipation.

Nun haben aber unsere Kapitel noch eine weitere gemeinsame Eigenthümlichkeit. Sie sind nämlich mit Ausnahme von Kap. 20, welches, wie gesagt, nur einen in Kap. 19 undeutlich gelassenen Hauptpunkt näher bestimmt, sämmtlich prophetische Totalübersichten. Denn der Prophet umfaßt hier wie mit einem Blicke die ganze Zukunft der sämmtlichen in diesen Kapiteln genannten Völker bis in die fernste, messianische Zeit hinein, wo sie alle dem Reiche des Friedens, welches der Messias stiften wird, angehören werden. Israel (und implicite Aram vgl. zu כִּכְבוֹד וגו׳ 17, 3 u. אֲרָם V. 7), Juda, Kusch, Egypten, Assur — sie alle werden einmüthig dem Herrn dienen und gleichmäßig seines Segens sich erfreuen. Damit hängt nun zusammen, daß jedes dieser Kapitel (mit Ausnahme von Kap. 20 aus dem angegebenen Grunde) ein abgeschlossenes Ganzes bildet, indem es nach prophetischer Weise in großartiger Kürze ein Gesammtbild der Zukunftsgeschichte des betreffenden Volkes entwirft. Was aber das Verhältniß dieses zweiten, des messianischen, Elementes zu jenem ersten, dem assyrischen, betrifft, so ist zu beachten, daß ersteres in Kapp. 18 und 19 ganz normal den Schluß bildet. Aber in Kap. 17 bildet das assyrische Element den Schluß, und zwar wird es lose und unvermittelt angereiht. Es wird zwar Kap. 17, 9—11 die Ursache des V. 4—6 geschilderten Verfalles auch nur wie nachholend berichtet, so daß das messianische Element (V. 7 u. 8) schon an dieser Grundangabe gleichsam einen Nachmann hat. Doch dergleichen nachträgliche Grundangaben kommen ja oft vor. Aber die Worte Kap. 17, 12—14 machen allerdings den Eindruck eines späteren, wiewohl jedenfalls vom Propheten selbst herrührenden Zusatzes. Ohne diesen Zusatz würde Kap. 17 des einen von den zwei die Kapp. 17—20 charakterisirenden Momenten entbehren. Durch denselben wird es nicht nur den folgenden Kapiteln homogen, es wird auch in sich selbst vervollständigt (vgl. V. 14 b) und gewinnt eine Brücke, die es mit Kap. 18 verbindet.

Man kann die vier Kapitel in folgender Weise gruppiren:

a) Weißagungen, welche ermahnen, vor Aram=Ephraim, ebenso wie vor Assur sich nicht zu fürchten (Kapp. 17 u. 18).

α) Damask und Ephraim jetzt und einst (Kap. 17).

β) Kusch jetzt und einst (Kap. 18).

b) Weißagungen, welche ermahnen, wider Assur nicht auf falsche Hülfe zu vertrauen (Kap. 19 u. 20).

α) Egypten jetzt und einst (Kap. 19).

β) Die assyrische Gefangenschaft Egyptens (Kap. 20).

a) Weißagungen, welche ermahnen, vor Aram=Ephraim ebenso wie vor Assur sich nicht zu fürchten.

Kapitel 17 u. 18.

α. Damask und Ephraim jetzt und einst.

Kap. 17.

א) Die Zerstörung von Damask und Ephraim.

Kap. 17, 1—3.

Gerichtsspruch über Damaskus. Siehe Damask wird verworfen als Stadt und wird 1
eine Trümmerstatt des Verfalles. *Verlassen sind die Städte Aroers, den Heerden sollen sie 2
gehören und sollen lagern ohne Störung. *Und wird abgethan Befestigung von Ephraim und 3
Königthum von Damask, und der Rest Aroers — gleich der Herrlichkeit der Kinder Israels
werden sie sein, spricht Jehova Zebaot.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet geht aus von der syrischen Hauptstadt, indem er ihr zuerst die Reduktion zu einer Trümmerstatt ankündigt (V. 1). Von da begibt er sich in das Gebiet des Reiches Israel und zwar durchzieht er zuerst das ostjordanische Israel bis zu seiner äußersten Spitze (V. 2), geht dann herüber in das westjordanische und kehrt von da nach Damaskus zurück (V. 3). Er hat so einen Kreis beschrieben, hat das Verderben über Gilead nach Ephraim und von da nach Damask zurückgetragen, so daß also Ephraim wie Damaskus und Damaskus wie Ephraim wird, beide also, wie sie politisch eng verbunden sind, so zu gemeinsamem Untergang verknüpft erscheinen.

2. **Gerichtsspruch — Verfalles.** V. 1. מַשָּׂא דמשק ist insofern ein ungenauer Ausdruck, als Kap. 17 nicht blos von einem Gerichte über Damask, sondern auch vom Gerichte über Ephraim und Assur handelt. Der Ausdruck scheint gewählt zu sein der Konformität mit den übrigen Stücken der Sammlung Kapp. 13—23 zu Liebe. Er darf aber hier nicht im Sinne der Inhaltsangabe gefaßt werden, sondern er ist bloße nota, bloßes Unter=

scheidungs- und Erkennungszeichen vom Anfang hergenommen. — In V. 1 herrschen unverkennbar die M-Laute vor. Das Part. מוּסָר findet sich noch 1 Sam. 21, 7. Die Konstruktion mit מִן wie z. B. וַיִּמְאָסְךָ מִמֶּלֶךְ 1 Sam. 15, 23 (m. Gr. §. 106, 6). מְעִי ist gewählt der Paronomasie mit מֵעִיר zu Liebe. Es steht nur hier für das sonst gewöhnliche עִי. Auch מַפָּלָה (gleichbedeutend mit מַפֵּלָה Kap. 23, 13; 25, 2 und theilweise mit מַפֶּלֶת Ezech. 26, 15. 18 u. ö.) kommt nur hier vor. Was die Erfüllung betrifft, so ersehen wir aus Kap. 8, 4, daß Jesaja den Zeitpunkt nahe vor Augen sieht, wo man die Beute von Damask vor den König von Assyrien tragen wird, und nach Kap. 10, 9 ist diese Einnahme bereits erfolgt. Schrader (die Keilinschriften und das A. T. S. 150 f. u. 152 f.) theilt aus Layards Inschriftenwerke (London 1851, Fol.) eine leider ziemlich verstümmelte Inschrift mit, welche indeß noch deutlich genug ist, um erkennen zu lassen, daß Tiglat-Pileser mittelst einer 2 Jahre dauernden Expedition (es sind nach Schrader die Jahre 733 u. 732 v. Chr., nach der Verwaltungsliste das dreizehnte und vierzehnte Jahr dieses Königs) das damascenische Reich zerstörte. Die Inschrift lautet: „.... deren Zahl nicht zu zählen ist ..... ließ ich enthaupten; ..... des (Bin)hadar, den Palast des Vaters des Rezin (Ra-sun-ni, Ra-ṣun-nu) von Damask (auf) unzugänglichen Bergen (belegen) .... belagerte ich, nahm ich ein; 8000 Bewohner samt ihrer Habe; Mitinti von Askalon .... führte ich in die Gefangenschaft fort; fünfhundert und (achtzehn nach Smith) Städte von 16 Distrikten des damascenischen Landes verwüstete ich gleich einem Schutthaufen“. Aber es ist wohl zu beachten, daß diese Katastrophe nur eine vorübergehende war. Denn schon Jeremia (Kap. 49, 23 - 27) und Ezech. (Kap. 27, 18) kennen Damask wieder als eine zu ihrer Zeit bestehende Stadt. Ueberhaupt ist Damask fast die einzige unter allen Städten des biblischen Alterthums, welche noch bis auf den heutigen Tag in Blüte steht.

3. **Verlassen sind — ohne Störung.** V. 2. In diesem Verse kommt mit Ausnahme des מ im letzten Worte kein M-Laut vor. Dagegen prädominiren die R-, Zisch- und Zahn-Laute. — Der Name Aroër wird im A. T. drei Städten beigelegt: 1) einer Stadt in Juda (1 Sam. 30, 28), an welche hier auf keinen Fall gedacht sein kann; 2) einer Stadt im Stamme Gad, die nach Jos. 13, 25 (vgl. Richt. 11, 33) עַל־פְּנֵי רַבָּה lag; 3) einer Stadt im Stamme Ruben, am nördlichen Ufer des Arnon gelegen (5 Mos. 2, 36; Jos. 12, 2; 13, 9. 16; Richt. 11, 26; 2 Kön. 10, 33 u. ö.). Ob nun ערי ע׳ soviel sei als בְּנוֹת ע׳ (vgl. עָרֵי חֶשְׁבּוֹן Jos. 13, 17), oder ob der Genitiv als appositionalis zu fassen sei, ist streitig. Ich möchte gegen erstere Erklärung nicht geltend machen, was Gesenius gegen sich selbst anführt (Thes. pag. 1074 vgl. 1005), daß Aroër keine Metropolis war. Denn wenn sie auch nicht Landeshauptstadt war, so konnte sie immerhin der Mittelpunkt einer Anzahl von kleineren Städtchen oder Dörfern sein. Aber wenn der Prophet nur das eine der beiden Aroër meinte, so entgeht uns ein Moment, was in dem Gedankenzusammenhange unserer Stelle von Bedeutung ist: sind beide Aroër gemeint, so muß auch das südlichste, am Arnon gelegene, dabei sein. Gerade dann aber involviren die Worte ערי ע׳ den Sinn: das ganze Ostjordanland. Aber auch die etymologische Grundbedeutung: עֲרֹעֵר = nudus, עֲרִירִי inops empfahl die Nennung dieses Städtenamens, so daß derselbe also aus einem dreifachen Grunde gewählt zu sein scheint. עזובות ist = derelictae, desertae (V. 9; 6, 12; Jer. 4, 29). Von Damask zieht sich wie eine Gewitter- oder Hagelwolke das Gericht Gottes südlich durch Gilead hindurch, um an der Gebirgskette Abarim abzuprallen und dadurch westwärts über den Jordan hinüber in das Gebiet Ephraim gedrängt zu werden. So wird also ganz Gilead untauglich zu menschlicher Wohnung. Nur Heerden von Thieren halten sich darin auf, die ohne Furcht vor Störung ruhig lagern können. — Das Lagern der Heerden wird als Symptom des Wüsteseins auch anderwärts genannt: Kap. 17, 10; Zeph. 2, 14 u. ö. — רבץ ואין מחריד ist eine aus Hiob (Kap. 11, 19) entnommene und später von Zephanja (Kap. 3, 13) reproduzirte Redensart.

4. **Und wird abgethan — Zebaot.** V. 3. Nun nimmt der Prophet Ephraim und Aram wieder zusammen. Von ersterem soll מִבְצָר (collect. alle Befestigung) abgethan werden. Dadurch sind die Städte Ephraims auch מוּסָרִים מֵעִיר V. 1. Denn was in jener nicht mehr patriarchalischen und sehr kriegerischen Zeit und Gegend keine Mauer hatte, das war Dorf. Vgl. עִיר מִבְצָר opp. dem כֹּפֶר oder כְּפַר 1 Sam. 6, 18 u. ö. — Indem also נשבת מ׳ an מוסר מעיר מא׳ V. 1 erinnert, kehrt das Ende zum Anfang zurück, und wirklich langt der Prophet mit den folgenden Worten וממלכה מדמשק wieder in Damaskus an, wovon er ausgegangen ist, so daß er also einen Kreis beschrieben hat. Uebrigens beachte man die Alliteration auch in der ersten Hälfte dieses Verses. Da שְׁאָר nicht ceteri sondern reliqui ist, so halte ich es für richtiger, ושאר ארם mit dem Folgenden zu verbinden als mit dem Vorhergehenden. Wie kunstreich deutet nun aber der Prophet an, daß nicht nur Ephraim wird wie Damaskus (durch das נשבת מבצר), sondern auch Damaskus wie Ephraim! Sind Ephraims Städte und Damaskus Dörfer geworden, so kann weder Damaskus seinen Rang als Königsstadt, noch können die Städte Ephraims ihre alte Herrlichkeit behaupten. Beide müssen verfallen und zu Grunde gehen. ככבוד ו׳ ist wohl zunächst ironisch gemeint. Ephraim hatte sich mit Aram eng verbunden zum großen Schrecken für Juda (Kap. 7, 2; 8, 12). Jesaja zeigt hier, wie das enge politische Bündniß zu einer unheilvollen Verschlingung in die Gemeinsamkeit des Untergangs sich gestalten wird. Aber wenn man V. 4 ff. sieht, welches das Schicksal des כבוד יעקב sein wird, daß derselbe nämlich aus dem Verfall der

Gottesferne zur Herrlichkeit der Gottesnähe zurückkehren wird, so wird man nicht irren, wenn man in dem שׁאר ארם eine Hindeutung auf den שׁאר ישׂראל und in der Namensgleichheit eine Andeutung der dereinst zu hoffenden Schicksalsgleichheit erblickt. Vgl. zu אֲרָם V. 7.

ב) Ephraim (und Damask) klein und wieder groß.

Kap. 17, 4—8.

Und wird geschehen an jenem Tage da wird die Herrlichkeit Jakobs gering werden und 4
das Fett seines Fleisches wird schwinden. *Und wird gehen, wie wenn man in der Ernte Ge- 5
treide zusammenfaßt und sein Arm schneidet die Aehren ab; und wird gehen, wie wenn man Aehren
liest im Thale Rephaim. *Und wird eine Nachlese bleiben, wie wenn man Oliven abschlägt, 6
zwei, drei Beeren im obersten Wipfel, vier, fünf in seinen, des Fruchtbaums, Aesten, spricht
Jehova, der Gott Israels. *An jenem Tage wird der Mensch umschauen nach seinem Schöpfer, 7
und seine Augen werden auf den Heiligen Israels sehen. *Und nicht wird er umschauen nach 8
den Altären, Werken seiner Hände, und die seine Finger gemacht haben, wird er nicht ansehen,
die Astarten und die Sonnengötter.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie man zwei Fäden zu einem Knoten verknüpft, so hatte der Prophet V. 3 das Schicksal Damasks und Ephraims ineinander geschlungen. Freilich ist im Folgenden von Aram nicht mehr die Rede. Aber wenn V. 3 gesagt wurde, daß der שְׁאָר אֲרָם gleich sein werde dem כבוד י׳, und es wird nun V. 4—8 der Entwicklungsgang des כבוד י׳ so geschildert, daß demselben ein Sinken bis zum Minimum, dann aber wieder ein Steigen bis zur herrlichsten Gottesnähe in Aussicht gestellt wird, ist damit nicht Aram implicite derselbe Lebensgang geweißagt? — Ephraim also soll fast auf nichts reduzirt werden. In einem dreifachen Bilde sagt dies der Prophet. Erstens vergleicht er die Vernichtung Israels mit dem Magerwerden eines fetten Mannes (V. 4), zweitens mit der Getreideernte, wo der Schnitter mit vollem Arm die Aehren schneidet und sammelt (V. 5); drittens mit der Olivenernte, wo die Früchte von den Bäumen abgeschlagen werden. Aber bei diesem dritten Bilde läßt er nun schon die Perspektive einer bessern Zukunft durchblicken. Daß der Baum der Hauptmasse seiner Früchte beraubt wird, deutet der Prophet nur indirekt an. Das Hauptgewicht legt er hier auf die Nachlese: es bleiben im Gipfel und an den Aesten noch einzelne Früchte hängen, die nachträglich abgeschlagen werden (V. 6). So bleibt Israel ein Rest, und dieser Rest wird sich bekehren: שְׁאָר יָשׁוּב (Kap. 10, 20 ff.). Man beachte, wie kunstvoll auch diese Rede angelegt ist. Es ist ein crescendo und decrescendo des Schattens, welcher allmählich in Licht übergeht. Im ersten Bilde tritt der Schatten noch schwach auf (V. 4), im zweiten (V. 5) gewinnt er seine volle Ausdehnung, im dritten (V. 6) macht er unvermerkt dem Lichte Platz. Dieses Licht schildert der Prophet hier zunächst von seiner subjektiven Seite als Richtung des Herzens zu Gott (V. 7) und Abkehr von den Götzen (V. 8). Das objektive Heil tritt erst in der vierten Wendung (V. 12—14) hervor.

2. **Und wird geschehen — Gott Israels.** V. 4 bis 6. „An jenem Tage" V. 4 deutet hier auf die V. 2 u. 3 angekündigte Gerichtszeit. Auch כבוד יעקב weist auf V. 3 zurück, wo derselbe Ausdruck gebraucht ist, nur mit dem Unterschiede, daß dort Israel steht, hier Jakob. Dies scheint blos rhetorischen Grund zu haben (vgl. Kap. 9, 7). Uebrigens redet der Prophet hier von Israel-Ephraim in dem Sinne, daß er das ihm mit Juda Gemeinsame aussagt. Denn die großen Konturen des Zukunftsbildes, welches Jesaja hier zeichnet, umfassen gleichmäßig die Geschichte Juda's und Ephraims. משמן nur noch Kap. 10, 16. רזה Niph. emaciari nur hier. Vgl. Kap. 10, 18. Man denke übrigens nicht, daß Jesaja hier nur den politischen Verfall, der etwa nach der glänzenden Regierung Jerobeams II. eintrat, im Auge hatte. Dieses Magerwerden umfaßt die ganze Zeit, da die 10 Stämme als שְׁאָר existiren. Es dauert also jetzt noch fort. — Das zweite Bild V. 5 beschreibt dieselbe Sache, aber in größerer Ausdehnung. Es stellt sich dasselbe gewissermaßen als ein dreifach abgestuftes dar. Zuerst wird daran erinnert, wie der Schnitter die stehenden Halme (קָמָה Kap. 37, 27) zusammenfaßt, zweitens wie dann der andere Arm die Aehren abschneidet, drittens wie die abgeschnittenen Aehren aufgelesen werden und zwar im Thale Rephaim, in der fruchtbaren Ebene, welche von Jerusalem südwestlich sich erstreckt. Eine so reiche Ernte werden die Feinde in Ephraim halten; so gründlich wird also Ephraim ausgeleert, ausgeraubt werden. וְהָיָה und es geht zu, vgl. Kap. 13, 14. קָצִיר ist schwierig. Der Zusammenhang läßt zunächst die Bedeutung „Schnitter" erwarten, und so nehmen es auch viele, indem sie metonymisch קָצִיר für קוֹצֵר oder אַנְשֵׁי קָצִיר (Gesen.) gesagt sein lassen. Andere nehmen קָמָה als Apposition zu קָצִיר, oder קָצִיר = Erntezeit (wenn die Erntezeit die Halme wegnimmt, Ewald). Man könnte קָצִיר auch als Akkusativ der Zeit betrachten: wie man Halme sammelt in der Ernte. Eine gewisse Härte bleibt bei jeder dieser Erklärungen. Gegen Delitzsch, der קָצִיר = קוֹצֵר nimmt, kann man einwenden: warum gebraucht Jesaja das so häufige Wort קציר in einer Bedeutung, die es sonst nie hat und für

welche ein anderes gleichfalls häufiges Wort (קוֹצֵר Ps. 29, 7; Amos 9, 13; Jer. 9, 21 u. ö.) so nahe lag? Dasselbe kann man auch gegen Ewald und Gesenius einwenden. קמה als Apposition zu nehmen, ist deswegen hart, weil dann eines der beiden Wörter überflüssig wäre. Ich ziehe deshalb vor, קציר als Akkusativ der Zeit zu nehmen und das Wort wie andere Zeitangaben (יוֹם, לַיְלָה, בֹּקֶר u. s. w.) als ein adverbial gedachtes Substantiv zu betrachten (vgl. Ewald §. 204, b). — Das Suffix in זרעו bezieht sich dann auf den in קציר ideell vorhandenen Begriff des Schnitters. Das Aehrenlesen, wovon die zweite Vershälfte spricht, kann vom eigentlichen Auffammeln zum Behuf des Garbenbindens (1 Mos. 37, 7), es könnte aber auch vom Auflesen der liegengebliebenen Aehren, wie es die Armen thun (Rut 2, 2 ff.), gemeint sein. Dem Zusammenhang entspricht ersteres besser, da das letztgenannte Moment im folgenden Verse eintritt. Es wird V. 5 die gesammte Arbeit der Feinde geschildert und zwar in zwei Stufen, die durch das vorangestellte והיה bezeichnet sind, wie denn der Kampf und das Beutemachen die zwei scharf unterschiedenen Theile der Arbeit des Kriegers ausmachen. Das Thal Rephaim wird im A. T. erwähnt Jos. 15, 8; 18, 16; 2 Sam. 15, 18. 22; 23, 13. Daß es fruchtbar gewesen sei, wird von den Meisten aus u. St. geschlossen. Nur Ewald findet in u. St. den Begriff eines „dürren Thales“, wie er auch מלקט im Sinne der Nachlese nimmt. Jetzt ist das Thal allerdings öde (vgl. Knobel zu u. St.). Weitere Angaben s. in dem Art. von Arnold „Thäler in Palästina“ Herzogs R.-E. XV, S. 614. — Aber es bleibt an ihm d. i. an Jakob (wir würden sagen: von ihm, vgl. Kap. 10, 22) Nachlese übrig secundum percussionem oder ad similitudinem percussionis oleae (נֹקֶף nur noch Kap. 14, 13), nämlich zwei, drei Beeren (גרגר ist ἅπ. λεγ.) im obersten Gipfel (אמיר nur hier und V. 9). Vier, fünf in den Aesten werden mit dem Stocke abgeschlagen, weil sie durch das Schütteln nicht gefallen waren. In den Aesten bleiben natürlich mehr hängen, weil dieselben größere Ausdehnung haben als der Wipfel. סְעִיף Zweig nur noch Kap. 27, 10. Das Suffix in סעיפיה bezieht sich auf זַיִת, פֹּרִיָּה ist Apposition zum Suffix (in ramis ejus fecundae) mit der Bedeutung eines Adversativ-Satzes. Es soll nämlich ausgesagt werden, daß an dem Baume, obgleich er fruchtbar ist, doch nur noch wenige Beeren hängen. Trotz seiner Fruchtbarkeit ist er jetzt so leer, daß dem Nachleser nur wenig übrig bleibt. So wird auch Israel, obgleich jetzt noch reich gesegnet, doch auf ein Minimum reduzirt sein. Vgl. zur Konstruktion m. Gr. §. 77, 2.

3. **An jenem Tage — Sonnengötter.** V. 7 u. 8. Die kleine Nachlese ist der kleine Rest Israels, der in der göttlichen Heilsökonomie eine so große Rolle spielt Kap. 6, 13; 10, 21; Röm. 9, 27; 11, 4 f. An jenem Tage d. i. wenn Israel bis auf den kleinen Rest reduzirt sein wird, wird der Mensch auf seinen Schöpfer, den Heiligen Israels (vgl. zu Kap. 1, 4) sehen (Kap. 22, 4; 31, 1), aber auf die Götzen wird er keinen Blick der Furcht und des Vertrauens mehr werfen. Sieht er doch jetzt ein, daß sie nur Gebilde seiner eigenen, des Menschen, Hand sind (Kap. 44, 9 ff.). הָאָדָם wird sonst nie speziell von Israel gebraucht. Der allgemeine Ausdruck ist ohne Zweifel deswegen gewählt, weil der Prophet hier etwas aussagt, was nicht von Israel allein, sondern im Grunde von allen Menschen gilt, und was insbesondere auch auf das mit Israel immer noch verbunden gedachte Aram seine Anwendung findet. — Mit Namen werden zwei Götzen genannt als die, welche vorzugsweise von den abgöttischen Israeliten verehrt wurden: אשרים und חמנים (Kap. 27, 9). Was die letzteren betrifft, so ist ausgemacht, daß damit die Bilder des בַּעַל חַמָּן, des Sonnengottes, der obersten männlichen Gottheit der Phönizier, bezeichnet werden. Das Wort findet sich außer hier und Kap. 27, 9 noch 3 Mos. 26, 30; Ezech. 6, 4. 6; 2 Chron. 14, 4; 34, 4. 7. — Die אֲשֵׁרִים (אֲשֵׁרוֹת nur Richt. 3, 7; 2 Chron. 19, 3; 33, 3) sind jedenfalls die Bilder oder Symbole der Astarte, des weiblichen Prinzipes, welche die Form von στῆλαι, gerade aufgerichteten Säulen, hatten (von אָשַׁר rectum, erectum esse nach Movers; vielleicht waren nach einer Andeutung Herodots II, 106 γυναικὸς αἰδοῖα daran sichtbar). Es ist nur fraglich, ob אשרה nur die Astartensäule oder auch die Göttin selbst und den ihr geweihten Hain (5 Mos. 16, 21 vgl. Gesen. Thes. pag. 162 mit Otto Strauß Nahumi de Nin. vat. Prolegg. pag. XXIV) bezeichnet. Ferner ist noch unentschieden, ob die Astarte (עַשְׁתֹּרֶת verwandt mit אֶסְתֵּר, ἀστήρ, Stern) nur den Mond oder nur die Venus, den Glücksstern, oder aber den ganzen Nachthimmel im Gegensatz zur Domäne des Baal, dem Tageshimmel, bezeichnet (vgl. P. Cassel zu Richt. 2, 13: „Mond und Sterne, die Lichter des Nachthimmels, sind in Astarot verschmolzen; sie ist der Inbegriff des ganzen Himmelsheeres“).

γ) Die Ursachen der Vernichtung Ephraims.
Kap. 17, 9—11.

9 An jenem Tage werden die Städte seiner Macht sein wie verlassene Stätte des Waldes
und der Höhe, die man verlassen hat angesichts der Kinder Israel, und wird eine Oede.
10 *Denn du hast vergessen den Gott deines Heils, und des Hortes deiner Macht hast du nicht
11 gedacht. Deshalb pflanzest du Lustgärten und besamest sie mit fremder Rebe. *Am Tage,
da du pflanzest, ziehst du ein Gehege, und am Morgen bringst du deine Saat zur Blüte: in
Haufen wirst du ernten am Tage des Wehes und unheilbaren Schmerzes.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Strophe unterscheidet sich von der vorhergehenden dadurch, daß sie den Grund der Ephraim gedrohten Zerstörung angibt. Es wird also, nachdem mit Worten, welche auf die beiden vorhergehenden Strophen zurückweisen, die drohende Vernichtung kurz geschildert ist (V. 9), nun die Ursache derselben namhaft gemacht. Dieselbe besteht darin, daß Israel den Gott seines Heils verlassen hat. Dies hat zur Folge, daß es untheokratisches, götzendienerisches Wesen mit Lust pflegt, wie wenn man Lustgärten sich anlegt und mit exotischen Gewächsen ziert (V. 10). Es fehlt nicht an Maßregeln, welche jene Lustgärten als schützendes Gehege umgeben sollen, auch bringen sie es schnell zu einer gewissen Blüte, aber die Ernte? Allerdings wird in Haufen geerntet werden, aber nicht ein Freudentag, sondern ein Tag des tiefsten Wehes wird dieser Erntetag sein (V. 11).

2. **An jenem Tage — eine Oede.** V. 9. ביום ההוא weist zurück auf V. 4; ערי מעזו auf ע׳ ערי V. 2 und מבצר V. 3, כעזובת auf עזבוּת V. 2; האמיר auf אמיר V. 6. Damit gibt der Prophet zu verstehen, daß er von demselben Gegenstand redet wie oben. Aber er läßt eine zweifache Modifikation eintreten. Erstens spricht er von demselben Gegenstande nicht mehr in Bildern wie V. 4—6, sondern in nackten Worten; zweitens weist er nach, daß das Strafgericht durch das Verhalten Israels nothwendig geworden ist. Indem also ביום ההוא auf V. 4 (nicht auf V. 7, wie der Inhalt deutlich zeigt) zurückweist, erklärt der Prophet die dort gebrauchten Bilder durch Hinweisung auf eine allen Israeliten wohlbekannte Thatsache. Sie alle hatten in den Wäldern und auf Höhen die Trümmer uralter fester Gebäude gesehen, die von einer längst überwundenen und verschollenen Macht Zeugniß gaben. Es waren dies die Ruinen der von den Kanaanitern bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten gezwungen oder freiwillig (vgl. Knobel zu u. St.) verlassenen Burgen. So wie diese Burgen werden dereinst auch die ערי מעוז Israels daliegen. Es ist klar, daß diese Hinweisung auf jene faktischen Zeugnisse neben den Bildern von großem Eindrucke sein mußte. — עזובה vgl. Kap. 6, 12. — חֹרֶשׁ ist saltus, Wald. David wohnte בַּחֹרְשָׁה 1 Sam. 23, 15. 16. 18. Jotam baute nach 2 Chron. 27, 4 Burgen und Thürme בֶּחֳרָשִׁים. Vgl. Ezech. 31, 3. — אָמִיר kommt außer hier und V. 6 nicht mehr vor. Daß der Prophet das seltene und alte Wort hier gebraucht, hat seinen Grund theils in dem schon einmal V. 6 gemachten Gebrauche, theils darin, daß man nicht blos den Baum-, sondern wohl auch den Berggipfel in alter Zeit so nannte. Denn die von Simonis aufgestellte, von Gesenius gebilligte Vermuthung, daß die Amoriter von einem alten אֱמֹר mons (vgl. הִתְאַמֵּר se efferre Ps. 94, 4) die montani genannt wurden, hat allerdings viel für sich. Auch die Sept. haben in אמיר den Namen jener alten Völkerschaft gefunden und deshalb *οἱ Ἀμοῤῥαῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι* übersetzt. — Das Subjekt von והיתה ist jedenfalls der ideell im Vorhergehenden enthaltene Begriff אֶרֶץ. Dieser Begriff ist wohl auch die Veranlassung gewesen zu dem Genuswechsel, den wir im Folgenden (vgl. שָׁכחת, ישעך u. s. w. mit מעזו V. 9) wahrnehmen. Daß man auch das Land personifiziren resp. es mit dem Volke identifiziren kann, beweisen Stellen wie Jer. 6, 19; 22, 29 u. a.

3. **Denn du hast — Schmerzes.** V. 10 u. 11. Das üble Verhalten Israels, welches die Ursache jener Strafgerichte war, ist ein zweifach abgestuftes: 1) der negative Grund war das Nichtbeachten, Vergessen Jehova's; 2) der positive Grund war die Neigung zu götzendienerischem Wesen. יֵשַׁע kommt im ersten Theil des Jesaja nur hier vor, dagegen 4mal im zweiten: Kap. 45, 8; 51, 5; 61, 10; 62, 11. Der Ausdruck אלהי ישעי ist häufig in den Psalmen: 18, 47; 25, 5; 27, 9; 62, 8; 65, 6 u. ö. vgl. Mich. 7, 7; Hab. 3, 18. — צוּר מָעוֹז Ps. 31, 3 vgl. Ps. 62, 8. — Als positiver Grund wird die Neigung zum götzendienerischen Wesen bezeichnet. Ich verstehe darunter nicht blos den Kultus der fremden Götter, sondern auch die aufs engste damit zusammenhängende politische Verbindung mit fremden Mächten und die Neigung zu fremdländischem Wesen überhaupt (vgl. Kap. 2, 6 ff.). Diese Pflege idololatrischen Wesens wird verglichen mit der Pflege reizender Gartenanlagen (wörtlich Pflanzungen lieblicher Dinge, vgl. m. Gr. §. 60, 6 b). נְעִרים = נעמן findet sich nur hier. Israel selbst war nach Kap. 5, 1 ff. 7 für Jehova נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו. Aber das abtrünnige Volk, anstatt den Dienst Jehova's zu kultiviren, legt sich andere, seiner sinnlichen Neigung mehr zusagende Gehege an, die es mit fremden Reben (eigentlich Reben der Fremde) besamt d. h. in denen es fremde Reben (vgl. Jer. 2, 21) aus Samen zieht. זמרה bei Jesaja nur hier. Das Suffix עֶנּוּ— bezieht sich auf die ideelle Einheit, in welcher die Gartenanlagen gedacht werden. Man wird wohl unter diesen fremden Reben alles Untheokratische, mit heidnischem Wesen Zusammenhängende zu denken haben, dessen Pflege Israel sich hingab. — Die Imperfekte drücken die Dauer in der Gegenwart aus. Denn zu der Zeit, als der Prophet dieses schrieb, unter Achas, dauert ja diese Hinneigung zu götzendienerischem Wesen noch immer fort. Auch für schützenden Zaun sorgt das Volk (vgl. Kap. 5, 5). Unter der Umzäunung scheint mir der Prophet alles das zu verstehen, was zur Sicherung der idololatrischen Bestrebungen unternommen wurde. Das mögen nun theils positive Maßregeln gewesen sein (Begünstigungen aller Art), theils negative (Schutz gegen das, was von Seite der treuen Israeliten gegen den Götzendienst geschah, Verfolgung derselben, vgl. z. B. 1 Kön. 18, 4. 19). שִׂגְשֵׂג Pilp. von שׂוּג (vgl. סוּג, שׂךְ, מְשׂוּכָּה Kap. 5, 5) sepire, einhegen, kommt nur hier vor. Die Mühe des Pflanzens und Hegens ward schnell

belohnt: das heidnische Wesen gerieth nur zu schnell in Blüte. Die ganze vorexilische Geschichte gibt hiervon Zeugniß. בבקר bedeutet: schon am nächsten Morgen nach dem Pflanzen, also sehr schnell. Hiph. von פרח findet sich bei Jes. nur hier; Kal öfter: Kap. 27, 6; 35, 1. 2; 66, 14. — Die Worte נד קציר וגו׳ sind schwierig. Zwar das ist im allgemeinen klar, daß der Prophet den vorher genannten Begriffen des Pflanzens, Besamens, Umhegens, Zur-Blüte-Bringens den Begriff der Ernte gegenüberstellt. Aber es kommt darauf an, ob er von einem Entschwinden der gehofften Ernte oder von dem Kommen einer nicht gehofften und unwillkommenen Ernte spricht. Ersteres behaupten diejenigen, welche נֵד = נָד im Sinne von effugit nehmen. Aber das Zeitwort נוּד hat nirgends in seiner Beugung als Vokal der zweiten Stammsilbe Zere. Auch wäre נֵד für den Begriff des Entschwundenseins nicht das rechte Wort. Man erwartete אָבַד oder ein ähnliches Wort. Denn נוּד ist moveri, agitari, vagari, errare, es bezeichnet also das Unstät- und Flüchtig-sein, aber nicht das Nicht-sein. — Wir bleiben also bei der gewöhnlichen Bedeutung von נֵד acervus, cumulus: als Haufen, gehäuft ist Ernte da am Tage des Wehes. Denn nicht möchte ich's mit Delitzsch in dem Sinne von „ein Erntehaufen auf den Tag des Gerichts" nach Röm. 2, 5 fassen, denn es heißt nicht לְיוֹם, und der Tag der Ernte wird ja vom Tage des Gerichts nicht unterschieden, wie man bei der Erklärung annehmen müßte, daß die Produkte der Erntethätigkeit sich häufen für den Tag des Gerichtes. Sondern der Prophet sagt: am Tage des Gerichts (ביום weist auch zurück auf ביום im ersten Versglied), welcher eben zugleich selbst der Tag der Ernte ist, sind die Ernteprodukte als Haufen da. Aber dieser Erntetag ist ein יום נחלה וכאב אנוש. Ist er das, so ist die Ernte jedenfalls eine schlimme und die Haufen bedeuten gehäuftes Unglück. נַחֲלָה kann man nicht von der Besitznahme verstehen, denn das Wort bedeutet nur Besitzthum. Da nun überdies mehrere Codd. und alte Ueberss. נַחֲלָה lesen, so ist letzteres beizubehalten. נַחֲלָה kommt zwar sonst nur in Verbindung mit מַכָּה (Jer. 10, 19; 14, 17; 30, 12; Neh. 3, 19) oder im Sinne von aegrotus vor (Ezech. 34, 4. 21), aber der Tag der Kranken (Fem. gemäß den vorherg. Suffixen) ist der Tag des Krankseins wie z. B. die Zeit des Führenden die Zeit des Führens ist (Jer. 2, 17; m. Gr. §. 59, 2). כְּאֵב Schmerz, nur noch Kap. 65, 14. אנוש findet sich bei Jes. nur hier, öfter bei Jeremia: Kap. 17, 16; 30, 12. 15 u. ö. — Der Prophet sagt also, daß die Frucht jener Pflanzungen eine Ernte sein wird, welche in Haufen am Tage des Wehes und unheilbaren Schmerzes, also selbst in Gestalt von Wehe und unheilbarem Schmerze eingehen wird.

ד) Die Weltmacht (Assur) steigt und fällt.

Kap. 17, 12—14.

12 Wehe! Toben vieler Völker! Wie Meerestoben toben sie! Brausen von Nationen! Wie
13 das Gebrause gewaltiger Wasser brausen sie! *Nationen — wie das Brausen vieler Wasser
brausen sie! Er aber schilt's und fernhin flieht's, und wird gejagt wie Spreu der Berge vor
14 dem Winde und wie Staubwirbel vor dem Sturme. *Zur Zeit des Abends — siehe da
Schrecken, und ehe es Morgen wird, weg ist's! Dies das Theil unserer Räuber und das Loos
unserer Plünderer.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet sieht und hört im Geiste das Getümmel heranziehender Völker, das er mit dem Brausen mächtiger Wasser vergleicht. Aber auf das Schelten des Herrn verschwinden sie wie Spreu oder Staubgewirbel vor dem Winde (V. 12 u. 13). Der Abend, da jenes Getümmel herannaht, ist ein Schreckensabend, aber schon am Morgen ist alles spurlos verschwunden. Dies, sagt er, wird das Loos derer sein, die uns zu berauben gekommen sind (V. 14).

2. **Wehe — Plünderer. V. 12—14.** הוֹי (vgl. zu Kap. 1, 4) braucht man nicht in einer andern als seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen. Denn das Herandrängen unzähliger Völkerschaaren mag wohl im ersten Momente einen Wehruf veranlassen, wenn auch derselbe sich nachher in einen Freudenruf verwandelt. Alle Ausleger erkennen an, wie trefflich hier der Prophet die Laute der Sache anpaßt. „Und es wallet und siedet und brauset und zischt", — man sieht nicht nur, man hört auch die Völkerwogen sich heranwälzen. Daß der Prophet unter diesem Völkerschwalle die von der Weltmacht Assur geführten Nationen versteht, ist offenbar. Vgl. Kap. 5, 26 ff.; 14, 24—27; 29, 5 ff. הָמָה vgl. Kap. 16, 11; 51, 15. הָמוֹן vgl. Kap. 13, 4; 33, 3; 60, 5. — שָׁאָה Niph. nur hier. שָׁאוֹן vgl. zu Kap. 13, 4; 24, 8; 25, 5; 66, 6. — כַּבִּיר vgl. Kap. 10, 13; 16, 14; 28, 2. Zu גער בו vgl. Kap. 5, 26 und m. Gr. §. 61, 2 u. Anm. u. d. Text. — גָּעַר bei Jes. nur noch Kap. 54, 9. — Die Konstruktion mit בְּ (als eines verb. dimicandi) wie 1 Mos. 37, 10; Nah. 1, 4 u. ö. — ממרחק fernhin, s. m. Gr. §. 112, 5, d. — Pual רֻדַּף findet sich nur hier, wie auch das von Hoph. abgeleitete Nomen מֻרְדָּף nur Kap. 14, 6. Der Ausdruck כמץ לפני רוח erinnert an Ps. 35, 5. Aber מץ הרים, die Spreu, welche auf einer dem Winde ausgesetzten Anhöhe (man legte des stärkeren Zuges wegen die Tennen

gern auf Anhöhen an, vgl. Herzogs R.-E. III, S. 504 f.) aufgejagt wird, findet sich außer hier nicht mehr. גַּלְגַּל ist nicht blos das Rad (Kap. 5, 28), oder der Wirbelwind, sondern auch das vom Wind Aufgewirbelte (Ps. 83, 14). — Zur Abendzeit, wenn die Nacht hereinbricht, ist der Andrang des Feindes gefährlicher und schrecklicher als am Tage (über וְ vor הִנֵּה vgl. m. Gr. §. 111, 1, b vgl. §. 84, 2). בַּלָּהָה bei Jes. nur hier. — Aber der schreckliche Abend wandelt sich schnell in einen fröhlichen Morgen. Das ist buchstäblich wahr geworden durch die plötzliche Vernichtung der Macht Sanheribs in einer Nacht 2 Kön. 19, 35. — Zum Schlusse generalisirt der Prophet den soeben ausgesprochenen Gedanken: schließlich geht es den Feinden des Herrn und seines Volkes immer so. שְׁסָה Kap. 10, 13; 42, 22. שֹׁסִים ist, wie Drechsler bemerkt, gleichsam term. technicus für die Dränger der Theokratie: Richt. 2, 14; Jer. 50, 11; 2 Kön. 17, 20 u. ö. גּוֹרָל mit לְ ist das den בּוֹזְזִים (Kap. 42, 22. 24) zugewiesene Loos. — Man kann nicht zweifeln, daß dieses generalisirende שׁוֹסֵינוּ und בּוֹזְזֵינוּ auch die Syrer und Ephraimiten in sich begreift. Wir lernen hieraus, von welchem Gesichtspunkte aus wir die Verbindung von V. 12—14 mit dem Vorhergehenden betrachten sollen. Es soll gezeigt werden, daß alle Feinde des Reiches Gottes endlich unterliegen müssen, daß also kein Grund zur Furcht vor ihnen vorhanden ist. Da die Verse 12—14 in keinem äußerlich markirten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden stehen, die Verse 1—11 aber ein in sich abgeschlossenes Ganze bilden gleich den folgenden Weißagungen Kap. 18, 1—7 und Kap. 19, 1—25, so liegt die Vermuthung nahe, daß die Verse 12—14 ein vom Propheten nachträglich gemachter Zusatz sind, welcher den doppelten Zweck hat: 1) Kap. 17 den beiden folgenden durch die Erwähnung Assurs konform zu machen; 2) eine engere Verbindung mit Kap. 18 herzustellen und das Verständniß der Stelle Kap. 18, 5 u. 6 vorzubereiten. Denn ohne unsere Verse würde Kap. 18, 6 ganz in der Luft schweben. Zugleich — und dies ist ein Nebengewinn, der die Erreichung der beiden Hauptzwecke begleitet — wird Kap. 17 durch die Erwähnung Assurs vervollständigt. Denn Aram, Ephraim, Assur waren damals die Hauptfeinde Juda's. Nur die Erwähnung Assurs machte es dem Propheten möglich, mit dem generalisirenden Worte V. 14 b zu schließen.

β) Kusch jetzt und einst.

Kap. 18.

א) Die in der Gegenwart drohende Gefahr.

Kap. 18, 1—3.

Wehe Land des Flügelgeschwirrs, welches jenseits liegt der Ströme von Kusch! * Das 1 2
Boten sendet zu Meer und in Papyrus-Nachen über die Oberfläche des Wassers: Gehet ihr
schnellen Boten zu einem Volke hochgewachsen und glänzend, zu einer Nation, die gefürchtet
wird weithin; einem Volke strammen Befehls und rauhen Trittes, dessen Land Ströme ent-
führen. *Alle Bewohner des Erdkreises und Insassen des Landes: sowie Panier sich erhebt 3
auf den Bergen, sehet hin! Sobald man in die Posaune stößt, höret darauf!

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet läßt einen Alarmruf an das ferne Volk der Aethiopier gelangen, weil auch sie von den Assyrern bedroht sind. Er charakterisirt das Land mit Prädikaten, die von seinem Insektenreichthum und seiner Lage an starken Strömen hergenommen sind (V. 1). Auf schnellen Nachen fliegen in diesem Lande die Boten über die Gewässer hin. Deshalb fordert der Prophet diese schnellen Boten auf, das Volk zu entbieten, indem er zugleich dasselbe als ein Volk von hohem Wuchse und glänzender Hautfarbe bezeichnet, als ein Volk, das weithin über seine Grenzen hinaus gefürchtet werde, als ein Volk, in dem strenges Kommando und rücksichtsloser Gebrauch der Macht herrsche, das aber seinerseits der Gewalt der mächtigen sein Land entführenden Ströme ausgesetzt sei (V. 2). Dies Volk wird entboten. Es wird sich rüsten zum Kampfe. Zwischen ihm und den Assyrern wird es zu einem furchtbaren Zusammenstoß kommen. Wenn derselbe durch sichtbare und hörbare Signale angekündigt wird, sollen alle Völker wohl aufmerken. Sind sie doch alle im höchsten Grade dabei interessirt (V. 3).

2. **Wehe — höret darauf.** V. 1—3. הוֹי wie Kap. 17, 12. — צְלָצַל findet sich bei Jes. nur hier. Außerdem 5 Mos. 28, 42 in der Bedeutung „Grille, Cikade“; Hiob 40, 31 in der Bedeutung „Harpune“ (vom Klirren so genannt); 2 Sam. 6, 5 und Ps. 150, 5 steht der Plural im Sinne von „Cymbeln“. Aeltere Ausleger haben das Wort in der Bedeutung des einfachen צֵל Schatten genommen oder auch wegen der Reduplikation = Doppelschatten, indem sie an den Doppelschatten der Tropenländer (ἀμφίσκιος Strabo) dachten. Beides ist sprachlich unmöglich. צְלָצַל kann nur stridor, Klirren, Schwirren, Geschwirre bedeuten, weil dies die allen Nüancen des Gebrauchs zu Grunde liegende Bedeutung ist. Was sind aber die כְּנָפַיִם? Man hat hier mit Vergleichung von Kap. 8, 8 an Heeresflügel gedacht. Aber was läge hierin Charakteristisches? Dasselbe gilt gegen die Auffassung von Heuschreckenflügeln oder Segeln (Sept.). An die Sonnenflügel (vgl.

Mal. 3, 20; Tac. Germ. 45; Juven. Sat. 14, 279) zu denken ist abenteuerlich; das egyptische Sistrum mit zwei Rändern oder Flügeln ist als Charakteristikum zu unbedeutend und für Aethiopien nicht nachzuweisen. Dagegen ist es wohl am Platze, ein heißes, wasser- und schilfreiches und deshalb auch an geflügelten Insekten reiches Land das Land „des Flügelgeschwirrs" zu nennen. Recht ansprechend ist die Vermuthung, daß der Ausdruck צלצל כנפים gewählt sei mit Bezug auf die Tzaltzala- oder Tsetse-Fliege, welche zuerst der Engländer Francis Galton beschrieben hat (Exploring expedition in tropical South-Africa, London, Murray 1854). Es ist „eine kleine Fliege, in Größe und Form unserer Hausfliege nahestehend, doch etwas lichter gefärbt, von der die Eingeborenen behaupten, daß ein einziger Stich genüge, ein Pferd, ein Rind, einen Hund zu tödten, während Esel und Ziegen keinen Nachtheil davon haben" (Mauch in Petermann's geograph. Mitth. Ergänzungsheft Nro. 37, S. 48). Obgleich im Ausland 1868, Nro. 8, S. 192 mit großer Bestimmtheit צְלָצַל hier und 5 Mos. 28, 42 als identisch mit dem abessynischen Tsaltsal bezeichnet wird, so ist es doch wohl noch nicht genugsam ermittelt, ob hier ein auf wirklicher Stammverwandtschaft beruhender oder blos zufälliger Gleichklang stattfindet. Kusch ist Aethiopien, das südliche Grenzland Egyptens, welches bei Siene unterhalb der ersten Katarrhakte des Nil begann (vgl. Ezech. 29, 10; 30, 6) und Meroë zur Hauptstadt hatte (Her. II, 29). Auch die Egypter nennen die Aethiopen Kus' oder Kes' (vgl. Ebers Egypten und die Bücher Mos. I, S. 57; Lepsius in Herz. R.-E. I, S. 148). Daß die Annahme von mesopotamischen Kuschiten blos auf der irrthümlichen Identifizirung der *Κίσσιοι* (Her. III, 91) oder *Κοσσαῖοι* (Strabo XI, p. 524, XVI, 744) mit den biblischen Kuschiten beruhe, wie Stade behauptet (de Is. vatt. aeth. p. 16), glaube ich doch nicht. — Die Ströme von Kusch sind der weiße Nil (Bahr-el-Abjad) und seine Nebenflüsse: der Atbara, der blaue Nil (Bahr-el-Asrak), der Sobat, der Bahr-el-Ghasal u. a. Wenn der Prophet das Land des Flügelschwirrs als jenseits der Ströme von Kusch gelegen bezeichnet (vgl. Zeph. 3, 10), so beruht diese Ausdrucksweise darauf, daß vor dem Geistesauge des Propheten die mächtigen Gewässer den Vordergrund einnehmen, das Land ihm also jenseit derselben liegt. השלח ist auf ארץ zu beziehen. Das Maskulinum erklärt sich daraus, daß V. 1 zwar ארץ das Land im eigentlichen Sinne bedeutet, V. 2 aber mehr den Begriff Volk repräsentirt. Denn die Boten werden von Menschen geschickt. Vgl. zu Kap. 15, 1. In dem wasserreichen Lande gehen die vermittelnden Botschaften vorzugsweise zu Wasser (יָם wie Kap. 19, 5; 27, 1; Nah. 3, 8). צִיר in der Bedeutung „Bote" bei Jes. nur noch Kap. 57, 9. גֹּמֶא (Kap. 35, 7; 2 Mos. 2, 3) ist das Papyrus-Rohr. Daß aus demselben leichte, schnell dahingleitende Fahrzeuge gemacht wurden, wird von den Alten und durch die Monumente vielfach bezeugt (vgl. Gesen. zu u. St. Wilkinson; the ancient Egyptians, a popular account V, p. 119 u. Winer R.-Wörterb. Art. Schilf). Die Papyrus-Pflanze, ehemals sehr gemein in Egypten, findet sich jetzt in diesem Lande nicht mehr, wohl aber in Abyssinien (vgl. Champollion-Figeac, l'Egypte ancienne, S. 24 f. 195) und Sicilien (Herz. R.-E. I, S. 140 f.). Wenn nun der Prophet den Boten zuruft: geht hin ihr schnellen Boten zu einem Volke u. s. w., so verstehen das die meisten Erklärer so, als ob der Prophet mit diesen Worten die Boten heimschicke, da ja Jehova die Vernichtung des Feindes selbst übernehmen wolle. Aber dann würde der Prophet wohl schwerlich לְכוּ, sondern vielmehr שׁוּבוּ geschrieben haben. Auch begreift man nicht, warum, wenn die Aethiopen nicht kämpfen sollen, ihre Kampfestüchtigkeit mit so starken Farben geschildert wird. Ich nehme also לְכוּ in seinem eigentlichen Sinne. Die Aethiopen sollen zum Kampfe entboten werden und wirklich kämpfen, aber sie sollen wissen, daß es der Herr ist, der ihnen den Sieg verleiht. מְמֻשָּׁךְ, Part. Pual von מָשַׁךְ trahere, protrahere, extrahere kommt nur noch Sprüche 13, 12 von der תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה, der langhingezogenen Erwartung, vor. So wird also auch hier das Wort nichts anderes bedeuten als langgezogen, langgestreckt, procerus, élancé. Die Sabäer werden auch Kap. 45, 14 אַנְשֵׁי מִדָּה genannt. Es wäre übrigens nicht unmöglich, daß auch eine Anspielung auf die von den Alten angenommene longaevitas der Aethopier, wie schon Jos. Friedr. Schelling vermuthet hat, in dem Worte läge. — מרט ist „glatt, blank machen". Es wird vom Schwert gebraucht, das nicht nur geschliffen, sondern „damit es blitze" auch polirt wird (Ezech. 21, 14—16, 33), sodann vom Ausraufen der Haare, wodurch der Scheitel glatt und blank wird (3 Mos. 13, 40 f.). Vgl. ferner 1 Kön. 7, 45; Ezech. 29, 18. Bei Jes. findet sich das Wort nur noch Kap. 50, 6 vom Ausraufen der Haare. Die Form מוֹרָט steht für מְמוֹרָט vgl. Ezech. 21, 15 f.; Olsh. §. 250 c. Glatt und glänzend werden die Aethiopier genannt, wahrscheinlich nicht, weil sie den Körper enthaarten, sondern weil sie ihre Haut glatt und glänzend zu machen wußten. Man erkennt dies aus dem, was Herodot von den Kundschaftern des Kambyses erzählt (Kap. 3, 23). Als diese sich über die lange Lebensdauer der Aethiopen wunderten, wurden sie an eine Quelle geführt, *ἀπ᾽ ἧς λουόμενοι λιπαρώτεροι ἐγίνοντο κατάπερ εἰ ἐλαίου εἴη*. Durch den beständigen Gebrauch dieser Quelle würden die Aethiopen, hieß es, *μακρόβιοι*. Man sieht hieraus, daß eine wie von Oel glänzende Haut den Aethiopiern zugeschrieben wurde. Ueberhaupt wurden die Aethiopier nach Herodot (Kap. 3, 20) für die *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων* gehalten. Noch jetzt wohnen Menschen, auf welche diese Schilderung Herodots paßt, am obern Nil. So werden z. B. die Schilluks, welche der brittische Konsul John Petherick nach achttägiger Fahrt auf dem weißen

Nil von Chartum aus erreichte, von ihm als „ein großer, kräftiger, schön gewachsener Menschenschlag mit edel geschnittenen Gesichtern“ bezeichnet (Ausland 1861, Nro. 24). Vgl. auch was Ernst Marno in Petermanns geogr. Mittheilungen (1872, 12. Heft, S. 452 ff.) über die ethnologischen Verhältnisse in Hoch-Sennaar namentlich über die Hammedsch und ihre Nachbarn berichtet. — נורא מן־הוא והלאה nennt der Prophet ferner das Volk der Aethiopen, weil es von seiner Grenze aus weithin gefürchtet wurde. Die Konstruktion ist dieselbe wie in מִמְּךָ וָהָלְאָה (1 Sam. 20, 22; 10, 3) und מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם, מִקָּטֹן וְעַד־גָּדוֹל (m. Gr. §. 111, 1). Nur fällt auf, daß es nicht heißt מִמֶּנּוּ. Aber das Pron. sep. steht ja zum Behuf der Emphase nicht selten neben dem Suffix (vgl. m. Gr. §. 77; 1 Mos. 27, 34; 1 Sam. 19, 23 u. ö.). Warum sollte es nicht auch anstatt des Suffixes stehen können? Der Prophet will den Ausgangs- und Stützpunkt der äthiopischen Macht markiren, deshalb schreibt er nicht מִמֶּנּוּ. Analog ist מִימֵי הִיא Nah. 2, 9 (ein geschlossener Wasserteich war Ninive seitdem es besteht; jetzt aber läuft der Teich aus, die Leute von Ninive fliehen nach allen Seiten). Auch dort könnte stehen מִיָּמֶיהָ. Wenn Stade bemerkt, daß es eigentlich מֵאֲשֶׁר הוּא heißen müßte, so hat er Recht. Aber es kann auch מִן הוּא stehen. Dagegen müßte es nach seiner Erklärung, wenn nämlich הוּא auf Israel bezogen werden soll, ganz nothwendig מִזֶּה heißen. Oder, soll מִן הוּא von der Zeit verstanden werden, wer in aller Welt wird denn erkennen, daß הוּא auf den Zeitpunkt hindeuten soll, „quo Aethiopes Aegyptiorum jugo excusso aliis populis et imprimis Aegyptiis bella inferre coeperunt?“ מִן הוּא im zeitlichen Sinne könnte nur heißen: ex quo est. Aber um dies auszudrücken würde Jesaja wohl geschrieben haben מִימֵי הוּא, abgesehen davon, daß es nicht glaublich ist, daß Aethiopien vom Augenblick seiner Existenz an ein weithin gefürchtetes Volk gewesen sei. Ich bin also der Meinung, daß מִן הוּא kurz und prägnant für מִן אֲשֶׁר הוּא שָׁם od. מִן אֲשֶׁר הוּא im lokalen Sinne steht. Daß Aethopien damals über seine Grenzen hinaus herrschte, wissen wir wenigstens in Beziehung auf Egypten mit Bestimmtheit. Regierte doch damals in Egypten eine äthiopische, die 25ste, Dynastie (vgl. Herodot II, 137 ff.). Die Bedeutung von קו־קו muß nach Kap. 28, 10. 13 bemessen werden, denn es existirt keine Stelle, die der unsrigen so ähnlich wäre. Auch dort findet sich קו in der Wiederholung קו לקו. Das Wort bedeutet ursprünglich „Meßschnur“ und findet sich bei Jesaja außer den genannten Stellen noch Kap. 28, 17; 34, 11. 17; 44, 13. Aus der Bedeutung „Meßschnur“ entwickelt sich Kap. 28, 10. 13 die Bedeutung „Norm, Vorschrift, Regel“. So werden wir es auch hier zu nehmen haben, wobei die Wahl des kurzen, scharf abgestoßenen Wortes, das überdies wiederholt wird, gewiß nicht als eine zufällige, absichtslose zu betrachten ist. Die äthiopische Dynastie scheint einem Zustande von großer Unordnung in Egypten ein Ende gemacht zu haben. Der erste König derselben, Sabakon, muß ein kraftvoller, weiser Regent gewesen sein. Von ihm sagt Champollion-Figeac a. a. O. S. 363: „Les désordres intérieurs entraînaient la ruine des établissements publics, et quand l'ordre renaissait par la présence d'un monarque sage et puissant, sa première pensée devait être de les réparer. L'état de l'Égypte après son invasion imposa ce devoir au vainqueur et Sabakon ne le négligea point“. Dem dritten Könige, Tirhaka, werden gewaltige Kriegszüge — bis zu den Säulen des Herkules — und Eroberungen zugeschrieben. Vgl. Champollion-Figeac a. a. O. S. 364. — Man kann sich nun wohl denken, daß die stramme Zucht und Ordnung, welche freilich zuweilen bis zu rücksichtsloser Niedertretung sich steigern mochte, als eine charakteristische Eigenthümlichkeit jener äthiopischen Fürsten bezeichnet wurde. Wir nehmen deshalb קו־קו = Befehl, Befehl. Es wurde viel, aber kurz und scharf kommandirt. Die Bedeutung „Kraft, Stärke“, welche man nach arabischer Analogie nur für unsere Stelle annimmt, ist nicht hinreichend begründet. Wir reichen mit der zunächstliegenden Bedeutung vollkommen aus. מבוסה (nur noch V. 7 und Kap. 22, 5) ist conculcatio, Niedertretung. Vgl. בֶּן־הַכּוֹת, אִישׁ תּוֹכֵחוֹת (m. Gr. §. 74, 3). Egypten ist bekanntlich ein Geschenk des Nil (vgl. Ebers, Egypten u. d. Bücher Mosis, I, S. 21. Fraas, Aus dem Orient, geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien, 1867, S. 207). Was er aber in Egypten schenkt, hat er in Aethiopien gestohlen. Deshalb entspricht der Ausdruck „dessen Land Ströme entführen“ ganz der Wirklichkeit. בָּזָא = בָּזַז wie שָׁסָה = שָׁסַס, שָׁאַס = שָׁסַס (Ew. §. 112 g; 114 b; 151 b). Es erscheint gewissermaßen als eine von der Natur geübte Nemesis, daß Aethopien für die von ihm geübte מְבוּסָה dem בָּזָא der sein Land durchströmenden Flüsse unterliegt. — Das Volk der Aethiopier ist also zum Kampfe entboten. Ein Zusammenstoß steht bevor! Derselbe muß von wichtigen Folgen begleitet sein. Alle Einwohner des Erdkreises (vgl. Kap. 26, 9. 18), vor allem die Insassen des ganzen betheiligten Landgebietes selbst (שׁכני ארץ nur hier) sollen wohl acht haben, wenn nun die Signale zum Kampfe sich vernehmen lassen, denn Bedeutsames wird sich ereignen. כְּ bezeichnet die Coincidenz (vgl. m. Gr. §. 112, 5, c und in Betreff der Infinitiv-Konstruktion mit latentem Subjekte §. 95, 3, g). הָרִים ist Akkusativ des Ortes (m. Gr. §. 70, b).

ב) Die Errettung Kusch's in naher Zukunft.

Kap. 18, 4—6.

4 Denn so hat Jehova zu mir gesprochen: Ich will ruhig bleiben und zuschauen auf meinem
5 Sitz wie heitere Hitze bei Tageslicht, wie Thaugewölk in Erntehitze. *Denn vor der Ernte,
wenn vollendet das Blühen und zur schwellenden Traube die Blüte wird, da wird man abschneiden die Ranken mit den Winzermessern und die Schößlinge schafft, haut man hinweg.
6 *Ueberlassen werden sie allzumal den Raubvögeln der Berge und dem Gethier der Erde, und
sollen die Raubvögel darauf sommern und alles Gethier der Erde darauf überwintern.

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß Großes bevorstehe, hatte der Prophet V. 3 angedeutet. Worin dies Große bestehen werde, sagt er jetzt. Er kann es sagen, denn Jehova hat es ihm offenbart. Der Herr hat ihm nämlich gesagt, daß er sich ganz stille als bloßer Beobachter verhalten wolle. Wie Wärme und Thau die Ernte reifen, so soll durch die Gunst jener Nichtintervention die Macht der Assyrer fast bis zur höchsten Blüte gebracht werden (V. 4). Fast! Denn bevor dieser höchste Punkt erreicht ist, soll die assyrische Macht vernichtet werden, wie man einen Weinstock zerstört, indem man nicht blos die Trauben, sondern auch die Reben und Schößlinge abhaut (V. 5). So schrecklich wird diese Niederlage sein, daß die Raubthiere Sommer und Winter hindurch reichlichen Fraß auf dem Schlachtfelde finden werden (V. 6).

2. **Denn so — überwintern.** V. 4–6. Nach dem K'tib ist אֶשְׁקוֹטָה, nach K'ri אֶשְׁקֳטָה (vgl. אֶשְׁקוֹלָה Esra 8, 25; Ew. §. 40, b; 41, c; 68, b) zu lesen. Die plene geschriebene Form mit zurückgezogenem Accente ist allerdings nicht normal. Deshalb eben haben die Masoreten die andere gewählt. Aber Hitzig möchte nicht Unrecht haben, wenn er sagt, daß die zweimalige Hemmung der Stimme mit zweimaliger Hebung zwischen Senkungen treffend die behagliche Ruhe im Gleichgewicht male. שְׁקֹט Kap. 14, 7; 62, 1. מְכוֹן vorzugsweise vom göttlichen Thronsitze gebraucht, vgl. zu Kap. 4, 5; Ps. 33, 13. — Mit Absicht greift der Herr nicht ein. Er läßt die Dinge ruhig ihren Gang gehen. Er wartet geduldig, bis seine Zeit kommt. Dieses still beobachtende Zuwarten vergleicht der Prophet mit derjenigen Witterung, die für die Reife der Ernte die günstigste ist: warme Tage und thaureiche Nächte. Ich nehme also כְּ vor חֹם im Sinne der Vergleichung, nicht in dem der Coincidenz wie V. 3 und 5. Denn was חֹם צַח וגו׳ und עָב טַל für die Ernte ist, das ist Jehova's ruhiges Zuwarten für die Assyrer. חֹם (bei Jes. nur hier, vgl. 1 Mos. 18, 1; 2 Sam. 4, 5) ist Wärme, Hitze. צַח (vgl. Kap. 32, 4) ist hell, heiter; עֲלֵי אוֹר ist = bei Tageslicht (vgl. Am. 8, 9; Hab. 3, 4 u. ö.). עַל ist hier in dem kumulirenden Sinne genommen, den es oft hat (1 Mos. 32, 12; 2 Mos. 35, 22; 1 Sam. 14, 32 u. ö.). Es ist also eigentlich: Hitze zum Tageslicht hinzu. Es kann ja bei Tage auch kalt sein. עָב טַל Thauwolke ist das in Thau bei Nacht sich auflösende leichte Gewölk (vgl. עָב מַלְקוֹשׁ Sprüche 16, 15, während עָב 2 Mos. 19, 9 = עָבִי ist, Olsh. §. 146, a). Die Alten dachten sich die Entstehung des Thau's analog der des Regens. Man sieht dies z. B. aus Hiob 38, 28, wo die אֶגְלֵי טָל die receptacula roris (Cod. Alex. συνοχαὶ δρόσου) sind. In der Sommerhitze ist der nächtliche Thau für die Vegetation eine außerordentliche Wohlthat. Deshalb wird der Thau so oft als Bild des Segens gebraucht: 1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 33, 13. 28; Hos. 14, 6; Mich. 5, 6; Sprüch. 19, 12. Das kausale כִּי im Anfang von V. 5 verknüpft zwei Gedanken, welche in V. 4 und 5 implicite enthalten sind: der Herr beobachtet dieses zuwartende Verfahren, weil er erst unmittelbar vor der Reife einschreiten will. קָצִיר ist hier offenbar in dem weiteren Sinne zu nehmen, der die Weinernte mit einschließt. כְּתָם־פֶּרַח (כְּ wie V. 3, פרח Kap. 5, 24) wird gefolgt von einem Satze, in welchem die Rede nach hebräischer Art ins verb. finit. zurückfällt (m. Gr. §. 99, 3). בֹּסֶר (bei Jes. nur hier, vgl. Jer. 31, 29 f.; Ezech. 18, 2) ist die unreife Traube; גָּמַל, das sonst „entwöhnen" bedeutet (Kap. 11, 8; 28, 9), ist hier in einem davon abgeleiteten Sinne gebraucht. Die Mutter, welche ihr Kind entwöhnt, hat es zu einem gewissen Grad der Reife gebracht. In dieser Bedeutung „reifen" kommt aber das Wort außer hier nur noch 4 Mos. 17, 23 vor, wobei überdies zu bemerken ist, daß גָּמַל im transitiven Sinne zu nehmen ist. Denn 4 Mos. 17, 23 ist dies unzweifelhaft der Fall, und 1 Mos. 40, 10 heißt es in demselben Sinne הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים ihre Traubenkämme kochten Trauben. בֹּסֶר ist demnach als Entwicklungsstufe der Weinpflanze gedacht, welche עֲנָבִים reife Trauben produzirt. Es scheint überhaupt, als habe 1 Mos. 40, 10 dem Propheten hier vorgeschwebt. Denn sowohl כְּפֹרַחַת, als נִצָּה und die vorhin angeführten Worte erinnern an unsere Stelle. נִצָּה die Blume, Blüte findet sich bei Jes. nur hier. Außerdem Hiob 15, 33. נִצָּה ist übrigens Subjekt; das Prädikat ist also mit Nachdruck vorangestellt. — Mit וְכָרַת beginnt der Nachsatz. Als Subjekt braucht man nicht Jehova zu nehmen und also eine Substitution des Propheten als Sprechenden zu statuiren. Das Subjekt ist unbestimmt. Wir drücken es durch „man" aus (Kap. 6, 10; 10, 4; 14, 32; m. Gr. §. 101, 2). זַלְזַלִּים (ἅπ. λεγ.) sind

die Rebenäste, נטישות die daraus sich entwickelnden Triebe, Schößlinge (bei Jes. nur hier, Jer. 5, 10; 48, 32). Durch ein nachdrückliches Asyndeton (vgl. zur Konstruktion m. Gr. §. 95, g, Anm.), in welchem das zweite Wort das erste erklärt (התז ἅπ. λεγ., vgl. Olsh. §. 255, i, Anm.), wird nun ausgesagt, daß der Feind, also Assur, gründlich vernichtet werden soll. Denn nicht nur Traubenlese findet statt (vgl. Kap. 63, 1 ff.), sondern dem Weinstocke werden seine fruchttragenden Reben selbst abgehauen. Aus der eigentlichen Rede des V. 6 wird der Sinn der vorhergehenden Worte offenbar. Dieselben bedeuten eine ungeheure Niederlage des assyrischen Heeres. Dessen Leichname liegen in so unermeßlicher Zahl da, daß die geflügelten und vierfüßigen Raubthiere einen Sommer und einen Winter hindurch auf dem Schlachtfelde reichlich Nahrung finden. עַיִט außer hier nur noch Kap. 46, 11. — בהמת הארץ vgl. 5 Mos. 28, 26, an welche Stelle überhaupt der ganze Vers erinnert. קָץ sommern und יֶחֱרַף wintern sind beide Denominative von קַיִץ resp. חֹרֶף und ἅπαξ λεγόμενα.

γ) Das Heil, welches Kusch in ferner Zukunft erwartet.

Kap. 18, 7.

Zu dieser Zeit wird Geschenk dargebracht werden Jehova Zebaot: ein Volk hochgewachsen 7
und glänzend und aus einem Volke, das gefürchtet wird weithin, einer Nation strammen Befehls und rauhen Trittes, deren Land Ströme entführen, zu der Stätte des Namens Jehova's Zebaot, dem Berge Zion.

Exegetische Erläuterungen.

1. Des Propheten Blick umfaßt die nächste und fernste Zukunft, indem er alle dazwischenliegenden Zeiträume als unwesentlich überspringt. Die Folge jener großen Niederlage wird die sein, daß das Volk der Aethiopier selbst als Opfergabe dem Herrn sich darbringt und daß aus diesem Volke Opfergaben an die Stätte, wo der Name des Herrn angerufen wird, gesendet werden.

2. **Zu dieser Zeit — Berge Zion.** V. 7. Durch בעת ההיא schließt der Prophet das Folgende eng an das Vorhergehende an. Obgleich das, was V. 7 aussagt, der fernen Zukunft angehört, so sieht es der Prophet als die große Hauptwirkung doch unmittelbar hinter der Ursache V. 5 u. 6. — Im Folgenden macht nur עַם und מֵעַם Schwierigkeit. Es ist sprachwidrig, die Präposition vor עַם aus מֵעַם zu ergänzen. Das מ aber hineinzukorrigiren ist unnöthige Willkür. Der Prophet will sagen, daß das ganze Volk dem Herrn als Geschenk, Tribut oder Opfergabe dargebracht werden resp. sich selbst darbringen soll — ein Gedanke, der bekanntlich öfter vorkommt: Kap. 66, 20; Ps. 68, 32 —, daß aber auch infolge davon Geschenke aus dem Volke nach der Stätte der Anbetung Jehova's werden gebracht werden. Denn das ist zweierlei: um sich selbst darzubringen, braucht das Volk seinen Ort nicht zu verlassen, aber um Geschenke zum Heiligthume des Herrn zu bringen, muß eine Bewegung von einem Orte zum andern stattfinden. Also tritt zu יוּבַל־שַׁי eine doppelte nähere Bestimmung hinzu: 1) מֵעַם נוֹרָא וגו׳ 2) ,לִיהוה צ׳ עַם ממ׳) אֶל־מְקוֹם וגו׳. הוּבַל außer hier bei Jes. noch Kap. 53, 7; 55, 12. שַׁי, ungewisser Ableitung, findet sich außer hier nur noch Ps. 68, 30; 76, 12. — Der Ausdruck מְקוֹם שֵׁם ה׳ findet sich nur hier. Doch vgl. 3 Mos. 14, 13; Jes. 60, 13; 66, 1. — Die Stelle Zeph. 3, 10 ist Reminiscenz aus der unsrigen.

b) Weißagungen, welche ermahnen, wider Assur nicht auf falsche Hülfe zu vertrauen.

Kap. 19 u. 20.

α. Egypten jetzt und einst. Kap. 19.

Die Echtheit dieses Kapitels haben verschiedene Ausleger von Eichhorn bis Hitzig theils im ganzen, theils in einzelnen Theilen angefochten. Wie wenig stichhaltig aber die hierfür vorgebrachten Gründe sind, kann man schon daraus erkennen, daß Knobel sie sämmtlich zurückweist und die Autorschaft Jesaja's entschieden anerkennt. Wir können deshalb die Erörterung dieser Zweifel unterlassen und zwar umsomehr, als sich uns bei der Erklärung im einzelnen ergeben wird, wie sehr Gedanken und Ausdruck der sonstigen Denk- und Sprechweise Jesaja's entsprechen. — Das Kapitel ist übrigens sehr kunstvoll geordnet. Es zerfällt offenbar in drei Theile, von denen der erste (V. 1—15) zeigt, wie der Herr durch seine Gerichte den Egyptern seinen Arm offenbart (Kap. 52, 10; 53, 1); der zweite (V. 16—17) als Uebergang thut dar, wie Egypten sich vor Jehova fürchtet; der dritte endlich (V. 18—25) stellt in Aussicht, daß Egypten als drittes im Bunde mit Assur und Israel den Herrn fürchten wird.

א) Wie der Herr durch schwere Gerichte seinen Arm den Egyptern offenbart.

Kap. 19, 1—15.

1 Gerichtsspruch über Egypten. Siehe, Jehova fähret einher auf leichter Wolke und kommt
nach Egypten, und es fliehen vor ihm die Götzen Egyptens, und das Herz Egyptens zerfließt
2 in seinem Innern. *Und ich hetze Egypten wider Egypten, so daß sie kämpfen ein jeglicher
wider seinen Bruder und ein jeglicher wider seinen Genossen, Stadt wider Stadt, Königreich
3 wider Königreich. *Und soll zergehen der Geist Egyptens in seinem Innern, und seinen Rath
will ich verschlingen; und sie werden fragen bei den Götzen und den Murmelern, und bei den
4 Todtenbeschwörern und Zauberern. *Und ich übergebe Egypten in die Hand einer harten
Herrschaft, und ein strenger König soll über sie herrschen, — spricht der Herr, Jehova Zebaot.
5 *Und es sollen vertrocknen die Wasser aus dem Meere, und der Strom soll versiechen und
6 austrocknen. *Und sollen stinken die Ströme, klein werden und versiechen die Flüsse Egyptens;
7 Rohr und Schilf sollen verwelken. *Die Auen am Strom, am Ufer des Stromes, und jeg-
8 liches Saatfeld des Stromes soll verdorren, schwinden und nicht mehr sein. *Und werden
stöhnen die Fischer und alle, die den Hamen auswerfen im Strome, und die die Netze aus-
9 werfen auf den Wassern sollen verschmachten. *Und sollen zu Schanden werden die da wirken
10 gehechelten Flachs, und die weben weiße Zeuge. *Und sollen ihre Pfeiler Trümmer sein, alle,
11 die da Lohnarbeit thun, Seelen-Sümpfe. *Lauter Thoren sind die Fürsten von Zoan; die
Weisen unter den Rathgebern Pharao's — verdummt ist ihr Rath. Wie wollt ihr sprechen
12 zu Pharao: ein Sohn der Weisen bin ich, ein Sohn uralter Könige? *Wo sind sie doch deine
Weisen, daß sie dir's verkündigen und erkennen, was Jehova beschlossen hat über Egypten?
13 *Dumm geworden sind die Fürsten von Zoan, betrogen sind die Fürsten von Noph, und der
14 Eckstein seiner Kasten führt Egypten irre. *Jehova hat in sie hineingemischt einen Geist der
Verkehrtheit, daß sie Egypten irre führen in all' seinem Thun, wie umhertappt ein Trunkener
15 in seinem Gespei. *Und wird für Egypten kein Werk mehr geben, das da vollbrächte Haupt
oder Schweif, Palmzweig oder Binse.

Exegetische Erläuterungen.

1. Jehova naht zum Gerichte über Egypten: die Götzen fliehen, das Volk verzagt (V. 1). Dies ist das Grundthema der Rede. Im Folgenden läßt der Prophet den Herrn selbst darlegen, wie er das V. 1 Angekündigte im einzelnen auszuführen gedenkt. Die Egypter sollen sich unter einander bekriegen (V. 2); aller klugen Ueberlegung beraubt, werden sie bei den Götzen und Zauberern Rath suchen (V. 3). Dies hilft aber nichts. Egypten wird einer harten Herrschaft unterworfen (V. 4). Der Nil vertrocknet, die Schilfe und Rohre desselben verdorren (V. 5 u. 6), ebenso die Wiesen und Felder an seinen Ufern (V. 7); die Fischerei in seinen Gewässern nimmt ein klägliches Ende (V. 8), die Verfertigung von Linnen- und Baumwollenzeugen hört auf (V. 9). Die höchsten wie die niedersten Kasten gehen zu Grunde (V. 10); die Priester und Weisen, welche sich uralter königlicher Abstammung rühmen, sind zu Ende mit ihrer Weisheit; wissen sie doch nicht, was der Herr über Egypten beschlossen hat (V. 11 u. 12); sie sind in ihrem Denken ganz verwirrt geworden, so daß sie Egypten nur in der Irre herumführen (V. 13 u. 14). Weder den Höchsten noch den Geringsten gelingt mehr ein Werk, welches zum allgemeinen Besten diente (V. 15).

2. **Gerichtsspruch — seinem Innern.** V. 1. מִצְרַיִם ist nicht der einheimische Name des Landes. Die alten Egypter brauchten ihn nie. Er findet sich weder in den hieroglyphischen Inschriften, noch kann er aus der koptischen Sprache erklärt werden. Die Egypter nannten ihr Land (das Nilthal) Cham, koptisch Keme, Kemi, Chemi (d. i. „schwarz"). מִצְרַיִם ist der Name, den die östlichen, semitischen Nachbarn dem Lande gaben. Ebers (a. a. O., S. 71 ff.) geht von dem Namen מָצוֹר aus, welcher coarctatio, dann munimentum bedeutet (Ps. 31, 22; 60, 11; Micha 7, 12; Hab. 2, 1 u. ö.). Egypten wird so genannt Jes. 19, 6; 37, 25; 2 Kön. 19, 24; Micha 7, 12. Ebers behauptet nun, daß die östlichen Nachbarn zunächst Unter-Egypten so nannten von der Umwallung, welche die ganze Landenge von Suez von Pelusium bis ans rothe Meer durchzog und so Unter-Egypten nach Osten hin vollständig abschloß, so daß es ein אֶרֶץ מָצוֹר, ein durch Befestigung abgeschlossenes Land für jene östlichen Nachbarn war. Als aber die Hyksos den Eingang in das Land erzwungen hatten, erkannten sie erst, daß das Land größer sei als sie gedacht hatten, daß es nämlich über den südlichen Endpunkt der Umwallung hinaus weit den Nil hinauf bis an die Katarrhakten desselben sich erstreckte, mit andern Worten: sie lernten Unter- und Ober-Egypten unterscheiden. Daher denn der Dual מִצְרַיִם. Wenn nun gleich der normale Dual von מָצוֹר anders lauten müßte, so hat doch Ebers Recht, wenn er sagt, daß die Umlautung von Eigennamen oft ihre eigenthümlichen

Wege geht (a. a. O., S. 86). Ob der ursprüngliche Unterschied von מָצוֹר und מִצְרַיִם später immer festgehalten wurde, ist fraglich. Jes. 11, 11 steht מצרים offenbar in dem engern Sinne, in welchem ursprünglich מצור gebraucht wurde. — Jehova macht sich auf nach Egypten, um dort Gericht zu halten. Auf leichter Wolke fährt er schnell einher (Ps. 18, 11; 68, 34). Egyptens Götter fliehen vor ihm. Sie erkennen in ihm ihren Herrn und Meister (Luk. 4, 34). Die Menschen aber verzagen; der Muth entsinkt ihnen. Man wird hier unwillkürlich an die Heimsuchung erinnert, welche Egypten schon einmal von Seiten Jehova's widerfahren ist (2 Mos. 12, 12). Götter und Menschen in Egypten haben die Macht Jehova's schon erfahren. Deshalb eben fliehen und zittern sie vor ihm (vgl. Jer. 46, 25; Ezech. 30, 13; 1 Sam. 5, 3). נוע gehört zu den Worten, die nur im ersten Theile des Jesaja vorkommen: Kap. 6, 4; 7, 2; 24, 20; 37, 22. — אלילים vgl. zu Kap. 2, 8. ולבב מ׳ ימס vgl. zu Kap. 13, 7. קֶרֶב gewissermaßen als das Gehäuse von לֵב oder רוּחַ öfter: Kap. 26, 9; 63, 11; Ps. 39, 4; 51, 12; 55, 5 u. ö.

3. **Und ich hetze — Zebaot.** V. 2—4. Ueber סִכְסֵךְ vgl. zu Kap. 9, 10. Duncker (Gesch. des Alterth. I, S. 602) sagt: „Es ist nicht festzustellen, ob sich diese Stelle auf die Anarchie bezieht, welche der Vertreibung der Aethiopen folgte (Diodor I, 66) um das Jahr 695, oder auf die Kämpfe, welche der Thronbesteigung Psammetichs vorhergingen (zwischen 678—670)“. Es scheint aber, daß die Anarchie nach dem Abzuge der Aethiopier nicht bedeutend war. Herodot rühmt (II, 147) gerade die schöne Eintracht der Dodekarchen. Und sollten auch Mißhelligkeiten vorgekommen sein, so konnten diese als wesentlich gleichartig von dem Propheten gar wohl mit denen zusammengeschaut werden, welche bald darauf der Alleinherrschaft des Psammetich vorangingen. Solche Perioden inneren Zwistes sind überhaupt in Egypten öfter vorgekommen. So berichtet der 1855 aufgefundene Papyrus Harris aus der Zeit Ramses III, Blatt 75 ff.: „Es war das Land Egypten in Verfall gerathen; jeder Mann that nach seinem Belieben, nicht war ihnen ein Oberhaupt lange Jahre, das die Obergewalt hatte über die übrigen Dinge. Es gehörte das Land Egypten den Fürsten in den Gauen. Einer tödtete den andern in Eifersucht“. Vgl. Eisenlohr, der große Papyrus Harris. Ein Vortrag. Leipzig 1872. So können wohl auch die Unruhen hieher gerechnet werden, mit denen Egypten infolge des Einfalls des Aethiopenkönigs Pianchi Meramen heimgesucht war, welchen Stade für den אֲדֹנִים קָשֶׁה und מֶלֶךְ עַז (V. 4) hält (de Is. vatt. aeth. p. 30 ff.). Denn als Jesaja diese Worte schrieb, hatte er, wenn anders die oben gegebene Zeitbestimmung richtig ist, die Ereignisse unter Pianchi Meramen nicht vor, sondern hinter sich. — Mit Hülfe jonischer und karischer Seeräuber (Her. II, 152) überwältigte Psammetich nach achtjährigem Kampfe in der entscheidenden Schlacht bei Momemphis seine Gegner. Was der Prophet V. 3 von der Ausleerung des egyptischen Geistes (נבקה vgl. Olsh., S. 592; Jes. 24, 1. 3) und dem Verschlingen seines Rathes (vgl. Kap. 3, 12) sagt, bezeichnet die Unmöglichkeit, in welcher sich die Herrscher befinden werden, mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln der verzweifelten Lage abzuhelfen. In dieser Noth werden sie sich an ihre Götzen und deren Interpreten wenden d. h. an die אִטִּים (ἅπ. λεγ., wahrscheinlich verwandt mit לָאט, was vom leisen Murmeln des Baches Kap. 8, 6 und vom leisen, langsamen, sachten Schreiten oder Handeln 1 Mos. 33, 14; 2 Sam. 18, 5 u. ö. gebraucht wird), אֹבוֹת und יִדְּעֹנִים (vgl. zu Kap. 8, 19). Aber auch das hilft nichts. Egypten wird einer harten Herrschaft (אֲדֹנִים, Plural mit dem Abstraktbegriff der Herrschaft, vgl. 1 Mos. 39, 20; 42, 30. 33. M. Gr. §. 61, 3, Anm. 105, 4, a, — bei Jes. nur noch Kap. 26, 13) und einem strengen (עַז Kap. 25, 3; 43, 16; 56, 11) Könige übergeben (eigentlich zugeschlossen, סכר bei Jes. nur hier). Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Voraussetzung wohl auf Psammetich und die folgenden Könige seines Geschlechts Necho und Hophra paßt, denn dieselben haben ihre Herrschaft auf Fremde gestützt und dadurch dem altegyptischen Wesen einen Stoß gegeben, von dem es sich nie mehr erholte. Nach Diodor (I, 67) und Herodot (II, 30) wanderten unter Psammetich infolge der Bevorzugung, welche dieser König den Fremden zutheil werden ließ, über 200,000 Egypter von der Kriegerkaste nach Aethiopien aus. Unter Necho kamen 120,000 Arbeiter beim Bau des Kanals um, der den Nil mit dem rothen Meere verbinden sollte (Her. II, 158). Hophra oder Apries wurde entthront, weil eine Unternehmung gegen Cyrene, zu welcher er ein nur aus Egyptern bestehendes Heer verwendet hatte, mit schwerer Niederlage endete. Man legte ihm dies so aus, als habe er absichtlich die Egypter ins Verderben geschickt (Her. II, 161—169; IV, 159). Diese und ähnliche Geschichtsmomente mögen als zur Erfüllung unserer Weißagung gehörig betrachtet werden. Aber sie erschöpfen dieselbe nicht. Jesaja hat nichts weniger im Sinne, als jene Thatsachen zum Gegenstand einer speziellen Prädiktion zu machen. Wie wollten wir dann das Folgende deuten, wo von der Vertrocknung des Nil und dem Aufhören der Vegetation die Rede ist? Kann dies buchstäblich gemeint sein? Wenn aber nicht, so wird V. 4 auch nicht buchstäblich zu verstehen sein. Der Prophet will nichts weiter, als durch beiderlei Aussagen Egypten ein Gericht verkündigen, durch welches es nach den zwei Seiten seines Lebens, der geschichtlichen und natürlichen, bis zum Aeußersten getroffen werden soll. Dieses Gericht hat sich aber nicht nur durch eine oder einige bestimmte Thatsachen verwirklicht, sondern es verwirklicht sich durch alles das, was der Bekehrung Egyptens zu Jehova (V. 21 ff.) als bewirkende Ursache vorangeht, und dazu gehört vor allem auch die Bedrängniß durch einen äußeren Feind,

durch Assur nämlich. Dieses Moment tritt in Kap. 19 allerdings nicht speziell hervor, dafür ist ihm aber das ergänzende Kap. 20 ausschließlich gewidmet.

4. **Und es sollen vertrocknen — weiße Zeuge.** V. 5—9. Die Form נִשְּׁתוּ würde man ebenso wie נִשַּׁתָּה Kap. 41, 17 und נִשְּׁתָה Jer. 51, 30 auf שָׁתַת (vgl. Ps. 73, 9; 88, 7) zurückführen können, wie Hitzig thut, wenn die Bedeutung „sich setzen, desidere" an unserer Stelle und Kap. 41, 17 am Platze wäre. Aber an beiden Stellen (auch Kap. 19, 5 wegen des מִן vor הַיָּם) wird zu deutlich die Bedeutung „exaruit" durch den Zusammenhang erfordert. Der ganze Vers 5 ist übrigens mit geringer Aenderung aus Hiob 14, 11 entnommen. Denn dort heißt es אָזְלוּ מַיִם מִנִּי־יָם וְנָהָר יֶחֱרַב וְיָבֵשׁ. Man sieht, daß nur in der ersten Vershälfte der Ausdruck etwas differirt, die zweite aber wörtlich gleich lautet. Hiob braucht dort das verrinnende Meer und den austrocknenden Strom, ohne nothwendig an den Nil zu denken, als Bild des alternden und hinsterbenden Menschen. Jesaja hat die Worte bestimmt auf den Nil angewendet und deshalb auch אזלו (diffluunt) in נשתו geändert. Ein Meer wird der Nil genannt (vgl. Kap. 18, 2; 27, 1; Nah. 3, 8; Micha 7, 12?), wohl nicht blos wegen der Breite, die er innerhalb seines normalen Bettes hat, sondern auch weil er während der Ueberschwemmung, an die hier dem Zusammenhang gemäß vorzugsweise gedacht werden muß, wirklich meerähnlich sich ausbreitet. Deshalb nennt ihn Herodot (II, 97) *τῆς Αἰγύπτου πέλαγος*. Vgl. Plin. hist. nat. 35, 11 Nili aqua mari est similis. Seneca quaest. nat. IV, 2 initio diducitur, deinde continuatis aquis in faciem lati et turbidi maris stagnat. Gesen. z. u. St. — Bezeichnet יָם den Nil in seiner größten Ausbreitung, so wird נהר der Strom innerhalb seines normalen Bettes sein, die נהרות und יארים aber die Nilarme und Nilkanäle. — Da es ein Subst. אֶזְנָה nicht gibt, so kann הֶאֶזְנִיחוּ nicht wohl als denominativum genommen werden, wiewohl sogar Ewald (§. 126, b) dieser Meinung ist. Olshausen (§. 255, b) erklärt die Form einfach für ein Versehen; es sei הִזְנִיחוּ herzustellen. Die Bedeutung ist jedenfalls „Gestank hervorbringen, verbreiten". Der Plural נהרות findet sich im 1. Theil des Jesaja nur hier. Im 2.: Kap. 41, 18; 42, 15; 43, 2. 19. 20; 44, 27; 47, 2; 50, 2. — נהרים Kap. 18, 1. 2. 7; 33, 21. — דָּלַל vgl. Kap. 38, 14; 17, 4. Ueber מָצוֹר vgl. zu V. 1. — יְאוֹר ist ein egyptisches Wort. Nach Ebers (a. a. O. I, S. 338) ist der heilige Name des Nil in den Hieroglyphentexten Hapi, der profane dagegen Aur. Bei letzterem Namen steht häufig āa d. i. groß, also Aur-āa großer Strom. Aus der alten hieratischen Form Aur wurde im Munde des Volkes iar oder ial (r und l werden im Egyptischen beliebig vertauscht, Ebers S. 96); aus Aur-āa wurde iaro. So lautet das Wort auch im Koptischen. Der Plural יארים findet sich Kap. 33, 21 von Wassergräben, die zum Schutze dienen; Hiob 28, 1 von den Stollen, die der Bergmann gräbt. Sonst wird das Wort nur von den Kanälen des Nil gebraucht: 2 Mos. 7, 19; 8, 1 u. ö. — Vgl. Kap. 7, 18; 37, 25; 2 Kön. 19, 24. — Wenn das Wasser im Nil und seinen Verzweigungen austrocknet, erstirbt natürlich die davon abhängige Vegetation: קָנֶה (Rohr, daher *κανών*, canalis — Kap. 35, 7; 36, 6; 42, 3; 43, 24; 46, 6) und סוּף (Schilf, 2 Mos. 2, 3. 5; bei Jes. nur hier). קָמַל (קָמַל verwandt mit אָמַל) marcescere, findet sich außer hier nur noch Kap. 33, 9. — עָרוֹת (von עָרָה nudum esse, loca nuda) kommt nur hier vor. Diese ערות entsprechen offenbar dem egyptischen אָחוּ (1 Mos. 41, 2; Hiob 8, 11) der „Nil- oder Ried- oder Binsenwiese" am Ufer des Nil. Vgl. Ebers a. a. O. S. 338. פִּי יאור kann nicht wohl die Mündung bezeichnen. Denn warum sollten nur die Wiesen an der Mündung des Nil verdorren? Es ist vielmehr (vgl. Ps. 133, 2) der Mund des Nil hier soviel als anderwärts die Lippe des Nil (שְׂפַת הַיְאֹר 1 Mos. 41, 3, hieroglyphisch sept, Ebers a. a. O. S. 339). מִזְרָע *ἅπ. λεγ.* kann hier nur den Ort des Säens, das Saatfeld, bezeichnen (vgl. זֶרַע שִׁחֹר Kap. 23, 3). — נדף dispellere, dissipare findet sich nur noch Kap. 41, 2. — ואיננו, eine Ausdrucksweise, die verhältnißmäßig am häufigsten im Buch Hiob sich findet: Kap. 3, 21; 23, 8; 24, 24; 27, 19. Außerdem vgl. Ps. 37, 10; 103, 16; Sprüche 23, 5 u. ö. — Mit dem Nil versiecht natürlich die Fischerei im Nil, mit der Vegetation an seinen Ufern die für Egypten so wichtige Linnen- und Baumwollen-Manufaktur. — אָנוּ V. 8 vgl. Kap. 3, 26. חַכָּה bei Jes. nur hier. Vgl. Hiob 40, 25. Auch מכמרת findet sich bei Jes. nur hier. Vgl. Hab. 1, 15 f. אֻמְלָלוּ vgl. zu Kap. 16, 8. Ueber die Fischerei in dem außerordentlich fischreichen Nil vgl. Wilkinson a. a. O. I, S. 238 ff.; II, S. 186 ff. — פשתים שריקות sind lina pectinata d. h. Leinwandstoffe von gehecheltem, reinem, feinem Flachs. Linnengewänder trugen vorzugsweise die Priester; im Tempel durften sie nur leinenes Gewand an sich haben. Auch alle Mumien-Binden mußten von Leinwand sein. שריקות ist *ἅπ. λεγ.* — Auch חורי ist *ἅπ. λεγ.* — Die Wurzel חָוַר (Kap. 29, 22) bedeutet candidum, dann nobilem, splendidum esse. Diese Bedeutung tritt uns noch entgegen in חר nobilis, חורי feines, weißes Brod (1 Mos. 40, 16); wahrscheinlich auch in den Eigennamen חוּרָם (ingenuus), חִירָה (nobilitas). Demnach wäre חורי feines, weißes Gewand. Ob der Stoff Leinen oder Baumwolle sei, ist aus dem Worte selbst nicht zu erkennen. Doch spricht die Unterscheidung von פִּשְׁתִּים mehr für Baumwolle. Die Endung ăj ist eine alte Singularendung — vgl. Ewald §. 164, c; 177, a; Olsh. §. 216, d. Ueber die Leinwand- und Baumwollen-Manufaktur in Egypten vgl. Wilkinson a. a. O. II, S. 72 ff.

5. **Und sollen ihre Grundpfeiler — Palmzweig und Binse.** V. 10—15. In diesen Versen schildert

der Prophet das Verderben Egyptens nach einer andern Seite seines nationalen Lebens, nämlich nach der Seite der Kasteneintheilung, wobei er vorzugsweise die höchsten Stände als von dem Verderben betroffen darstellt. Das Wort שָׁתוֹת kommt nur noch Ps. 11, 3 vor. Dort unzweifelhaft in der Bedeutung „Säulen, Pfeiler“. Diese Bedeutung paßt auch hier vollkommen. Man hat nur V. 10 nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden, sondern als Thema für das Folgende aufzufassen, so jedoch, daß die folgenden Verse ausschließlich den Begriff שתות spezifiziren. Nur am Schluß von V. 15 kehrt der Grundgedanke von V. 10 wieder. Denn „Haupt und Schweif, Palmzweig und Binse“ ist nur ein anderer Ausdruck für das, was hier „Grundpfeiler und Lohnarbeiter“ genannt wird. Man hat also unter שתות weder die untern Stände (mit Hendewerk und Ewald), noch eine Bezeichnung der Weberei (mit Hinweisung auf שְׁתִי, שׁית Roorda, Rosenmüller u. a.) zu verstehen. שתות sind also die oberen Stände, die höchsten Kasten (vgl. Kap. 3, 1). Diese sollen מדכאים d. i. zerstoßen, zertrümmert sein (vgl. Kap. 53, 5. 10; 3, 15; 57, 15), eine der bildlichen Bedeutung des Subjekts entsprechende Prädikatsbezeichnung, in welcher ich eine Anspielung auf die Ruinen sehe. Gab es doch schon zu Jesaja's Zeiten in Egypten Bauwerke, deren Ursprung auf mehr als ein Jahrtausend zurückdatirte. שֶׂכֶר (vgl. שָׂכִיר mercenarius) bedeutet merces und kommt außer hier nur Sprüche 11, 18 vor. Es sind also quaestum facientes, Lohnarbeiter: eine Gesammtbezeichnung der untern Stände. Der Ausdruck אגמי נפש erinnert an אַגְמֵי מָיִם Kap. 14, 23. אגמים käme in der Bedeutung „Betrübte“, die man für u. St. annimmt, nur hier vor. Ueberall sonst bedeutet das Wort „stagnum, palus“ (Kap. 35, 7; 41, 18; 42, 15), oder „arundinetum“ (Jer. 51, 32). Von den Lachen, Pfützen, Sümpfen, die der Nil erzeugt, wird das Wort gebraucht 2 Mos. 7, 19; 8, 1. Sollte es nicht passend sein, daß der Prophet die gebeugten Großen Egyptens mit den Ruinen seiner uralten Bauwerke, die schwer heimgesuchten niederen Stände aber mit den Sümpfen seines Nil vergleicht? Im Folgenden malt nun der Prophet das Zunichtewerden der Großen weiter aus, indem er vor allem den Bankerott ihrer altberühmten Weisheit (Apostelg. 7, 22; Herodot II, 6. 77. 160) darstellt. Nur Thoren (Kap. 35, 8) sind die Fürsten von Zoar (Tanis, Residenz von Unteregypten, im Nil-Delta gelegen, vgl. Ebers a. a. O. I, S. 272 ff; nach Brugsch, Vortrag vor der Orientalisten-Versammlung in London 1874, mit Ramses identisch); חכמי יעצי פרעה sind die weisesten unter den Rathgebern Pharao's, eigentlich diejenigen unter den Rathgebern, welche allein das Prädikat „weise“ verdienen. Der Ausdruck erinnert an חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ im Lied der Debora (Richt. 5, 29), was man auch mit „die weisesten unter ihren Fürstinnen“ übersetzen muß (vgl. m. Gr. §. 75, 5). Ueber die חֲכָמִים, die priesterlichen Berather des Pharao, vgl. Ebers a. a. O. I, S. 341 ff. — Was den Namen Pharao betrifft, so lautet derselbe nach der hieroglyphischen und hieratischen Schrift „Peraa oder Perā“, was wörtlich „Großhaus“ (vgl. hohe Pforte) bedeutet. Vgl. Ebers S. 263 ff. Dasselbe Wort bezeichnet auch geradezu den Königspalast (Ebers ebendaselbst). — בָּעַר ist verb. denom. von בַּעַר brutus, stolidus. Niph. bei Jesaja nur hier. Vgl. Jer. 10, 14. 21. Der Prophet setzt voraus, daß die egyptischen Priester den Kredit ihrer Weisheit auf zwei Umstände stützten: 1) auf das Alter, 2) auf den hohen, königlichen Ursprung derselben. Waren die alten Könige Egyptens aus priesterlichem Geschlecht, was mit Recht angenommen wird, und war die Weisheit der Priester traditionell, so stammte der Rath, welchen sie dem Könige gaben, aus einer Quelle, welche in dessen Augen das größte Ansehen genießen mußte. Wie kläglich aber, sagt Jesaja, wird dieser von so hoher Autorität getragene Rath zu Schanden! אֲנִי heißt es, weil der Prophet einen einzelnen Priester (er denkt vielleicht an den ἀρχιερεύς „den Chef der ganzen Priesterschaft“ Ebers S. 344) im Auge hat. Würden sie wissen, was über Egypten beschlossen ist (V. 12), so könnten sie Gegenmaßregeln ergreifen. So aber streichen sie in die Luft. Sie sind selbst bethört (נואלו bei Jes. nur hier; vgl. 4 Mos. 12, 11; Jer. 5, 4; 50, 36) und betrogen (Niph. נִשָּׁא nur hier, Hiph. 36, 14; 37, 10 — נֹף ist = מֹף, Memphis (vgl. Delitzsch und Brugsch hist. d'Egypte), deshalb führt der „Eckstein seiner Stämme“ (d. i. der Stamm resp. Stand, auf dem das ganze Gebäude des egyptischen Staatslebens ruht: der Priesterstand) das ganze Land irre. פִּנָּה die Ecke, dann metonymisch für אֶבֶן פ׳ Hiob 38, 6 vgl. Jes. 28, 16; Jer. 51, 26; Ps. 118, 22. Jehova hat eben einen Geist der Verkehrtheit (עִוְעִים ἅπ. λεγ. vgl. רוּחַ שֶׁקֶר 1 Kön. 22, 22 f.) in das Innere Egyptens (בקרבה vgl. zu V. 1) gleichsam hineingemischt (מָסַךְ Kap. 5, 22), so daß also durch diejenigen, in welchen gleichsam der Verstand des Landes sich konzentrirt, das Land aufs schmählichste irregeführt wird. Dieses schmähliche Irreführen drückt er durch ein höchst drastisches Bild aus: er vergleicht Egypten mit einem Trunkenen, der in seinem eigenen Gespei hin- und hertaumelt (Kap. 28, 8; dasselbe Bild braucht Jeremia von Moab 48, 26). So wird Egypten thatenarm werden. Alles was es thut ist nichts gethan. Weder der Kopf noch Schweif, weder Palmzweig noch Binse d. h. weder der Höchste noch der Geringste (vgl. zu Kap. 9, 13) wird etwas ausrichten. ו vor זנב und אגמון ist hier also = oder (vgl. Ewald §. 352, a; Jer. 44, 28). Hiermit kehrt der Prophet zu dem Gedanken zurück, von welchem er V. 9 ausgegangen ist.

ב) Der Uebergang: Egypten fürchtet sich vor Jehova.

Kap. 19, 16 u. 17.

16 An jenem Tage wird Egypten sein wie die Weiber, und wird zittern und beben vor der
17 Erhebung der Hand Jehova's Zebaot, die er erhebt wider dasselbe. *Und wird das Land
Juda für Egypten ein Schrecken sein: so oft man desselben gedenkt, wird sich's darob entsetzen
von wegen des Rathes Jehova's Zebaot, den er beschließt wider dasselbe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Rede ist kunstvoll geordnet: nach dem Vorhergehenden glaubt Egypten noch durch seine Weisheit sich retten zu können. Jetzt hat es diese Hoffnung aufgegeben. Es zittert vor einer drohenden Handbewegung Jehova's (V. 16). Ja, wenn auch nur des Landes Juda gedacht wird, so bebt es vor Furcht, es möge der Rathschluß Jehova's vollzogen werden (V. 17).

2. **An jenem Tage — wider dasselbe.** V. 16 und 17. Das jesajanische ביום ההוא, welches besonders dem ersten Theile eigen ist (im zweiten findet sich's nur Kap. 52, 6), kommt in unserm Kapitel häufiger vor als in jedem andern Stücke, nämlich sechsmal: V. 16. 18. 19. 21. 23. 24. Vgl. die Bemm. zu Kap. 2, 12. — חרד vgl. Kap. 10, 29; 32, 16; 41, 5. פחד Kap. 12, 2; 33, 14; 44, 8. 11; 60, 5. Das Zeitwort הֵנִיף lasen wir von der drohend erhobenen Hand schon Kap. 11, 15. Vgl. Kap. 10, 15. 32; 13, 2; 30, 28. תנופה, häufig im Pentateuch, findet sich bei Jesaja außer hier nur noch Kap. 30, 32. — Was den Ausdruck אדמת יהודה betrifft, so ist zu bemerken, daß, abgesehen von dem sehr häufigen Ezechielischen אדמת ישראל, אדמה nie in Verbindung mit einem Völker-Namen vorkommt außer hier und 1 Mos. 47, 20. 26 in dem Ausdruck אדמת מצרים. חָגָּא (von חָגַג circulare, tripudiare), die Kreisbewegung des Schwindels, ist ἅπ. λεγ. Ueber die Ausdrucksweise כֹּל אֲשֶׁר יַזְכִּיר, welche eine Auflösung der sonst gebräuchlichen Partizipialkonstruktion ist (s. m. Gr. §. 97, 2, b), vgl. Ew. §. 337, c, f. Das Hiph. הִזְכִּיר ist bei Jes. häufig: Kap. 12, 4; 26, 13; 36, 3. 22; 43, 26; 48, 1; 62, 6 u. ö. So oft einer den Namen Juda ausspricht, wendet man sich erschrocken zu ihm hin, denn man kennt nur zu wohl die Macht des Gottes Juda. Es muß also der Rath Jehova's, von dem V. 12 die Rede war, theilweise ausgeführt worden sein. Man fürchtet dessen weitere und vollständige Verwirklichung.

ג) Egypten allmählich ganz zum Herrn bekehrt und das dritte im Bunde mit Assur und Israel.

Kap. 19, 18—25.

18 An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Egypten sein redend die Sprache Kanaans
19 und eidlich verpflichtet Jehova Zebaot. Ir ha-heres wird die eine genannt werden. *An
jenem Tage wird Jehova einen Altar haben mitten im Lande Egypten, und eine Säule wird
20 neben der Grenze stehen für Jehova. *Und wird zum Zeichen und Zeugen sein für Jehova
Zebaot im Lande Egypten. Denn sie werden schreien zu Jehova vor Drängern, und er wird
21 ihnen senden einen Erlöser und Vorkämpfer und wird sie erretten. *Und Jehova wird sich
Egypten offenbaren, und Egypten wird Jehova erkennen an jenem Tage, und werden darbringen Schlachtopfer und Speisopfer und werden Jehova Gelübde geloben und sie erfüllen.
22 *Und Jehova wird Egypten wohl schlagen, aber auch heilen; und sie werden sich bekehren zu
23 Jehova, und er wird sich von ihnen erbitten lassen und sie heilen. *An jenem Tage wird eine
gebahnte Straße sein von Egypten nach Assur, und wird Assur in Egypten kommen und
24 Egypten in Assur, und wird Egypten mit Assur dienen. *An jenem Tage wird Israel selb-
25 dritt sein bei Egypten und Assur als ein Segen inmitten der Erde, *sintemal sie segnet Jehova
Zebaot, indem er spricht: Gesegnet sei mein Volk Egypten und das Werk meiner Hände, Assur,
und mein Erbtheil Israel.

Exegetische Erläuterungen.

1. Egypten wird sich allmählich ganz zum Herrn bekehren. Anfangs werden zwar nur fünf Städte dem Herrn dienen (V. 18), aber bald wird der Herr einen Altar in Egypten haben und eine ihm geweihte Säule an der Grenze (V. 19) wird den Ankommenden sofort verkündigen, daß Egypten jetzt ein Jehova verehrendes Land ist. Wenn sie dann zum Herrn schreien, wird er sie vor Bedrängniß erretten wie einst Israel zur Zeit der Richter (V. 20). Er wird sich ihnen offenbaren und sie werden ihn erkennen und ihm rite Gottesdienst darbringen (V. 21). Wie sein eigen Volk wird er sie zwar schlagen, aber dann auch wieder heilen; sie aber werden sich zu ihm bekehren und er wird sich von ihnen erbitten lassen (V. 22). Aber nicht blos Egypten, auch Assur wird sich dann zum Herrn bekehren. Und zwar wird zwischen Egypten und Assur

dann reger Verkehr sein, und sie werden einander nicht mehr befeinden, sondern gemeinsam dem Herrn dienen (V. 23). Und Israel wird der dritte im Bunde und das wird für die ganze Erde ein großer Segen vom Herrn sein (V. 24), der dann Egypten sein Volk, Assur das Werk seiner Hände, Israel aber immer noch sein spezielles Erbtheil nennen wird.

2. **An jenem Tage — genannt werden.** V. 18. Die Fünf ist die Hälfte der Zehn. Es ist, scheint mir, weder eine kleine, noch eine große (Corn. a Lapide) Zahl. Aber wenn in der Zehn die Idee der Vollendung, der Ganzheit, liegt, so ist Fünf nicht irgend ein beliebiger Bruchtheil des Ganzen, sondern die Hälfte, welche zu sich selbst addirt das Ganze gibt. Durch die Fünf ist die Zehn gesichert. Nicht also die Idee des Senfkorns liegt in der Fünf, sondern vielmehr die des bereits Halbgewonnenhabens. Daß die Fünf eine gewisse symbolische Bedeutung hat, wird nicht mit Unrecht aus Stellen wie 1 Mos. 45, 22; 2 Mos. 22, 1; 4 Mos. 7, 17. 23; Matth. 25, 2. 20; 1 Kor. 14, 19 geschlossen. Ueberdies ist die Fünf gemäß der Eintheilung des Jahres in 7 und 5 Monate (7 Monate wasserfreie Zeit, 5 Monate Ueberschwemmung) den Egyptern eine heilige Zahl. Vgl. Ebers a. a. O. I, S. 359: „Sieben und Fünf treten uns als besonders heilige Zahlen entgegen". Mit Hitzig an fünf bestimmte Städte (Heliopolis, Leontopolis, Migdol, Daphne, Memphis) zu denken, widerspricht dem Charakter der Weißagung. Fünf Städte also sollen die Sprache Kanaans, die heilige Sprache, die Sprache des Gesetzes reden. D. h. sie sollen dem Kultus Jehova's in ihrer Mitte eine Stätte gründen. Der Ausdruck 'שְׂפַת כ kommt nur hier vor. נִשְׁבַּע mit לְ ist wohl zu unterscheiden von נשבע בְּ. Letzteres ist „schwören bei einem" (Kap. 62, 8; Amos 6, 8; 8, 7 u. ö.), ersteres „schwören, eidlich sich verpflichten einem" (Zeph. 1, 5; 1 Mos. 24, 7; 50, 24; 2 Mos. 13, 5; Ps. 132, 2 u. ö.). — עיר ההרס וגו'. Jesaja drückt häufig das künftige Wesen einer Person oder Sache durch einen Namen aus, von dem er sagt, daß er der fraglichen Person oder Sache werde beigelegt werden: Kap. 1, 26; 4, 3; 61, 6; 62, 4. Hier scheint es weniger auf eine Charakteristik des Wesens, als auf ein Merkmal abgesehen zu sein, welches als Anhaltspunkt für die Erkenntniß der Erfüllung dienen soll. Denn warum nennt der Prophet den Namen nur einer Stadt? Warum gibt er den fünf Städten nicht einen gemeinsamen Namen? Es scheint mir, daß der Blick des Propheten aus dem Dunkel, welches die Zukunft Egyptens vor seinen Augen bedeckte, fünf Punkte hervorleuchten sah. Das sind die fünf Städte, in welchen der Kultus Jehova's eine Stätte finden wird. Aber nur eine von diesen Städten, ohne Zweifel die größte und bedeutendste, sieht er so deutlich, daß er auch ihren Namen erkennt. Diesen Namen nennt er. Und damit ist für die Zeit der Erfüllung ein Anhaltspunkt gegeben. Denn tritt in der Zukunft in Egypten ein Zustand der Dinge ein, welcher unserer Weißagung entspricht, und führt eine der dabei betheiligten Städte den Namen, welchen der Prophet hier nennt, so ist das ein sicheres Zeichen dafür, daß jener Zustand die Erfüllung der hier enthaltenen Weißagung ist. Nun ist ja allerdings Egypten einem großen Theile des Volkes Israel von der Zerstreuung Jerusalems durch Nebukadnezar an eine zweite Heimat, ja es ist die Stätte eines zweiten Jehova-Tempels, — später ist es sogar ein ganz christliches Land geworden. Jener Jehova-Tempel wurde aber von Onias IV. (nach anderer Rechnung II.) unter Ptolomäus Philometor (180—145) bei Leontopolis im Nomos von Heliopolis erbaut (Joseph. Antiqq. 12, 9. 7; 13, 3. 1—3; 20, 10; Bell. jud. 7, 10. 2—4), oder vielmehr aus einem verfallenen egyptischen Tempel hergestellt. Auf 60 Fuß hohem Fundamente thurmähnlich aufgeführt glich der Tempel dem jerusalemischen in der äußeren Gestalt allerdings nicht. Der Altar jedoch war dem jerusalemischen genau nachgebildet. Onias berief sich (und zwar wahrscheinlich auch seinen Landsleuten gegenüber) auf unsere Stelle. Denn der Bau war allerdings streng genommen ungesetzlich. Auch wurde er von den hebräischen Juden stets mit mehr oder weniger Entschiedenheit bekämpft. Aber die egyptischen Juden, wie gesagt, glaubten sich durch unsere Stelle (resp. durch V. 19) zu dem Unternehmen autorisirt. Es ist nicht unmöglich, daß die Wahl des Ortes dadurch bedingt war, daß ursprünglich a. u. St. עִיר הַחֶרֶס gelesen wurde, was man „Sonnenstadt" übersetzte und auf Heliopolis (das alte On, die berühmte Priesterstadt 1 Mos. 41, 45. 50; 46, 20) bezog. הַחֶרֶס lesen auch sechzehn Codices und mehrere Ausgaben. Die Sept. zwar liest ἀσεδέκ, was offenbar eine absichtliche Aenderung ist vermittelst Anwendung von Kap. 1, 26 auf die egyptische Stadt. Aber auch Symmachus, Vulgata (civitas solis), Saadia, der Talmud (Menachot Fol. 110, A) übersetzen „Sonnenstadt". Dagegen haben הֶרֶס die meisten Codd. und Ausgaben und unter den alten Uebersetzungen mit Bestimmtheit wenigstens die syrische (denn Ἀρές, wie Aqu. und Theod. lesen, könnte auch für חֶרֶס stehen). Kritisch ist also allerdings die Lesart הֶרֶס am besten bezeugt. Die Autorität der Masora ist dafür. Aber die Lesart חֶרֶס ist jedenfalls sehr alt. Symmachus, Hieronymus, der Targumist fanden sie schon vor. Und sie muß sich fast gleicher Autorität wie הֶרֶס erfreut haben. Der Targumist würde sonst nicht beide Lesarten verbinden, indem er schreibt קַרְתָּא בֵּית־שֶׁמֶשׁ דַּעֲתִידָא לְמֶחֱרַב d. i. die Stadt Bet-semes, quae futura est ad evertendum i. e. quae evertetur. Und daß sogar der Traktat Menachot חֶרֶס liest, ist sicher ein Beweis dafür, daß gewichtige Autoritäten diese Lesart bezeugten. Dazu kommt nun noch, daß הֶרֶס in keiner Weise einen befriedigenden Sinn bietet. Denn die Bedeutung „Löwe",

welche man nach dem Arabischen (haris der Zerreißer) annimmt, ist eben deswegen, weil sie sich nur auf eine arabische Etymologie stützt, sehr problematisch. Noch unsicherer ist die Bedeutung liberatio, salus, amor, mag man sie nun aus dem Syrischen ableiten (was, wie Gesenius im Kommentar z. u. St. zeigt, auf purem Mißverständniß beruht), oder mit Maurer aus dem Hebräischen, indem man חֶרֶס = Losreißung nimmt, während es doch nur Zerreißung, Zerstörung bedeuten kann. In dieser letzten Bedeutung nehmen nun auch viele das Wort. Aber wie paßt in den freudigen, tröstlichen Zusammenhang ein Wort so unheilvollen Sinnes? Caspari (Zeitschr. für Luth. Theol. 1841, III.), dem Drechsler und Delitzsch folgen, ist deshalb der Ansicht, daß der Prophet absichtlich mit einer kleinen Umbiegung הֶרֶס statt חֶרֶס geschrieben habe, dies Wort (הֶרֶס) aber in dem Sinne von „Zerstörung des Götzendienstes“ verstanden wissen will, wie ja auch Jeremia (Kap. 43, 13) die „Zerbrechung der Obelisken des Sonnentempels im Lande Egypten“ weißage. Aber dagegen spricht, daß solche Umbiegungen stets nur im schlimmen Sinne geschehen. So wenn Ezechiel die Stadt אוֹן mit dem Namen אָוֶן nennt (Kap. 30, 17); oder wenn Hosea (Kap. 4, 15; 5, 8 vgl. Amos 5, 5) בֵּית־אֵל als בֵּית־אָוֶן bezeichnet (wozu übrigens ein nach Jos. 7, 2 in der Nähe gelegenes wirkliches בֵּית־אָוֶן die Brücke bildete); oder wenn Jesaja Kap. 7, 6 den Namen טָבְאֵל in טָבְאַל, wenngleich in Pausa, umändert, oder (Kap. 21, 11) Edom unter dem Namen דּוּמָה (Todtenstille) anführt; oder endlich wenn der Talmud in dem Traktat Aboda sara (Fol. 46 a, in der deutschen Uebersetzung von Ewald, Nürnberg 1856, S. 324) für die Umänderung von Städte-Namen götzendienerischen Sinnes folgende Beispiele als normgebend namhaft macht: „Hat eine solche Stadt zuerst den Namen gehabt בֵּית גַּלְיָא Haus der Offenbarung, so soll sie genannt werden בֵּית כַּרְיָא Haus des Verbergens (oder fossae, latrinae); hat die Stadt geheißen בֵּית מֶלֶךְ Haus des Königs, so soll sie heißen בֵּית כֶּלֶב Haus des Hundes; anstatt עֵין כֹּל das allsehende Auge, soll man sie nennen עֵין קוֹץ das Dornenauge“. Weitere Beispiele dieser Art s. Buxtorff Lex. chald. talm. et rabb. pag. 1086 f., s. v. כַּרְיָא. — הֶרֶס als Umbiegung von חֶרֶס würde also entweder dem Zusammenhang oder dem Sprachgebrauch widersprechen. Ich halte deshalb חֶרֶס für die ursprüngl., richtige Lesart. חֶרֶס aber heißt die Sonne (Richt. 1, 35 [wo merkwürdigerweise kurz vorher V. 33 auch ein בֵּית־שֶׁמֶשׁ genannt wird]; 8, 13; 14, 18; Hiob 9, 7). Ich halte es, wie schon Aeltere (vgl. Gesenius z. u. St.) und neuerdings Pressel (Herz. R.-E. X, S. 612) vermuthet haben, nicht für unmöglich, daß der Name עיר־החרס i. u. St. Veranlassung war, eine Lokalität bei Heliopolis für den Tempel auszusuchen. Daß derselbe nicht unmittelbar in oder bei Heliopolis erbaut wurde, hatte seinen Grund darin, daß man bei Leontopolis, was noch im Nomos von Heliopolis lag, eine passende Baustelle (ἐπιτηδειότατον τόπον) fand. Daß Onias in seinem Bittgesuch an Philometor und Kleopatra sich offenbar vorzugsweise auf V. 19 beruft, beweist nichts gegen die Annahme, daß auch V. 18 für ihn Bedeutung hatte. Sagt er doch, nachdem er den Inhalt des V. 19 angeführt hat, ausdrücklich: „Καὶ πολλὰ δὲ προεφήτευσεν ἄλλα τοιαῦτα διὰ τὸν τόπον“. War nun aber den hebräischen Juden nicht mit Unrecht der egyptische Tempel, der nach Josephus bell. jud. 7, 10. 4 343 Jahre (es muß wohl heißen 243) stand, ein großes Aergerniß, so konnte es ja mit der größten Leichtigkeit geschehen, daß von ihnen חרס a. u. St. in הרס geändert wurde. Findet sich doch in sechs Handschr. geradezu עִיר הַחֵרֶם Stadt des Fluches, und das Ἀσεδὲκ der Sept. ist ja offenbar eine absichtliche Aenderung im entgegengesetzten Sinne. Also absichtliche Aenderungen pro et contra haben unleugbar stattgefunden. So erklärt sich nicht nur die Duplicität der Lesart überhaupt, sondern auch insbesondere die Ueberlieferung von הרס als der orthodoxen Lesart und die Fixirung derselben durch die Masoreten. — Vgl. übrigens auch die Abhandlung über die angebliche Veränderung des masoret. Textes in Jes. 19, 18 von Reinke in der Tüb. theol. Quart. Schrift 1870, Heft I, und desselben Bemerkungen in seinen Beiträgen zur Erkl. des A. T. Gießen 1872, Band VIII, S. 87 ff.

3. **An jenem Tage — und sie heilen.** V. 19 bis 22. Was in V. 18 nur angedeutet war, wird V. 19 geradezu ausgesprochen: der Herr wird einen Altar in Egypten haben. Wie sich dies erfüllt hat, haben wir schon oben angedeutet. Egypten wurde dem Volke Israel nicht nur eine zweite Heimat. Es wurde auch die Geburtsstätte einer höchst bedeutsamen Entwicklungsform des jüdischen Geistes; es wurde ferner auch ein christliches Land und hat als solches eine hervorragende Stelle in der Geschichte der christlichen Kirche gespielt. Man denke nur an Origenes und Athanasius. Hat sich so die Weißagung von dem Altar Jehova's in Egypten buchstäblich erfüllt, so erfüllte sich die von der מַצֵּבָה (vgl. Kap. 6, 13) in einem nicht so buchstäblichen, aber darum nicht minder realen Sinne. Das Wort bedeutet statua, cippus. Jer. 43, 14 werden damit die in Heliopolis zahlreich vorhandenen Obelisken bezeichnet. Häufig werden damit Götzen-Säulen bezeichnet (1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 3, 2; 10, 27 u. ö.), deren Aufrichtung im Gesetze ausdrücklich verboten ist (3 Mos. 26, 1; 5 Mos. 16, 22). Wenn nun hier die Aufrichtung einer Jehova geweihten מצבה angekündigt wird, so ist nicht gemeint, daß dies zum Zwecke der gottesdienstlichen Verehrung geschehen soll. Vielmehr sieht man aus dem „neben der Grenze“ und aus V. 20, daß die Säule (der Obelisk) blos zu einem Zeichen und Merkmal dienen soll, an welchem jeder die Grenze Ueberschreitende sofort erkennen kann, daß er ein Land betreten hat,

welches dem Dienste Jehova's ausschließlich geweiht ist. Altar und Säule, jedes an seiner Stelle — die Säule zuerst und vorbereitend, der Altar darnach in der M i t t e des Landes und abschließend — sollen deß Zeichen und Zeuge sein. Die Zusammenstellung לְאוֹת וּלְעֵד findet sich nur hier. Häufiger findet sich אוֹת וּמוֹפֵת: 5 Mos. 13, 2; 28, 46; Jes. 20, 3. Wenn wir oben sagten, daß dies Wort sich nicht buchstäblich, aber deshalb nicht minder real erfüllt habe, so meinen wir das so, daß Egypten, als es aufhörte ein heidnisches Land zu sein, die Spuren seines Bekenntnisses zur wahren Religion gewiß jedem Eintretenden eben so deutlich vor Augen stellte, als wir noch heute beim Eintritt in ein Land mehr oder weniger deutlich wahrnehmen, wie es mit Religion und Religiösität in diesem Lande beschaffen ist. Im Folgenden nimmt man das Bestreben wahr, zu zeigen, daß der Herr Egypten ganz wie Israel behandeln werde. Es wird also eine gewisse Reciprocität stattfinden: Egypten verhält sich zum Herrn wie Israel, daher wird sich der Herr auch zu Egypten verhalten, wie er sich zu Israel verhalten hat. So erinnert denn gleich die zweite Hälfte von V. 20 an jenes „Schreien der Kinder Israel zu Jehova", welches im Buch der Richter so oft erwähnt wird (Kap. 3, 9. 15; 4, 3; 6, 6 u. ö.); לֹחֲצִים werden auch in jenem Ueberblick über die Richterzeit (Kap. 2, 11 ff.) in V. 18 vgl. Kap. 1, 34; 6, 9 die Dränger der Israeliten genannt; als הוֹשִׁיעַ wird ebendaselbst V. 16 u. 18 die Thätigkeit der Richter bezeichnet, die Gott dem Volke sandte, und der Richter wird deshalb geradezu מוֹשִׁיעַ genannt (Kap. 3, 9. 15; 6, 36; 12, 3). Auch הִצִּיל kommt in diesem Sinne vor Richt. 6, 9; 8, 34; 9, 17 u. ö. — Auch רָב (hier Partizip = Streiter, Vorkämpfer vgl. Kap. 45, 9; Jer. 51, 36) ist wenigstens dem Sprachgebrauch des Buchs der Richter nicht fremd (Kap. 6, 31; 11, 25; 21, 22). — In Folge dieser mannichfachen Wechselbeziehungen wird Jehova den Egyptern bekannt. Er offenbart sich ihnen. Der Ausdruck ונודע וגו' V. 21 erinnert an die berühmte Stelle 2 Mos. 6, 3 וּשְׁמִי יְהוָֹה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם. Dort offenbart sich der Herr als Jehova dem von den Egyptern in Knechtschaft gehaltenen Israel; hier findet der bemerkenswerthe Fortschritt statt, daß der Herr den Egyptern selbst als Jehova sich offenbart und zwar mit dem Erfolge, daß sie ihn als solchen auch wirklich erkennen, seinem Gesetze gemäß Schlachtopfer und Speisopfer d. h. blutige und unblutige Opfer dienend darbringen (עָבַר mit latentem Transitivbegriff vgl. m. Gr. §. 69, 1 Anm. 1; 2 Mos. 10, 26 vgl. 1 Mos. 30, 29), und ihm als Anerkennung seiner göttlichen Majestät und Gnade (vgl. 3 Mos. 27; 4 Mos. 30; 5 Mos. 12, 6; 23, 21 ff.; Jer. 44, 25; Ps. 61, 9; 66, 13; 116, 14. 18 u. ö.) Gelübde mit pünktlicher Erfüllung weihen. Auch darin wird Egypten Israel gleichen, daß er es, als noch nicht sündlos, zwar von Zeit zu Zeit züchtigt, aber auch wieder heilt. Die zweite Hälfte von V. 22 verhält sich zu der ersten als genauere Bestimmung. In der ersten Hälfte hatte es blos geheißen: Jehova wird Egypten schlagen und heilen. In der zweiten wird aber als Bedingung des Heilens nach dem Schlagen hinzugefügt ושבו וגו'. Damit ist ausgesagt, daß die Egypter nur unter dieser Bedingung wieder Gnade finden, aber auch, daß sie diese Bedingung erfüllen werden. Daß Jesaja das Wort נָגַף braucht, hat wohl seinen Grund darin, daß dieses Wort von den egyptischen Plagen wiederholt gebraucht wird: 2 Mos. 7, 27; 12, 13. 23. 27; Jos. 24, 5. Der Gegensatz von Schlagen und Heilen erinnert an 5 Mos. 32, 39 vgl. Hiob 5, 18; Hos. 6, 1 f. — נעתר, audientem se praestitit alicui, bei Jes. nur hier. Vgl. 1 Mos. 25, 21; 2 Sam. 21, 14; 24, 25.

4. **An jenem Tage — Erbtheil Israel.** V. 23 bis 25. War in den Versen 19—22 noch immer bemerkbar, daß die Höhe nicht ganz erreicht sei — denn es ist noch von Egypten allein und von einem der Zucht bedürftigen Egypten die Rede —, so erhebt sich jetzt der Blick des Propheten zum Anschauen eines extensiv und intensiv vollendet herrlichen Zukunftsbildes. Israels Lage zwischen der nördlichen und südlichen Weltmacht war für dasselbe von jeher die Quelle der größten inneren und äußeren Bedrängnisse. Aber gerade diese Zwischenstellung hat auch ihr Gutes. Israel bricht aus nach rechts und links. Der Geist Israels durchdringt allmählich Egypten und Assur und verbindet so in einem Höheren diese beiden Gegner. Der Prophet drückt dies so aus, daß er sagt, es werde eine gebahnte Straße, Hochstraße (מְסִלָּה vgl. zu Kap. 7, 3) von Egypten nach Assur und von Assur nach Egypten führen. Eine solche muß natürlich das Land Israel durchschneiden, ja nach allem, was vorhergeht, müssen wir annehmen, daß diese Straße eigentlich von Israel nach beiden Richtungen ausgeht. Denn der Herr ist es ja, der Assur wie Egypten sich zu erkennen gibt (V. 21), und im Dienste des Herrn uniren sich diese beiden. Denn daß der Schlußsatz von V. 23 nicht sagen will, Egypten werde Assur unterworfen sein, ist klar. עבדו kann nur verstanden werden als Abkürzung des unmittelbar vorher V. 21 von Egypten allein gebrauchten Ausdrucks. Dasselbe עבר wird Egypten üben im Verein mit Assur. Der Prophet konnte sich um so leichter so ausdrücken, als עָבַר auch anderwärts so absolute gebraucht wird (Hiob 36, 11). Dann wird Israel nicht mehr das unglückliche Opfer der Zwietracht seiner beiden mächtigen Nachbarn sein, sondern der ebenbürtige Dritte in ihrem Bunde. שְׁלִישִׁיָּה ist an sich tertia, aber nicht blos pars, sondern mit „drei" bezeichnete Größe, Stufe, überhaupt. Vgl. עגלת שלשיה Kap. 15, 5. Hier ist es das dritte Element, der dritte Faktor, welcher hinzukommen muß, um die Harmonie zu vollenden. Und dieser schöne Dreiklang wird ein Segen sein inmitten der ganzen Erde und für sie. Das folgende אשר V. 25 wird man nicht als einfaches Pron. relat. fassen können. Denn man müßte sonst das Suffix in

ברכו auf הארץ beziehen, was nicht wohl angeht. Man faßt es deshalb = „so daß" oder „sintemal" und bezieht das genannte Suffix auf das Eins, welches jeder der drei für sich bildet (vgl. Kap. 17, 10. 13. M. Gr. §. 61, 2). אשר ist also hier Konjunktion (m. Gr. §. 110, 1). Segen wird der ganzen Erde dadurch zu Theil, daß der Herr jene Drei segnet. Denn Israel als die irdische Heimat des Gottesreiches, Assur und Egypten als die natürlichen Weltmächte repräsentiren die ganze Erde. Von ihnen aus muß der Segen auf alle kommen. Sie werden aber so gesegnet, daß die Prädikate, welche bisher Israel allein hatte, allen dreien beigelegt werden. Egypten heißt עמי (vgl. Kap. 3, 12; 10, 2. 24 u. ö.), Assur מעשה ידי (vgl. Kap. 60, 21; 64, 7 u. ö.), Israel aber behält den Ehrennamen נחלתי, denn dadurch wird es als der eigentliche Sohn vom Hause und Stammhalter charakterisirt.

β) Die assyrische Gefangenschaft Egyptens. Kap. 20.

Dieses Kapitel, dessen Zeit durch die geschichtliche Angabe V. 1 im Zusammenhalt mit V. 3 genau bestimmt wird (vgl. die Einleitung zu Kap. 17—20), verhält sich zu Kap. 19, dem es offenbar gleichzeitig ist, als eine Ergänzung. In Kap. 19 ist nämlich vorherrschend von den Heimsuchungen die Rede, welche Egypten durch Katastrophen seines inneren politischen und natürlichen Lebens treffen werden. Aber zu der Bekehrung Egyptens, von welcher Kap. 19, 18 ff. die Rede ist, müssen auch äußere Bedrängnisse mitwirken. Dieselben können nach der Lage der politischen Verhältnisse, welche in der Entstehungszeit der Kapp. 19 u. 20 obwalteten, nur von Assur ausgehen. Zugleich aber ergibt sich daraus für Juda in seinem damaligen Verhältniß zu Assur und Egypten die wichtige Lehre, daß es, um Schutz gegen Assur zu finden, nicht auf Egypten sich stützen darf.

1 Im Jahre, da der Tartan nach Asdod kam, dieweil ihn sandte Sargon, der König von
2 Assur, — und er stritt wider Asdod und gewann sie, — *zu dieser Zeit redete Jehova durch
Jesaja, den Sohn Amoz, also: »Gehe hin und ziehe den Sack ab deinen Lenden, und deinen
Schuh sollst du abziehen von deinem Fuße«. Und er that also, ging nackend und barfuß.
3 *Und Jehova sprach: Wie mein Knecht Jesaja nackend und barfuß gegangen ist drei Jahre
4 lang als ein Zeichen und Wunder über Egypten und über Kusch, *also wird der König von
Assur die Gefangenen Egyptens und die Verbannten von Kusch führen, Jünglinge und Greise
5 nackt und barfuß, und mit entblößtem Gesäße, eine Schmach Egyptens. *Und man wird
6 erschrecken und sich schämen ob Kusch, ihrer Stütze, und ob Egypten, ihrer Zierde. *Und wird
der Einwohner dieses Küstenlandes an jenem Tage sprechen: Siehe, so ist unsere Stütze, dahin
wir flüchteten zur Hülfe, um Rettung zu finden vor dem Könige Assurs. Und wie werden
wir errettet werden?

Exegetische Erläuterungen.

1. In dem Jahre, da der Tartan, d. i. der oberste Feldhauptmann des Königs Sargon von Assyrien, gen Asdod kam, um die Stadt zu belagern — welche er auch wirklich nach verhältnißmäßig kurzer Belagerung einnahm — erhielt Jesaja vom Herrn den Befehl, sein Gewand von schlechter Sackleinewand und seine Sandalen auszuziehen und nackt und barfuß einherzugehen (V. 1 und 2). Denn es wird das Unglaubliche geschehen, daß die Egypter und Aethiopier nackt und barfuß, wie Jesaja einhergeht, werden in die Gefangenschaft gehen müssen (V. 3 u. 4). Da werden denn alle Bewohner des palästinensischen Küstenlandes mit Schrecken und Beschämung inne werden, wie Unrecht sie hatten, auf die Macht und Herrlichkeit Aethiopiens und Egyptens sich zu verlassen (V. 5). Sie werden sagen: So ist es der Macht ergangen, von der wir Schutz erwarteten, wie wird es nun uns gehen? (V. 6).

2. **Im Jahre — barfuß.** V. 1 u. 2. Nach dem Zeugniß der assyrischen Monumente ist Tartan nicht Nom. proprium, sondern appellativum. Es ist der „assyrische Amtsname des Oberfeldherrn". Assyrisch lautet das Wort tur-ta-nu und ist — bis jetzt noch — von ungewisser Ableitung. Auf der assyrischen Verwaltungsliste, welche Schrader (die Keilinschriften u. das A. T., Gießen 1872, S. 323 ff.) mittheilt, heißt es (Avers 9): „Mardukiluya, Tartan, nach der Stadt Gozan. (Av. 38) Samsiilu, Tartan, nach Armenien. (Av. 48) Samsiilu, Tartan, nach der Stadt Surat. (Revers 19) Samsiilu, Tartan, im Lande. (Rev. 32) Nabudaninanni, Tartan, nach der Stadt Arpad". Es wird so die Abordnung dieser hohen Gewalthaber nach ihren verschiedenen Verwaltungsposten bezeichnet. Das Wort „Tartan" kommt im A. T. nur noch 2 Kön. 18, 17 vor. — Was Sargon betrifft, so steht jetzt urkundlich fest, daß Salmanassar und Sargon nicht eine Person sind. Der assyrische Regentenkanon, welchen das große Inschriftenwerk von Rawlinson Bd. III. in verbesserter Gestalt mittheilt (vgl. Schrader a. a. O. S. 317), enthält als fünften Eponym derjenigen Regierung, welche auf Tuklat-habal-asar d. i. Tiglat-Pileser folgte, den Namen Sal-ma-nu-âsir (Variante Sal-man-âsir); und Rawlinson (Athenaeum 1867, Nro. 2080, S. 304 vgl. Schrader in Stud. u. Krit. 1872, IV, S. 737) bemerkt hierzu:

„Salmanassar IV (es gibt nämlich drei ältere Salmanassars) bestieg den Thron im Jahre 727 vor Chr., für welches Jahr bereits ein Eponymus festgesetzt war, so daß er sein Archontat erst 723 antreten konnte“. Sargon aber kam zur Regierung im Laufe des Jahres 722 v. Chr. Er wird im A. T. nur an unserer Stelle erwähnt, während die Monumente gerade über seine Regierung mit die reichste Ausbeute darbieten. Sein Name lautet im Assyrischen Sarrukin, was von den Assyrern selbst theils als Sarrukin d. i. „mächtig der König“ oder „der rechte König“, theils als Sarruakin d. i. „Er (Gott) bestellte den König“ (vgl. יְהוֹיָכִין) gefaßt wird. Sargon ist der Erbauer von Nord-Ninive oder Dur-Sarrukin, jetzt Khorsabad, dessen Monumente mit ihren Inschriften der mannichfaltigsten Art eine Quelle der werthvollsten geschichtlichen Belehrung sind (vgl. Schrader, Keilinschriften, S. 256 ff.). Folgendes ist der Bericht über die Eroberung Asdods, wie ihn die Khorsabad-Inschrift nach Schraders Uebersetzung (a. a. O., S. 259 ff.) gibt: „Azuri, König von Asdod, verstockte sein Herz, keinen Tribut zu entrichten, und sandte an die Fürsten seiner Nachbarschaft Aufforderungen zum Abfall von Assyrien. Demgemäß übte ich Rache und änderte sein Regiment über die Bewohner seines Gebiets. Achimit, seinen Bruder, setzte ich an seiner Statt über sie ins Regiment ein. Die Syrer, welche auf Abfall sannen, verschmähten seine Herrschaft und erhoben den Jaman, der auf den Thron keinen Anspruch hatte und der, wie jene, Anerkennung der Herrschaft verweigerte, über sich. In der Zornglut meines Herzens versammelte ich nicht meine gesammte Macht, kümmerte mich nicht ums Gepäck. Mit meinen Kriegern, welche sich hinter meiner Arme Erhebung nicht von mir trennten, rückte ich vor Asdod. Jener Jaman, als er von dem Nahen meines Heereszuges von ferne vernahm, floh nach einer Gegend (?) Egyptens, welche an der Grenze Meroë gelegen; nicht ward eine Spur von ihm gesehen. Asdod, Gimt-Asdudim (?), belagerte ich, nahm ich ein; seine Götter, seine Gemahlin, seine Söhne, die Schätze, Besitzthümer, Kostbarkeiten seines Palastes samt den Bewohnern seines Landes bestimmte ich zur Gefangenschaft. Jene Städte stellte ich wieder her; die Bewohner der Länder, welche meine Hände erobert hatten, welche mitten im Osten, siedelte ich dort an; den Assyrern stellte ich sie gleich; sie leisteten Gehorsam. Der König von Meroë, welcher mitten in ....., einer wüsten Gegend, auf einem Pfade ......, dessen Väter seit fernen Zeiten bis auf (diesen Zeitpunkt) an meine königlichen Vorfahren ihre Gesandten nicht geschickt hatten, um Frieden für sich zu erbitten: die Macht Merodachs (überwältigte ihn), ein gewaltiger Schrecken überkam ihn, Furcht ergriff ihn. In Bande ...... eiserne Ketten legte er ihn (den Jaman); der richtete gen Assyrien seine Schritte und erschien vor mir“. Vergleichen wir hiermit die Annalen Sargons, welche Jahr für Jahr die Thaten dieses Königs verzeichnen, so finden wir, daß derselbe im Jahre seines Regierungsantritts (722), welches noch nicht als sein erstes Jahr gerechnet wird, Samarien eroberte, im zweiten Jahr (720) den König Sevech von Egypten in der Schlacht bei Raphia besiegte und den König Hanno von Gaza gefangen nahm, im elften Jahr (711) Azuri von Asdod bekriegte und die Stadt eroberte, wonach der König von Aethiopien um Frieden bat (Schrader a. a. O., S. 264 f.). Im ganzen regierte Sargon 17 Jahre (bis 705). Die Monumente und der Prophet ergänzen sich gegenseitig. Ersehen wir aus den ersteren die Veranlassung, die näheren Umstände und die Zeit der Expedition gegen Asdod, so belehrt uns dagegen der Prophet, daß nicht Sargon selbst die Unternehmung geleitet hat, wie es nach den Denkmälern scheinen könnte. Es war ja konstante, nur durch sehr seltene Ausnahmen unterbrochene Sitte jener asiatischen Herrscher, daß sie die Thaten ihrer Heerführer als ihre eigenen auf den Monumenten bezeichneten. Vgl. Schrader, Stud. u. Krit. 1872, IV, S. 743. Man sieht übrigens aus dem Inhalte der Khorsabad-Inschrift, daß Asdod nicht zum erstenmale damals von den Assyrern heimgesucht wurde, sowie andererseits erhellt, daß Egypten bereits sehr nachdrücklich die Stärke des assyrischen Armes empfunden hatte. Denn ohne Kriegszug, blos aus Furcht vor einem solchen, liefert der egyptisch-äthiopische König den Flüchtling Jaman aus. Was die Zeit betrifft, so fällt unsere Weißagung nach der Inschrift in das Jahr 711, also in das elfte Regierungsjahr des Königs Sargon. Die Belagerung Asdods, zu welcher später Psammetich 25 Jahre brauchte (Her. 2, 157), scheint damals nicht lange gedauert zu haben. Die Einnahme erfolgte nach den Inschriften (s. vorhin) noch in demselben Jahre. Vielleicht war die Gespaltenheit der Asdodenser an der schnellen Einnahme Schuld. Daß es eine assyrische Partei unter ihnen gab, geht schon aus der vorhin mitgetheilten Khorsabad-Inschrift hervor. Der Satz וַיִּלָּחֶם וגו' ist Parenthese. Dem Sinne nach ist er insofern eine historische Antizipation, als die Einnahme nicht erst nach dem erfolgt ist, was V. 2 erzählt wird. Aber im Verhältniß zu V. 3 ff. enthält jener Satz keine Antizipation. Denn die Deutung der typischen Aktion V. 3 kann, wenn meine Erklärung von שָׁלֹשׁ שָׁנִים richtig ist, erst 3 Jahre später erfolgt sein. Mithin kann auch das ganze Kapitel nicht früher als 3 Jahre nach dem V. 1 erwähnten „Kommen des Tartan“ geschrieben sein. Da nun dieses בא תרתן zum Ausgangspunkt der Thatsachenreihe genommen, die Eroberung aber nur in Parenthese als Nebenpunkt erwähnt ist, so hat der Prophet den Befehl V. 2 wahrscheinlich um die Zeit jenes „Kommens“, also vor der Einnahme erhalten. Implicite lag also in dem Befehl zugleich eine Weißagung von der Eroberung Asdods. Denn die Eroberung Egyptens setzt die Einnahme der Vorwerke voraus. Deshalb ist auch die Spitze der Weißagung gegen Egypten gerichtet. — בעת ההיא verhält sich zu בשנת בא וגו' als ein weiterer Kreis,

so gewiß der Begriff עֵת umfassender ist als der Begriff שָׁנָה. Es enthält ja das Folgende den Bericht über zwei Thatsachen: erstens über den Befehl, nackt zu gehen, zweitens über die nach drei Jahren erfolgte Deutung. Hierauf beziehen sich jene zwei Zeitangaben, die engere und die weitere, wobei es selbstverständlich ist, daß die erste Zeitangabe dem ersten Faktum, die zweite dem zweiten Faktum entspricht. Damit hängt enge zusammen, daß der Satz דִּבֶּר יהוה bis לֵאמֹר die g a n z e im Folgenden enthaltene Offenbarung einleitet. Man beachte wohl, daß, was unmittelbar auf die Ankündigungsformel דבר י' ביד־ישׁ' לאמר folgt, nicht etwas ist, das Jehova d u r ch Jesaja gesprochen hat, sondern etwas, das er z u ihm gesprochen hat (לֵךְ וגו'). Denn בְּיַד hat niemals die Bedeutung „in conspectu", wie man zur Beseitigung der Inkongruenz zwischen ביד und לֵךְ hat annehmen wollen, auch 1 Sam. 21, 14 und Hiob 15, 23 nicht. לֵאמֹר schließt sich also formell zwar zunächst dem unmittelbar folgenden לֵךְ an, aber materiell bezieht es sich doch auf alles Folgende. ויאמר י' im Anfang von V. 3 ist wie לאמר dem intensiveren דִּבֶּר subordinirt und leitet die zweite Stufe der durch דִּבֶּר וגו' angekündigten Offenbarung ein. Der Ausdruck בְּיַד von dem menschlichen Organ der göttlichen Offenbarung findet sich übrigens bei Jesaja nur hier. Auch bei Jeremia kommt er nur Kap. 37, 2; 50, 1 vor. Daß Jesaja hier mit seinem vollständigen Namen בן־אמוץ י' genannt wird, ist nicht zufällig. Denn es geschieht dies außer hier nur noch Kap. 1, 1 und 2, 1, also im Anfang des ersten und zweiten Introitus; dann Kap. 13, 1 (im Anfang der Weißagungen wider die Völker) und Kap. 37, 21, wo die tröstliche Antwort erzählt wird, welche Jesaja an Hiskia nach der Drohung Sanheribs zu vermitteln hatte. Durch die Bezeichnung des Propheten als בן־אמוץ an u. St. soll, wie mir scheint, angedeutet werden, daß ein Kontrast zwischen diesem Namen und dem, was von Jesaja in diesem Kapitel erzählt wird, besteht. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß ein בן־אמוץ ein angesehener Mann war. Und dieser Mann von edler Abkunft mußte drei Jahre lang, wenn er sich öffentlich sehen ließ, wie ein elender Gefangener in der allernothdürftigsten Kleidung einhergehen. Denn daß Jesaja vollständig nackt gegangen sei, ist nicht denkbar. Im Alterthum galt ja schon als nackt, wer das Oberkleid ausgezogen hatte (vgl. nudus ara, sere nudus bei Virgil Georg. I, 299; Petron. 92; Joh. 21, 7; Herz. R.-E. VII, S. 725). Wir ersehen aus dieser Stelle, daß Jesaja als Haupt- und Obergewand konstant einen Sack d. i. ein sackähnliches und aus Sacktuch gemachtes Gewand trug. Das Sackgewand war Zeichen tiefer Trauer und Buße überhaupt (Kap. 3, 24; 15, 3; 1 Mos. 37, 34; Dan. 9, 3; Matth. 11, 21 u. ö.). Es wurde auf verschiedene Weise getragen: theils auf dem bloßen Leibe (1 Kön. 21, 27), theils über dem Untergewande, der כֻּתֹּנֶת, wie dies z. B. bei Jesaja der Fall war und wie dies überhaupt Prophetentracht scheint gewesen zu sein. Denn Elia trug nach 2 Kön. 1, 8 ein härenes Gewand mit ledernem Gürtel, welche Kleidung Sach. 13, 4 überhaupt als Prophetentracht bezeichnet wird. Auch Johannes der Täufer trug sie jedenfalls in spezieller Nachahmung des Elias (Matth. 3, 4 vgl. Hebr. 11, 37; Offenb. 11, 3). Wenn nun Jesaja Befehl erhält, selbst das Sackgewand und die Sandalen auszuziehen, so soll er sich damit zum lebendigen Symbole der äußersten Schmach und des tiefsten Elends machen. Aber nicht Juda, sondern Egypten wird dieses jammervolle Schicksal angekündigt. Juda soll sich daraus nur die Lehre ziehen, daß es nicht auf Egypten sich stützen dürfe. Denn dies war der große und verderbliche Irrthum der hiskianischen Zeit, daß man glaubte, gegen Assur nur bei Egypten Schutz finden zu können. Hiergegen eifert der Prophet in den Kapiteln 28 bis 32. פתחת השק מעל ו' V. 2 ist prägnante Konstruktion, vgl. m. Gr. §. 112, 7. Ueber die Konstruktion ויעשׂ כן הלך ו' vgl. m. Gr. §. 93, e.

3. **Jehova sprach — errettet werden.** V. 3—6. Im dritten Verse macht שָׁלֹשׁ שָׁנִים Schwierigkeit. Ganz sprachwidrig ist die Erklärung, welche diese Worte in dem Sinne nimmt: in drei Jahren wird das, was der symbolische Akt bedeuten soll, sich verwirklichen. Man kann die Worte nur entweder zu הלך, oder — nach den Accenten — zum Folgenden ziehen, muß sie aber beidemale in der Bedeutung „drei Jahre lang" nehmen. Betrachtet man die Worte rein sprachlich, so bietet sich als der zunächstliegende Sinn dar: wie mein Knecht Jesaja g e g a n g e n i s t drei Jahre u. s. w. Denn sollte gesagt werden: wie mein Knecht drei Jahre lang g e h t; — warum heißt es dann nicht הֹלֵךְ? Oder sollte ausgedrückt werden: wie mein Knecht g e h e n w i r d, — warum heißt es dann nicht יֵלֵךְ? Wenn gleich das hebräische Perfekt zunächst nur die objektive Thatsächlichkeit ohne Rücksicht auf die Zeit andeutet, so muß doch auch die Thatsache irgend einer Zeit angehören, und wenn nun weder ein inneres, noch ein äußeres Zeichen auf Gegenwart oder Zukunft hindeutet, so sind wir genöthigt, die Verbalform, welche facta bezeichnet, eben auch im Sinne des factum d. i. des der Zeit nach G e s ch e h e n e n zu nehmen. Aber man faßt הָלַךְ als Perfekt, bezieht aber שָׁלֹשׁ שָׁנִים zu אות ומפת, so daß der Sinn ist: wie mein Knecht nackt und barfuß gegangen ist als drei Jahre lang gültiger Typus („tribus annis completis in exilium ducta erit Aegyptus atque Aethiopia; usque ad illud tempus, quod Isajas semel nudus et discalceatus incessit, typus est", Stade a. a. O., S. 67; so schon die Masoreten, Hieronymus, Hitzig, Hendewerk, Knobel). Dagegen ist aber ein Zweifaches einzuwenden: 1) Wenn ausdrücklich gesagt werden soll, daß Jesaja nicht drei Jahre lang nackt gegangen, sondern nur drei Jahre lang durch einmaliges (Stade) oder einigemale wiederholtes Nacktgehen ein Zeichen gewesen sei,

oder deutlicher, wenn nicht die typische Handlung selbst drei Jahre lang gedauert hat, sondern nur für die Dauer von drei Jahren die Geltung eines Zeichens haben sollte, wenn also שָׁלֹשׁ שָׁנִים nicht von הָלַךְ sondern von אוֹת וּמוֹפֵת abhängen soll, dann mußte diese Abhängigkeit dem Sinne entsprechend angedeutet werden. Der bloße Akkusativ durfte dann nicht stehen. War Jesaja drei Jahre lang Typus, dann mußte er auch drei Jahre lang nackt gehen. Ist er aber nur ein oder einigemale nackt gegangen und sollte sich nur die typische Bedeutung dieses Nacktgehens auf drei Jahre erstrecken, so mußte es heißen לִשְׁלֹשׁ שָׁנִים oder אוֹת וּמוֹפֵת שָׁלֹשׁ שָׁנִים. Letztere Konstruktion wäre nicht unrichtig, wie Stade anzunehmen scheint (S. 68), da אוֹת וּמוֹפֵת dem Sinne nach nur einen Begriff bilden (vgl. Ezech. 31, 16). 2) Wenn die typische Bedeutung des Zeichens nur drei Jahre in Kraft bleiben sollte, dann mußte auch die Erfüllung wirklich nach drei Jahren erfolgen, oder die Weissagung erwies sich als falsch. Denn was soll denn das heißen: das Nacktgehen des Propheten soll drei Jahre lang ein Zeichen sein? Doch wohl nur: nach drei Jahren hört der Typus auf Typus zu sein und wird Erfüllung. Geschieht das nicht, so war das Zeichen ein irrthümliches und irreführendes. Es hilft hier nichts, sich die Dreizahl als runde Zahl zu denken, die nur „summatim" zu verstehen sei (Stade S. 67). Denn es können wohl die Zeitmaße der Erfüllung selbst infolge der Unvollkommenheit unseres menschlichen Wissens um die wahre Dauer geschichtlicher Zeiträume oder wegen der Schwierigkeit, die Anfangs- und Endpunkte zu erkennen, häufig nur als approximative Größen sich darstellen. Aber ein Zeitmaß, welches als Bürgschaft und Unterpfand einer künftigen Thatsache genannt wird, darf sich nicht als unrichtig erweisen, wenn nicht die Bürgschaft selbst als eine trügerische erkannt werden soll. Nun ist aber Egypten nicht drei Jahre nach der Belagerung Asdods von den Assyrern erobert worden, sondern viel später, wie wir gleich nachher sehen werden. Also kann auch der Prophet nicht eine dreijährige Geltung jenes Zeichens vorausgesetzt haben. Sondern er ist drei Jahr lang nackt und barfuß gegangen, um seinem Volke recht nachdrücklich und eindringlich das Bild des elend gewordenen Egyptens vor Augen zu stellen. Und erst nach drei Jahren erfolgte die Deutung aus demselben Grunde. Drei Jahre lang sollten die Männer von Juda und Jerusalem sinnen und fragen: warum geht doch der Prophet in nothdürftigster und armseligster Tracht einher? Wenn sie nun nach drei Jahren erst erfuhren: das geschah, um euch das Elend des von Assur besiegten Egyptens vor die Augen zu führen, — so konnten sie an dem, was sich's der Prophet mußte kosten lassen, um ihnen diese Warnung zu geben, den Werth und die Wichtigkeit derselben ermessen. War doch die egyptisirende Politik der Grundfehler der Regierung Hiskia's ihre ganze Dauer hindurch (vgl. die Einleitung zu Kap. 28—33). Die Belagerung Asdods, dieses Schlüssels zum Lande Egypten, war gewiß ein passender Moment, um jenes warnende Zeichen beginnen zu lassen. Und wenn ungefähr um das Jahr 708 die Deutung erfolgte, so war das die Zeit, wo die Herrschaft Sargons zu Ende ging und die Sanheribs herannahte. Es war die Zeit, wo das Bündniß mit Egypten mehr und mehr reifte, wo also die Warnung des Propheten immer eindringlicher werden mußte. — אוֹת וּמוֹפֵת ist eine Art von Hendiadys, indem dem ersten Begriff ein zweiter koordinirt wird, der eigentlich nur ein subordinirtes Moment jenes ersteren ist: Zeichen und Wunder für Wunderzeichen. Insofern die Nacktheit des Propheten das Elend der Egypter überhaupt darstellt, ist sie ein Zeichen desselben; insofern sie aber dieses Elend als ein zukünftiges vorausdarstellt, ist sie ein Wunderzeichen. Man hat bis jetzt nicht mit Bestimmtheit von einer assyrischen Invasion in Egypten gewußt. Die assyrischen Monumente aber sagen uns, daß allerdings die Könige Asarhaddon und Asurbanipal (Sardanapal) Egypten erobert haben. Der erstere nennt sich auf einer Backsteininschrift (Schrader a. a. O., S. 210) „König der Könige von Egypten", und sein Sohn Asurbanipal sagt in seiner Cylinderinschrift (Schrader, S. 212): „Asarhaddon ..... mein Erzeuger, zog hinab und drang bis mitten in Egypten vor. Dem Tirhaka, König von Aethiopien, brachte er eine Niederlage bei, vernichtete seine Kriegsmacht. Egypten und Aethopien eroberte er; unzählbare Gefangene führte er fort" u. s. w. — Ein noch schlimmeres Schicksal scheint Asurbanipal selbst den Egyptern unter Tirhaka's Nachfolger Rud-Amon bereitet zu haben. Denn er erzählt in einer seiner Inschriften (Schrader a. a. O., S. 288) Folgendes: „Im Vertrauen auf Asur, Sin und die großen Götter, meine Herren, brachten sie (meine Truppen) ihm in der Schlacht in einer weiten Ebene eine Niederlage bei und schlugen seine Truppenmacht. Urdamana (Rud-Amon) floh allein und begab sich nach No, seiner Königsstadt (Theben). In einem Marsche von einem Monat und zehn Tagen zogen sie auf unwegsamen Pfaden hinter ihm her, nahmen jene Stadt in ihrem ganzen Umkreise ein, fegten sie weg wie Spreu. Gold, Silber, den Staub ihres Landes, gegossenes Metall, Edelsteine, den Schatz seines Palastes, Gewänder von Berom (?) und Kum, große Pferde, Männer und Weiber, ... pagi und ukupi, das Erzeugniß ihrer Berge in zahlloser Menge, führten sie aus ihr fort, bestimmten sie zur Gefangenschaft; gen Ninive, meinem Herrschersitze, brachten sie sie in Frieden, und es küßten dieselben meine Füße". Vgl. auch ibid. S. 290. Da Tirhaka nach den Apisstelen im Jahre 664 gestorben ist, so bestimmt Schrader das Datum dieser Eroberung Thebens ungefähr auf das Jahr 663 v. Chr. Diese monumentale Notiz ist von großer Wichtigkeit für das Verständniß von Nah. 3, 8—11, theilweise auch für Jesaja 19 und für unsere Stelle. Wir erkennen aus dieser sowie aus den anderen

vorhin angeführten assyrischen Nachrichten, daß unsere im Jahre 708 gegebene Weißagung eine doppelte Erfüllung gefunden hat: eine in der Zeit Asarhaddons, welcher von 681 bis 668 regiert hat, die andere durch Asurbanipal um das Jahr 663. Nicht also nach drei Jahren, sondern im Laufe des vierten und fünften Dezenniums nach ihrer Veröffentlichung ist sie erfüllt worden. — חֲשׂוּפַי halten Ewald (§. 211, c, Anm. 2) und Olsh. (§. 111, c) für eine von den Masoreten fixirte Aenderung aus חֲשׂוּפֵי. Ebenso שָׂרַי Richt. 5, 15. Andere (Delitzsch, Dietrich) halten diese Form wie חוֹרַי (Kap. 19, 8), חַלּוֹנַי (Jer. 22, 14), גּוֹבַי (Amos 7, 1; Nah. 3, 17), שַׁדַּי (2 Mos. 6, 3) für eine Singularform mit Kollektivbedeutung. Hitzig und Stade halten חֲשׂוּפַי für eine archaistische Endung des St. constr., deren die Punktatoren sich bedient hätten, um „den Mißlaut wegen des sogleich folgenden שֵׁת zu vermeiden". Aber dann hätten sie diese Aenderung oft vornehmen müssen. Mir scheint es allerdings wahrscheinlich, daß die Punktation ַי auf Rechnung der Masoreten zu setzen ist. Aber nicht שֵׁת hat sie dazu veranlaßt, sondern die vorausgehenden Singulare עָרוֹם וְיָחֵף. Diesen entsprechend glaubten sie auch חשופי als Singular punktiren zu müssen. Deshalb glaube ich, daß חשופי allerdings für eine Singularform gleich den vorhin genannten חֹרַי u. s. w. zu halten, aber nur durch die Ueberlieferung an die Stelle des ursprünglichen חֲשׂוּפֵי gesetzt ist. ערם ויחף ist aber theils bedingt durch V. 3, theils ist es als ideeller Numerus zu betrachten (Kap. 24, 22; m. Gr. §. 61, 1). ערות מ' ist Apposition zu חשופי ש'. Sollte der Prophet, der für seine Person gewiß nur leichtestes israelitisches Kostüm trug, hier nicht jene, die Körperformen stark hervortreten lassenden Kostüme der gemeinen Egypter im Auge haben, welche, im Auslande gesehen, wohl geeignet waren, Spott über Egypten zu erregen? Vgl. z. B. die Abbildungen in Wilkinson the ancient Egyptians. — Das Subjekt von חתו u. בשו V. 5 ist nicht benannt. Der Prophet hat es wohl absichtlich unbestimmt gelassen. Wir übersetzen deshalb „man wird erschrecken und sich schämen". Daß er die Israeliten und ihre Nachbarn (V. 6) meint, ist offenbar. Es ist ein Zeichen des Unwillens und der Unzufriedenheit, wenn man einen Gegenwärtigen in der dritten Person anredet. In V. 6 ist der Ausdruck הָאִי zu beachten. Der Ausdruck (vgl. den Singular Kap. 23, 2. 6) wird sonst nie vom heiligen Lande gebraucht. Aber der Prophet meint auch nicht blos dieses, sondern das ganze Küstenland Paläſtina, welches er, da אִי nicht nom. propr. sondern appellativum ist, gar wohl als אִי bezeichnen kann. Waren doch, wie die Eroberung Asdods selbst und die vorangehenden Thatsachen (vgl. die Sargon-Inschrift, Schrader, S. 76) bezeugen, auch die Phönizier und Philister, welche sich mit den Israeliten in den Besitz der Küste theilten, bereits eine Beute der assyrischen Macht geworden. מַבָּט, das, worauf man (hoffend und vertrauend) schaut, bei Jes. nur hier V. 5 u. 6. Außerdem noch Sach. 9, 5. לעזרה vgl. Kap. 10, 3; 31, 1. — Wenn die starke Macht Egyptens und Aethiopiens sich zu schwach erwiesen hat gegen den Andrang Assurs, dann mag freilich in den Herzen der kleineren Völker, die sich an Egypten angeschlossen hatten, der bange Gedanke sich erheben: wie ist es nun möglich, daß wir gerettet werden? Stade ist der Ansicht, daß אִי blos die Stadt Asdod bezeichne, und daß V. 6 die Worte der geflüchteten Asdodenser, insbesondere des Jaman enthalte. Diesen werde nach der Niederlage Egyptens der Ausruf in den Mund gelegt: „quomodo nos effugere poteramus" (pag. 43). Aber die Voraussetzung, daß die besiegten Bewohner des אִי nicht sagen könnten: „wie werden wir errettet werden", ist irrig. Sie waren zwar besiegt, aber so lange sie noch in ihrem Lande wohnend Züge von Gefangenen an sich vorbeiführen sahen, sind sie doch noch im Besitze ihres Landes und können auf eine günstige Wendung des Geschicks und auf Abschüttlung des fremden Joches hoffen. Erst der ins Exil geführte Gefangene hat keine Hoffnung mehr. Nur diesen letzten und höchsten Grad des Unglücks haben die Bewohner des אִי im Auge, wenn sie ausrufen: אֵיךְ נִמָּלֵט אֲנָחְנוּ.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 17, 1—3. „Es sind keine stärkeren Stadt- und Mauerbrecher als die Sünden der Einwohner. Wenn dieselben sich stärken und mehren, so zerfallen darüber ganze wohlerbaute Städte und werden zu Steinhaufen, wie an Jericho, Ninive, Babylon und Jerusalem selbst zu sehen ist. Darum verlasse sich niemand auf Festungen." Cramer.

2. Zu Kap. 17, 7 u. 8. „Potuit hic objici, an non arca foederis et templum in Hierusalem quoque sunt opera manuum hominum? Sed hic est canon theologicus, quod in omni opere spectandum sit, habeatur verbum Dei an non? Quae igitur opera mandante Deo fiunt, ea Deus facit per nos tanquam per instrumentum. Sic opera legis ea dicuntur, quae fiunt jubente lege. Quae autem opera fiunt non mandante Deo, ea sunt opera manuum nostrarum, et quia sunt sine verbo Dei, sunt impia et damnata, praesertim si ad ea justitiae opinio accedat, quare etiam hic reprehenduntur". Luther.

3. Zu Kap. 17, 8 (האשרים). Vitringa stellt hier die Vermuthung auf, daß Osiris von אשר, welches die Egypter Oser oder Osir ausgesprochen hätten, abzuleiten sei. Und zwar will er als die Grundbedeutung des Wortes entweder „beatus" (אֶשֶׁר) genommen wissen, oder dasselbe mit שׁוּר schauen kombiniren, so daß Osiris, als Sonnengott, der allsehende, scharfblickende (πυλνόφθαλμος) wäre. אשרה wäre dann als Femin. von אשר die Isis!

4. Zu Kap. 17, 10. „Si hanc culpam tam atrox poena sequitur, vides, quid de Germania nobis sit sperandum, quae non solum obliviscitur Dei, sed eum contemnit, provocat, persequitur et abominatur". Luther.

5. Zu Kap. 17, 12 f. „Wenn gleich der Feinde noch so viel sind, so ist's Gott doch gar leicht, ebensowohl durch wenig, als durch viel helfen (1 Sam. 14, 6). Also schreckte Gott die Syrer nur mit einem Geschrei der Rosse vor Samaria (2 Kön. 7, 6). Und den Sanherib trieb Gott (vermöge dieser Bedräuung) ab mit Verlust 185,000 Mann durch einen Engel, dessen Dienst er dazu gebrauchet (2 Kön. 19, 35)". Cramer.

6. Zu Kap. 17, 14. „Wiewohl uns der Abend eben lang wird, so sollen wir doch geduldig sein und gewiß glauben, das Leid sei ein Vorbote der Freude, die Unlust ein Vorbote der Wollust, der Tod ein Vortrab des Lebens". Cramer.

7. Zu Kap. 18. Böttcher (neue exegetisch kritische Aehrenl. II, S. 129) nennt dieses Kapitel ein „höchst schwieriges, vielleicht im ganzen A. T. das allerschwierigste". Und in der That gehen die Erklärer von der ältesten bis in die neueste Zeit in Bezug auf Objekt und Sinn der Weißagung auf die wunderlichste Weise auseinander. Auf Egypten haben die Weißagung Hieronymus und Cyrillus bezogen. Auf Judäa verschiedene in verschiedenem Sinne. So ist Eusebius von Cäsarea der Ansicht, daß, wie Hieronymus zu u. St. sagt, „in praesenti capitulo adversus Judaeos et Hierosolymam prophetia dirigitur, quod in principio fidei christianae ad totas gentes epistolas miserint, ne susciperent passionem Christi". „Coccejus Judaeam docet esse terram illam obumbratam alis, quae (refert enim אֲשֶׁר ad alas) sunt ultra flumina Cuschaeae" (Vitr.). Raschi und Kimchi beziehen gleichfalls die Weißagung auf die Juden; sie sehen aber in V. 6 die Niederlage von Gog und Magog und verstehen die verheißene Erlösung von jener höchsten, die durch den Messias geschehen soll. Auch v. Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 512 ff.) erklärt die Stelle von „Heimbringung des verschleppten Israel aus den fernsten Gegenden und durch den Dienst der Weltvölker selbst, nachdem ihnen jene große That Jehova's und damit der Werth seines Volkes und seiner heiligen Stätte kund geworden sein wird". Andere, wie Pellicanus, denken an das römische Reich. Ja Arias Montanus wirft seine Augen sogar „in novum orbem praedicatione et armis Hispanorum ad Christum convertendum". (Vitr.)

8. Zu Kap. 18, 7. „Est consolatio addita. Reliquiae illius populi convertentur aliquando ad Christum. Sic legimus in Actis de regina Aethiopum et de aliis. Multi quoque sancti viri post in illis locis latuerunt temporibus Augustini et Athanasii, et videtur liber de vitis patrum maxime ex eo angulo erutus. Placet autem mihi hic locus eo maxime, quod fere videmus evangelion ea loca occupare, ubi prius Satan potenter regnavit. Haec sunt opera gloriae majestatis divinae". Luther.

9. Zu Kap. 19, 1. „Daß Gott auf einer schnellen Wolke fahren will, damit deutet er an: 1) den Ernst seines Gesetzes, welches er aus der Wolke gegeben; 2) die Gestrengigkeit seines Gerichtes, daß er sich gleichsam auf den Richterstuhl setzt und richtet den Erdboden (Ps. 115, 16)". Cramer.

10. Zu Kap. 19, 1 b. „Die Stelle erinnert an die Mythe von Typhon, welcher die Hyksos vertritt, die einst von Asien aus Egypten unterjochten. Die egyptischen Götter fürchteten sich (nach einer spätern griechischen Sage, welche die Thierköpfe der egyptischen Götter als Masken deutete, vgl. Diestel, Set-Typhon u. s. w. in der Zeitschrift für histor. Theol. 1860, 2, S. 178) vor Typhon und versteckten sich (Plutarch de Isid. et Osir., cap. 72); sie legten die Kränze ab, als Typhon das Königthum erhalten hatte (Athen. XV, 25, pag. 680); sie nahmen Thiergestalten an und verwandelten sich in Thiere (Apollod. I, 6, 3; Ovid. Metam. V, 325 ff.; Hygin. Fab. 196). Nach Manetho bei Josephus (c. Apion. I, 26) ließ der von den Palästinensern bedrohte König Amenophis die Götter sorgfältig verbergen. Wie Jesaja kündigen auch andere Propheten gerade den egyptischen Göttern Unheil von Jahve an (Jer. 43, 13; 46, 25; Ezech. 30, 13 vgl. 2 Mos. 12, 12; 4 Mos. 33, 4)". Knobel.

11. Zu Kap. 19, 2 u. 3. Innerliche Uneinigkeit ist eine harte Strafe Gottes (Richt. 7, 21; Luk. 11, 17).... Gott darf nicht lang ein Schwert zucken, wenn er strafen will, sondern er nimmt nur den Muth hinweg, so sind sie ohne Gegenmann geschlagen (Hiob 12, 24)". Cramer.

12. Zu Kap. 19, 5 ff. Wenn Natur und Geschichte einen Herrn haben, der die Herzen lenket wie Wasserbäche (Sprüche 21, 1) und die Wasserbäche wie Herzen (vgl. Ps. 33), dann darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn beide zusammenstimmen, wenn also die Natur die Geschichte begleitet, wie etwa ein musikalisches Instrument den Gesang begleitet.

13. Zu Kap. 19, 11. „Hoc fuit primum argumentum impiorum in mundo contra pios et erit quoque ultimum; nam his duobus, opinione sapientiae et gloria antiquitatis, animi impiorum inflantur. Sic diatribe Erasmi nihil aliud est quam quod hic scribitur: ego filius antiquorum. Allegat enim patrum auctoritatem. Contra hanc superbiam prophetae pugnarunt et nos hodie reclamamus". Luther.

14. Zu Kap. 19, 13 ff. „Wo man die äußerlichen Gerichte Gottes sich nicht zur Besserung leiten lassen will, da kommt noch das Gericht der Verstockung hinzu, dergestalt, daß auch die natürliche Klugheit und Herzhaftigkeit denen Klügsten und Tapfersten genommen wird. Solches alles machet der Zorneifer des Herrn Zebaot". Tüb. Bibel bei Starke

15. Zu Kap. 19, 16 u. 17. Die knechtische Furcht kann für die, welche Gott bisher gar nicht erkannt hatten, eine Brücke zur kindlichen werden. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang (Ps. 111, 10).

16. Zu Kap. 19, 19—22. Der Prophet thut hier scharfe und klare Blicke in die Zukunft Egyptens. Obgleich die einzelnen Gestalten, die er zeichnet den Eindruck von solchen Gestalten machen, die

mitten in einem Nebelmeere stehend, auf erhöhten Standorten über den Nebel emporragen, deren absolute Entfernung also nicht genau gemessen werden kann, so sind doch die einzelnen Züge merkwürdig zutreffend und richtig.

17. Zu Kap. 19, 23—25. Man erkennt hier deutlich, daß der Prophet Egypten, Israel und Assur für die Hauptländer der Erde hält, deren Vorgang für die übrigen so unbedingt maßgebend ist, daß sie gar nicht genannt zu werden brauchen. Es ist das überhaupt die Weise der prophetischen Geschichtsbetrachtung. Sie sieht nur die hervorragenden und entscheidenden Punkte, so daß sie große Ländergebiete und Zeiträume als nebensächlich überspringt. Vgl. Daniels Weltreiche 2, 31 ff.; 7, 3 ff.

18. Zu Kap. 20. Das Prophetenamt war ein hartes und schweres Amt. Ein solcher Knecht Gottes mußte auf alles verzichten, zu allem sich hergeben, alles sich gefallen, alles über sich ergehen lassen. Er durfte keine Schmach, keinen Schmerz, keine Mühe scheuen. Er durfte nichts fürchten, nichts hoffen, nichts haben und genießen. Er mußte mit allem, was er war und hatte, dem Herrn zu Dienste sein, unbekümmert um der Menschen Gunst und Meinung. Vgl. Jer. 15, 19 ff.; 16, 2; 20, 7 ff.; Ezech. 4; 24, 15 ff.

19. Zu Kap. 20, 5 u. 6. „Menschenbund ohne Gott ist kein Nütze und kann Gott nichts weniger leiden, als daß man Fleisch zu seinem Arm macht (Jer. 17, 5). Denn er schafft uns Beistand in der Noth, Menschenhülfe ist kein Nütze (Ps. 60, 13). Darum wer Glück haben will in allen Händeln, der verlasse sich nicht auf menschliche Hülfe, Mittel und Wege, welche wie Jona's Kürbis eitel und vergänglich sein, sondern auf den treuen Gott. Den lasse er vorn an der Spitze mit ihm stehen, so gewinnt es einen guten Ausschnitt". Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 17, 1—8. Auch in unserer Zeit und Kirche greift das Heidenthum um sich. Es ist deshalb nöthig davor zu warnen und zur Erfüllung des ersten Gebots zu ermahnen. Wir stellen deshalb gegenüber Götzendienst und Gottesdienst. I. Was ist Götzendienst? V. 8 das Halten zu den Altären, die unsere Hände, das Schauen auf das, was unsere Finger gemacht haben. II. Die Folgen davon V. 1—6. III. Was ist Gottesdienst? V. 7 daß der Mensch halte zu dem, der ihn gemacht hat, und unsere Augen schauen auf den Heiligen in Israel. IV. Die Folgen davon: zeitliches und ewiges Heil.

2. Zu Kap. 17, 12—14. Trost der Gemeinde des Herrn in großer Gefahr. 1) Der gewaltige Ansturm. 2) Der gewaltige Schutz. 3) Die gewaltige Niederlage.

3. Zu Kap. 18, 1—7. Missionspredigt. Die Botschaft des Heiles. 1) Zu wem sie gesandt wird (V. 1 u. 2). 2) Durch wen sie gesandt wird (durch schnelle Boten, V. 2). 3) Wie sie ausgerichtet wird (laut und kräftig, V. 3). 4) Wie sie wirkt (a. in aller Stärke, V. 4; b. das Heidenthum zerstörend, V. 5 u. 6; c. die Herzen zum Herrn bekehrend, V. 7).

4. Zu Kap. 19, 1—17. Was der Prophet hier über das dem Lande Egypten drohende Strafgericht sagt, ist vorbildlich für alle Strafgerichte, die der Herr über alle Völker dieser Erde ergehen läßt. Wir können deshalb nach diesem Texte betrachten: Wie die Strafgerichte beschaffen sind, welche der Herr über die Völker ergehen läßt. 1) Die falschen Stützen (Götzen, Mammon, Macht, Gunst u. dgl.) wanken (V. 1). 2) Der Muth sinkt (V. 1, 3, 16, 17). 3) Man ergreift verkehrte Maßregeln (V. 3, 11—15). 4) Uneinigkeit reißt ein (V. 2). 5) Unheilvolle Naturereignisse kommen dazu (V. 5—10). 6) Das Land verliert seine Selbständigkeit und wird eine Beute seiner Feinde (V. 4).

5. Zu Kap. 19, 18—25. Missionshoffnung. 1) Was wir hoffen dürfen: a. daß man im fernen heidnischen Lande dem Herrn dienen wird (V. 18 bis 20 a); b. daß der Herr die Heiden als seine Kinder behandeln wird (schlagen, heilen und segnen, V. 22 u. 25); c. daß die Heiden unter einander und mit dem Volke Gottes Brüder sein werden (V. 23 und 24). 2) Worauf diese Hoffnung sich gründet (auf die Verheißung, daß das Wort Gottes nicht unwirksam bleiben kann, V. 21).

6. Zu Kap. 20. Wie niedrig und mit Schmach bedeckt, ein Spott der Leute, erscheint hier der Knecht des Herrn, Jesaja! Und doch wie groß, wie weise, wie mächtig ist er in Wahrheit! Er weiß voraus, daß die, welche man jetzt für mächtig hält, elendiglich werden in die Gefangenschaft wandern müssen. Und das ist nicht ein trügerisches, eingebildetes Wissen, sondern ein reales, denn es bewährt sich. Der Herr läßt seinen Propheten nicht zu Schanden werden, sondern er vollbringt durch seine Macht, was er nach seiner Allwissenheit durch ihn hatte vorausverkündigen lassen. Wenn nun das eintrifft, was der Prophet vorausgesagt und vorausdargestellt hat, da werden die ungläubigen Spötter freilich erschrecken. Sie werden mit Entsetzen sehen, daß sie ihre Hoffnung auf Sand gebaut hatten. Sie werden mit Schrecken fragen: wie wird es nun uns gehen? Deshalb soll man dem Wort des Herrn zur rechten Zeit glauben, damit man nicht für seinen Unglauben mit zu spät kommender Reue und Verzweiflung gestraft werde.

III. Libellus emblematicus, enthaltend Weißagungen gegen Babel, Edom, Arabien und Jerusalem, letztere mit einem gegen den Haushofmeister Sebna gerichteten Anhange.

Kap. 21 u. 22.

Diese zwei Kapitel enthalten Weißagungen gegen Babel, Edom, die Araber, Jerusalem, letztere mit einem Anhange, der sich auf eine einzelne Person, nämlich den Haushofmeister Sebna, bezieht. Warum dieselben hier zusammengestellt sind, ist ersichtlich aus den Ueberschriften, welche sämmtlich von eigen=

thümlicher Beschaffenheit, nämlich emblematischen Charakters sind. Die betreffenden Länder erscheinen nämlich nicht unter ihren wirklichen Namen, sondern Babel heißt Meereswüste, Edom Duma d. i. Stille, Jerusalem Schauthal; Arabien behält zwar seinen Namen, aber so, daß derselbe als doppelsinnig gebraucht erscheint. Denn nach dem Zusammenhang sieht man, daß עֶרֶב nicht blos Arabien sondern auch Abend bedeuten soll. Zugleich ist zu bemerken, daß bei dreien dieser Weißagungen (Kap. 21, 1. 13; 22, 1) die Ueberschrift in einem dem folgenden Texte entnommenen Ausdruck besteht. Diese Aehnlichkeit der Ueberschriften hat sich so stark geltend gemacht, daß ihr zu Liebe auch Kap. 22, obwohl gegen Jerusalem gerichtet, in die Reihe der Weißagungen wider heidnische Völker (Kapp. 13—23) aufgenommen worden ist. Doch haben die vier hier zusammengestellten Weißagungen auch noch andere Berührungspunkte: die erste und zweite lassen die Eigenschaft des Propheten als eines Wächters auf hoher Warte stark hervortreten; die vierte dreht sich ganz um den Gegensatz des falschen und wahren Sehens. In der ersten erscheinen Elam und Madai als Feinde Babels, in der dritten Elam und Kir als Feinde Jerusalems. Auch die Art des Angriffs wird beidemale auf ähnliche Weise geschildert (vgl. Kap. 21, 7 mit 22, 6). Bemerkenswerth sind auch die verhältnißmäßig häufigen Anklänge an das Buch Hiob, welche sich in diesen beiden Kapiteln finden. Man vergleiche Kap. 21, 3 b und 4 a mit Hiob 21, 6; 18, 11 u. a.; Jes. 22, 2 mit Hiob 36, 29; 39, 7; Jes. 22, 4 mit Hiob 7, 19; 14, 6; Jes. 22, 22 mit Hiob 12, 14; Jes. 22, 24 (צאצאים) mit Hiob 5, 25 u. a. (s. die Erklärung).

Die Echtheit von Kap. 21, 1—10 wird von den rationalistischen Auslegern bestritten. Der Hauptgrund ist, daß sie eine solche Weißagung für unmöglich halten. Da aber Form und Inhalt des Stückes so ausgeprägt jesajanisch sind, daß, wie Delitzsch sagt, „jesajanischere Gestalt einer Weißagung rein undenkbar ist“, so folgte doch zunächst eigentlich nur, daß man die Frage: wie ist es möglich, daß Jesaja den Fall Babylons durch Völker, die er Elam und Madai nennt, vorauswissen konnte? als ein Problem gelten ließe. Man hält hier etwas für unmöglich, dessen Unmöglichkeit keineswegs wissenschaftlich dargethan ist. Denn es ist nicht bewiesen, daß es keinen persönlichen Gott gibt.

Was die Abfassungszeit der Weißagung gegen Babel betrifft, so ist es sehr schwer hierüber etwas Bestimmtes zu sagen. Der einzige Anhaltspunkt scheint mir zu sein, daß V. 3 dieselben Ausdrücke wie Kap. 13, 8 enthält. Es liegt also der Schluß nahe, daß die Weißagung Kap. 21, 1—10 zu derselben Zeit wie die verwandten Kapp. 13 u. 14 entstanden sei. Ueber die Abfassungszeit der drei anderen Weißagungen vergleiche man unten die Einleitungen zu denselben und die Erklärung.

A. Wider Babel. Kap. 21, 1—10.

Gerichtsspruch über die Wüste des Meeres. Wie im Südlande Stürme dahinfahren 1
aus der Wüste, so kommt's aus furchtbarem Lande. *Ein schwer Gesicht ist mir gezeigt. Der 2
Treulose übt Untreue, der Zerstörer zerstört! Steig herauf, Elam! Dränge, Madai! Allem
Geseufze über sie mach' ich ein Ende. *Deshalb sind meine Hüften voll Schmerz; Wehen 3
haben mich ergriffen gleich den Wehen der Gebärerin. Ich krümme mich vom Hören, ich bebe
vom Sehen. *Wild pocht mein Herz; Schrecken hat mich verstört; die Dämmerung, meine 4
Lust, hat er mir zum Grauen gemacht. *Man rüstet den Tisch, späht die Spähe, ißt und trinkt. 5
»Auf, ihr Fürsten, salbet den Schild!«. *Denn so hat zu mir Jehova gesagt: »Gehe, bestelle 6
den Späher; was er sieht, wird er anzeigen«. *Und er sah einen Zug Reiter=Paare; einen 7
Zug Esel, einen Zug Kameele. Und er horchte hin, horchte scharf hin. *Und er rief wie ein 8
Löwe: »Auf der Warte stehe ich, o Herr, immerdar des Tags, und auf meiner Wache verharre
ich alle Nächte. *Und siehe da kommt ein Zug von Männern, Reiter=Paare!« Und er ant= 9
wortete und sprach: »Gefallen, gefallen ist Babel, und alle Bilder ihrer Götzen hat er zur
Erde gestürzt«. *O mein Zerdroschenes und mein Tennenkind! Was ich gehört habe von 10
Jehova Zebaot, dem Gott Israels, das habe ich euch verkündigt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der erste Vers enthält das Thema: der Prophet sieht einen gewaltigen Sturm, der wie ein Wüstensturm im Südlande aus einem furchtbaren Lande gegen Babel sich heranwälzt. V. 2 wird das Gesicht genauer bestimmt und zwar sowohl nach der subjektiven, als nach der objektiven Seite. In ersterer Beziehung wird es bezeichnet als ein schweres d. h. als ein solches, das einen tiefen, erschütternden Eindruck auf den macht, der es schaut. In objektiver Hinsicht erkennen wir, daß es sich um einen Kriegszug gegen das treulose und zerstörungssüchtige Babel handelt, bei dem Elam und Madai die handelnden Subjekte sind, der aber zugleich dem Seufzen, d. i. der Knechtschaft Israels ein Ende machen wird. In den Versen 3 und 4 wird die subjektive Empfindung, die der Prophet bei dem „schweren“ Gesicht hatte, näher beschrieben: Schmerz ergreift ihn wie ein gebärendes Weib, er krümmt sich und erschrickt vor dem, was er hört und sieht;

sein Herz schlägt wild von dem Grausen, das ihn befallen; die Dämmerung, ihm bisher so lieb als Zeit der Ruhe, ist eine Zeit des Grauens geworden. Mit kurzen Worten schildert dann V. 5, wie sich das Objekt des angekündigten Kriegszuges, Babel, demselben gegenüber verhält: sie rüsten die Tafel zum Schmause, ohne an andere Gegenwehr als die Ausstellung von Wächtern zu denken, sie essen und trinken, bis plötzlich mitten hinein ins Gelage der Ruf erschallt: Auf ihr Fürsten, salbet den Schild! — Die folgenden Verse schildern den Ausgang. Um denselben zu beobachten, war der Prophet vom Herrn beauftragt worden, einen Späher auf die Warte zu stellen (V. 6). Dieser sieht nun einen reisigen Zug von Rossen, Eseln und Kameelen, und paßt wohl auf, was derselbe machen werde (V. 7). Viele Tage und Nächte lugt der Späher, ohne etwas zu sehen (V. 8). Endlich ruft er mit gewaltiger Stimme: da kommt ein Zug; er ist nur klein, aber er verkündigt, daß Babel gefallen ist, daß seine Götzen gestürzt sind (V. 9). Daß er dies seinem in der Gefangenschaft zerdroschenen Volke zum Troste als gewisse Wahrheit vom Herrn verkündige, spricht der Prophet in den Worten des letzten Verses aus (V. 10).

2. Gerichtsspruch — des Meeres. V. 1 a. Die vier Weißagungen, welche in Kapp. 21 und 22 zusammengestellt sind, haben Ueberschriften emblematischen Charakters. Es ist streitig, ob מִדְבַּר יָם eine aus dem Texte des Stückes selbst geschöpfte, oder eine davon unabhängige bildliche Bezeichnung des babylonischen Landes sei. Daß man Schriften nach ihrem Anfangsworte oder einem beliebigen Worte des Inhalts (vgl. die BB. des Pentateuch, מִשְׁלֵי, אֵיכָה, קֶשֶׁת 2 Sam. 1, 18) benannte, ist bekannt. Vgl. Gesen. zu u. St. — Das מַשָּׂא בַּעְרָב V. 13 (vgl. בערב als das zweite Wort des Textes) sowie das מַשָּׂא גֵּיא חִזָּיוֹן Kap. 22, 1 (vgl. denselben Ausdruck Kap. 22, 5) scheinen nach dieser Norm bezeichnet worden zu sein. Aber wenn auch מִדְבָּר das vierte Wort von V. 1 ist, so kommt doch יָם in der ganzen Weißagung nicht vor. Es mit Vitringa in נֶגֶב wiederzufinden (eine Ansicht, die er in seiner Jugendschrift Observv. sacr. L. I, diss. 2, op. 4 vorgetragen, im Komm. aber zurückgenommen hat), ist mißlich. Denn warum hieße es dann nicht מדבר נֶגֶב? Und wenn auch für Babylonien das Meer im Süden lag, so ist das kein Grund, das Land מדבר ים zu nennen. Man wird aber ebensowenig ים in der Bedeutung „Westen" nehmen und den ganzen Ausdruck so erklären dürfen, daß Babel מדבר ים genannt werde, weil es westlich von Medien und Persien und weil eine Wüste dazwischen lag (Kimchi). Mir scheint, daß kein Grund obwaltet, den Ausdruck מדבר ים nicht nach der Analogie der Ausdrücke בערב und גיא חזיון zu erklären. מדבר ist also der Reflex des folgenden מדבר, welches das vierte Wort des Textes von V. 1 bildet. Aber מדבר allein nach משא war zu undeutlich. Denn was sollte משא מדבר heißen? מדבר mußte also jedenfalls näher bestimmt werden. Im Texte (V. 1 b) folgt nun das Zeitwort בָּא. משא מדבר בא hatte keinen Sinn. Also mußte die genauere Bestimmung von מדבר durch ein anderes Wort geschehen. Dieses Wort sollte aber dem Worte בָּא möglichst ähnlich sein. Da empfahl sich יָם zunächst als gleich durch Silbenzahl und Vokallaut. Aber auch aus andern Gründen. Babel lag am Euphrat. Der Euphrat mit seinen Kanälen, Teichen und Sümpfen konnte ebensogut יָם genannt werden als der Nil Kap. 19, 5. So nennt auch Jer. 51, 13 Babel die „Wohnende an großen Wassern" vgl. Kap. 50, 38; 51, 32. 36. Die Ausleger verweisen auf Herod. I, 184, wo vom Euphrat gesagt wird: „πρότερον δὲ (näml. bevor Semiramis die Dämme aufführte) ἐώθεε ὁ ποταμὸς ἀνὰ τὸ πεδίον πᾶν πελαγίζειν". Und ebenso führt man eine Stelle des Abydenus an (bei Euseb. praep. evang. IX, 41), wo es mit Bezug auf das vom Euphrat durchströmte Mesopotamien heißt: λέγεται δὲ πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλεομένην". Endlich ist sehr wichtig, daß auf den assyrischen Monumenten Babylonien mehrfach geradezu als „Meer, Meerland" (tihamtu = תְּהוֹם, im Assyrischen das gewöhnliche Wort für „Meer", Schrader, S. 1 f.) bezeichnet wird. Tiglat-Pileser sagt in der Prunkinschrift aus seinem letzten Regierungsjahre (Schrader, S. 129 f.), daß er den „Merodach-Baladan, Sohn des Jakin, *König des Meeres* (sar tihamtiv)" sich unterworfen habe. Derselbe Merodach-Baladan wird aber anderwärts sar Kardunias d. i. König von Süd-Chaldäa genannt (Schrader, S. 214, Anm.). Ferner sagt Asarhaddon auf einer Cylinderinschrift (Schrader, S. 227), daß er dem Nahid-Merodach, Sohn des Merodach-Baladan, „*das Meerland* (mat tihamtiv)" in seiner ganzen Ausdehnung übergeben habe. Demnach war „Meer, Meerland" geradezu eine assyrisch-babylonische Bezeichnung wenigstens von Süd-Chaldäa. Wenn man nun bedenkt, daß Babylon mit seinen vielen und großen Wassern ehemals ein Meerland war, bis zu den Zeiten Asarhaddons wenigstens in seinem südlichen Theile geradezu „Meer" (tihamtu) genannt wurde, und auch jetzt noch „wie im Meere schwimmt"; wenn man andererseits sich erinnert, daß die Propheten die künftige Verödung Babels mit allen möglichen Farben schildern, wobei der Vergleich mit Sodom und Gomorrha, den jetzt mit Wasser bedeckten Stätten (Kap. 13, 19), und das Werden zum Wassersee nicht fehlt, so möchte man sagen, daß der Ausdruck מדבר ים die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Landes in *einem* Begriff zusammenfasse. Wir sehen aber aus Offenb. 17, 1. 3. 15, daß unsere Stelle noch in einem andern Sinne verstanden worden ist. Dort sitzt Babylon, die große Hure, auf vielen Wassern (V. 1) und zugleich in der Wüste (V. 3). Die Wasser aber werden V. 15 gedeutet von „Völkern und Schaaren und Nationen und Sprachen" (vgl. Jes. 8, 7; Jer. 47, 2). Der Apostel scheint also eine *Völkerwüste* im

Sinne zu haben, wobei ihm der Ausdruck מִדְבַּר עַמִּים Ezech. 20, 35 vgl. Hos. 2, 16 vorschweben mochte. Man sieht also, der Ausdruck „Meereswüste“ ist mehrfacher Deutung fähig. Ob der Prophet ihn selbst gebraucht hat? Ich für meinen Theil finde die Wahl eines so vielfacher Deutung fähigen Ausdrucks als Ueberschrift einer Weißagung der Weise Jesaja's ganz entsprechend (vgl. V. 11. 13; Kap. 22, 1; 30, 6).

3. **Wie Stürme — Lande.** V. 1 b. Nach der masoretischen Punktation besteht diese Vershälfte aus drei Gliedern, deren mittleres die Worte ממדבר בא bilden. Gegen diese Abtheilung ist aber einzuwenden, 1) daß man ja nicht sagen kann, der Süden im allgemeinen, oder für jedes Land sei sein Süden die Region der Stürme; 2) daß der Prophet mit keinem Worte andeutet, daß er die südlich von Babylonien gelegenen Länder meine; 3) daß es nicht heißt בנגב, מִנֶּגֶב aber streng genommen nicht die Vorstellung eines von den Babyloniern im Süden wahrgenommenen, sondern nur die eines südlich von ihnen dahin brausenden Sturmes involvirt; 4) daß für den Palästinenser הַנֶּגֶב einen ganz bestimmten Sinn hat: es ist der Süden von Juda (1 Mos. 13, 1; 4 Mos. 21, 1; 5 Mos. 34, 3; Jos. 10, 40; 11, 16 u. ö.), der mit der gleichfalls κατ' ἐξοχὴν הַמִּדְבָּר genannten Sinai-Wüste (vgl. Herz. R.-Enc. XVIII, S. 304) zusammenhängt. Der Prophet sagt also: wie im נֶגֶב von Palästina aus Arabia petraea kommende Stürme (Hos. 13, 15; Jer. 4, 11; 13, 24; Hiob 1, 19; Sach. 9, 14) dahinfahren (חלף eigentlich „wechseln“, daher transire Kap. 8, 8), so kommt es über Babylonien aus einem furchtbaren Lande. לחלף suppl. הָיוּ, conjugatio periphrastica, vgl. m. Gr. §. 95, b; Gesen. §. 132, Anm. 1; Ew. §. 237, c. Der Zweck dieser periphrastischen Konstruktion scheint zu sein, das Habituelle anzudeuten: ut transire solent, — ein Gebrauch, der allerdings vorherrschend späteren Büchern eigen ist (2 Chron. 26, 5; Esra 3, 12). Die Konstruktion ist übrigens in jedem Falle eine eigenthümliche. — בָּא steht neutral und impersonell, eine Ausdrucksweise, die wir bei Jesaja schon mehrfach gefunden haben: Kap. 6, 10; 10, 4; 14, 32; 15, 2; 18, 5. — Ein furchtbares Land wird das Land genannt, weil es von einem furchtbaren Volke bewohnt wird (Kap. 18, 2. 7). Welches Land der Prophet meine, sehen wir aus V. 2 b.

4. **Ein schwer Gesicht — zum Grauen gemacht.** V. 2—4. Das Gesicht (חזות in diesem Sinne bei Jesaja nur hier und Kap. 29, 11; in anderem Sinne Kap. 28, 18; außerdem nur noch Dan. 8, 5. 8) wird zuerst seiner subjektiven Seite nach im allgemeinen als ein schweres, d. h. schwer zu ertragendes, erschütterndes (vgl. ähnliche subjektive Empfindungen der Propheten gegenüber der unermeßlichen Größe und Wichtigkeit des Geschauten Dan. 7, 15. 28; 10, 16 ff.; Hebr. 12, 21) bestimmt. חזות קשה ist Akkusativ, abhängig von dem im Passiv הֻגַּד latenten Transitivbegriffe. Vgl. m. Gr. §. 100, 2. — An diese allgemeine Schilderung des subjektiven Eindrucks schließt sich eine genauere Schilderung der objektiven Beschaffenheit des Gesichtes an. Hierbei ist vor allem fraglich, ob die Worte הבוגד bis שודד auf die Chaldäer gehen oder auf die Perser. In ersterem Falle würde beschrieben, wie die Gewaltherrschaft der Babylonier, während sie im besten Zuge ist, auf unangenehme Weise unterbrochen wird. Im zweiten Falle würde das Thun der Feinde, bevor sie an die Stadt selbst herankommen, geschildert. Grammatisch sind beide Erklärungen möglich. Es mag nun wohl der Weltmacht, sofern sie dem Reiche Gottes feindlich gegenübersteht, das perfide agere vorgeworfen werden (vgl. Kap. 24, 16 und insbesondere Kap. 33, 1, wo die beiden Ausdrücke בגד und שדד auch vereinigt vorkommen, vgl. Kap. 48, 8), aber warum dies Moment hier als hervorragendes Charakteristikum des Gott als Werkzeug dienenden Volkes an erster Stelle genannt sein soll, begreift man nicht. בִּזֵּז oder שִׁסָּה (Kap. 17, 14) würde weniger befremden. Ich bin deshalb mit Drechsler der Ansicht, daß die Worte הבוגד bis שודד die Gott schlechthin feindliche, nicht die Gott zum Werkzeug dienende Weltmacht bezeichnen. Damit hängt auch zusammen, daß wir בגד nicht in dem Sinne von „rauben“ nehmen. Man hat diese Bedeutung auf Grund der Stellen Kap. 21, 2; 24, 16; 33, 1 angenommen. Und zu der falschen Beziehung auf die Perser paßt auch an u. St. keine andere Bedeutung als die des Raubens. Aber diese Beziehung fällt weg und an den andern Stellen erfordert der Zusammenhang keine andere Bedeutung als die des Perfid-Handelns. Indem wir also diese Worte auf die Babylonier beziehen, finden wir in denselben zugleich eine Motivirung des Strafgerichts. In dramatischer Lebendigkeit wendet sich die Rede sofort an die mit dem Vollzug desselben beauftragten Organe. Elam (Kap. 11, 11; 22, 6) und Madai (Kap. 13, 17) sollen heraufziehen (über עלה vgl. zu Kap. 7, 1) und die Stadt Babel belagern (צור in diesem Sinne bei Jesaja nur hier; außerdem nur noch in ähnlichem Sinne Kap. 29, 3). Daß der Prophet nicht die Perser, sondern die Elamiter, eine den Persern westlich benachbarte Nation, nennt, spricht sicherlich nicht zu Gunsten der exilischen Abfassung unseres Stückes (vgl. zu Kap. 13, 17). Ein im Exile lebender Schriftsteller hätte gewiß die Perser genannt. Daß der Prophet unter Elam auch Persien mit einschließt, ist in gewissem Sinne möglich. Nicht als ob Elymais zu Persis mit gehört hätte. Elam gehörte nur später mit zum persischen Reiche, lag doch Susa, die eine der drei Residenzen der Perserkönige, nach Dan. 8, 2 in Elam. Und Elam war ein den Hebräern bereits zu Jesaja's Zeiten bekanntes Land (vgl. 1 Mos. 14, 1. 9), während die Perser damals noch ganz unbekannt waren. Man könnte sagen, daß Elam für den Blick des Propheten Persis verdeckte und so — ihm mehr oder weniger unbewußt — involvirte. Und so trägt die Rede ganz jenen Charakter des Dämmerhaften, des Schwebens

zwischen Licht und Dunkel, welcher dem prophetischen Schauen eignet und mit zu den Kennzeichen echter Weißagung gehört. — Mit den Schlußworten von V. 2 zielt die Rede auf die von der Weltmacht Babel Unterdrückten, also auf ebendiejenigen, welche die Opfer des בוגד und שודד waren. Das ה in אנחתה (אַנְחָתָה) bei Jesaja nur noch Kap. 35, 10. 11) bezeichnen die Masoreten als רָפֶה, wiewohl die „Mehrzahl der genauesten Codd. und editt." (siehe Gesen. und de Rossi zu u. St.) im He das Mappik haben. Der Sinn bleibt derselbe, denn auch die Form mit quiescirendem He bedeutet „gemitus ejus", weil es eine Absolut-Form אַנְחָתָה nicht gibt. Der Genitiv ist dann als der objektive (das Seufzen über sie) zu fassen. Das Femininsuffix ohne Mappik betreffend vgl. Olsh. §. 96, e; Ew. §. 247, d. השבתי vgl. Kap. 13, 11; 16, 10. — Im Folgenden (V. 3 und 4) motivirt der Prophet den Ausdruck קָשָׁה (V. 2). Aus der Mannichfaltigkeit und Heftigkeit der schmerzlichen Empfindungen, die der Prophet beim Schauen hatte, kann man auf die Furchtbarkeit der Dinge schließen, die er schaute. Eben daraus aber erkennt man, daß der Prophet nicht blos den Befehl עלי עילם וגו׳ vernommen, sondern auch die Ausführung im Geiste geschaut hat. Was er hierbei gesehen, ist eben das Furchtbare, und deswegen sind also seine Hüften voll חלחלה (bei Jesaja nur hier, außerdem Nah. 2, 11; Ezech. 30, 4. 9) d. i. trepidatio, Hüftenkrampf; צירים (neben חֲבָלִים das häufigste Wort für Geburtswehen Kap. 13, 8; in anderer Bedeutung steht es Kap. 45, 16; 18, 2; 57, 9) haben ihn ergriffen wie ein gebärend Weib; er krümmt sich vom Hören (נעוה die Beugung von oben nach unten, bei Jesaja nur noch Piel 24, 1) und erzittert (Kap. 13, 8). Viele Ausleger nehmen משמוע, מראות als negativen Folgesatz: so daß ich nicht höre, sehe. Wie mir scheint, nicht mit Recht. Warum soll durch das Krümmen das Gehör, durch das Erschrecken das Sehen verhindert werden? Im Gegentheil, wie man aus חזות קשה sieht, kommt ja das Mark und Bein erschütternde Entsetzen von dem nur zu genauen Sehen und Hören her. — Es ist wohl nicht zufällig, daß die hier gebrauchten Ausdrücke fast alle in der auch von Babel handelnden Stelle Kap. 13, 8 vorkommen, ja theilweise wie צירים und נבהל nur an diesen beiden Stellen sich finden. Es waltet freilich der Unterschied ob, daß der Prophet, was er dort von den Babyloniern sagt, hier auf sich anwendet, aber immerhin wird man eine gewisse, auf Gleichzeitigkeit hindeutende, Beziehung der einen Stelle auf die andere nicht bestreiten können. — תָּעָה wird sonst öfter von geistlicher Herzensverirrung gebraucht (Ps. 95, 10 vgl. Jes. 29, 24 u. ö.), hier aber steht es in physischem Sinne vom abnormen Herzschlage (Herzklopfen). Auch פלצות (bei Jesaja nur hier, außerdem Hiob 21, 6; Ps. 55, 6; Ezech. 7, 18) involvirt den Begriff des Schwankens, der concussio (Hiob 9, 6). בעת Piel, ein besonderes bei Hiob (3, 4; 7, 14; 9, 34; 13, 21; 18, 11 u. ö.) häufiges Wort, braucht Jesaja nur hier. Es erinnert also unsere Stelle durch בעת, פלצות und נבהל (vgl. insbes. Hiob 21, 6) stark an den Sprachgebrauch des Buches Hiob. בִּעֵת bedeutet überall (auch 1 Sam. 16, 14) erschrecken, aufschrecken, verstören. — Die Dämmerung (Kap. 5, 11; 59, 10), sonst dem Propheten nach seinem sonst so aufregenden Tagewerke eine willkommene Ruhebringerin (חֵשֶׁק desiderium, deliciae bei Jesaja nur hier, vgl. 1 Kön. 9, 1. 19), ist ihm jetzt eine Quelle neuer Unruhe (חרדה Substantivum bei Jesaja nur hier). Man sieht daraus, daß der Prophet das Gesicht bei Nacht, sei es wachend oder träumend, gehabt hat.

5. **Man rüstet — den Schild.** V. 5. Mit wenigen, rasch hingeworfenen aber kräftigen Strichen zeichnet der Prophet hier das über Babel hereinbrechende Gericht. Worin das Entsetzliche besteht, das er nach V. 2—4 schauen mußte, in welcher Weise Elam und Madai ihrer Mission genügen werden, dies sagt der Prophet andeutungsweise mit kurzen geheimnißvollen Worten aus. Auch diese Worte tragen jenen Charakter der prophetischen Unbestimmtheit, den wir schon vorhin in V. 2 wahrgenommen haben. Der Prophet redet wie im Traume, er zeichnet nebelhafte Gestalten. Erst wenn man die Erfüllung vergleicht, gewinnen die Bilder eine deutliche Form und man wundert sich über ihre Genauigkeit. Das ist weder mantische Prädiktion, noch vaticinium post eventum. Der Prophet versteht seine Worte selbst nicht (vgl. 1 Petri 1, 11); er ist das unbewußte Organ eines Höheren, der durch ihn redet. Vgl. meine Bemerkungen zu Jer. 50, 24; 51, 31. 39. Bekanntlich hat Cyrus Babylon in einer Nacht erobert, in welcher die Babylonier ein Fest mit fröhlichen Gelagen feierten (Dan. 5; Herod. 1, 191; Xenoph. Cyrop. VII, 5, 15 ff.). Das hat Jesaja sicher nicht gewußt. Er weiß also auch nicht, worauf sich das ערך השלחן bezieht, warum und wie es geschah. Die Infin. absol. stellen die Handlung zeitlos und ohne Subjektsbezeichnung hin. Diese Unbestimmtheit dient trefflich dem prophetischen Stil. Der Ausdruck ערך שלחן findet sich bei Jesaja noch Kap. 65, 11; außerdem Ps. 23, 5; 78, 19; Sprüche 9, 2; Ezech. 23, 41. — Daß es die Babylonier sind, welche die Tafel rüsten, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang. Sie sind es ja, die während des Gelages überrascht werden. Dazu scheint nun צפה הצפית nicht zu passen, wenn man die Worte in der nächstliegenden Bedeutung (Spähe, spähen) nimmt. Man hat deshalb aus allen möglichen Winkeln andere Bedeutungen hervorgesucht: man zündet die Leuchter an, — man klärt den Wein, — man ordnet die Reihen, — man bereitet Teppiche u. a. — Aber im Hebräischen heißt צפה nichts anderes als speculari und צפית (welches übrigens ἅπ. λεγ. ist, wozu man aber צְפִיָּה Klagel. 4, 17 und מִצְפֶּה V. 8 vergleichen kann) demgemäß specula, die Warte, Wacht, Spähe. Es scheint mir, daß der Prophet nicht die Vorstellung eines fröhlichen Gelages in der vom Feinde umringten Stadt

ohne ausgestellte Wachen erwecken will. Er will nur sagen: man ist so verwegen, wenngleich mit ausgestellten Wachen, ein Gelage zu feiern. Wie gefährlich selbst das sein kann, wird sofort klar, wenn man nun mitten ins Gelage hinein den Trunkenen zurufen hört: der Feind ist da, salbet den Schild. Also das ist Vermessenheit, daß sie ihrer (typisch gewordenen und in der Schrift Kap. 14, 11; 47, 1; Jer. 51, 7; Dan. 5, 1 und anderwärts z. B. bei Curtius V, 6 erwähnten) Schwelgerei nicht entsagen, sondern angesichts der belagernden Feinde wenngleich mit Wachen Gelage feiern. Nach Xenophon a. a. O. §. 25 fehlte auch wirklich die Wache an der Königsburg nicht, aber sie war nach §. 27 betrunken. Die Fürsten, welche jetzt erst sich aufmachen und den Schild salben sollen, sind die der überraschten Babylonier. Das Salben des ledernen Schildes (2 Sam. 1, 20) geschah, um ihn kompakter, fester, glatter und glänzender zu machen (vgl. Herz. R.=E. u. Winer R.=Lex. Art. Schild). Es ist ein Zeichen großer Nachlässigkeit, wenn die Babylonier, trotzdem der Feind vor den Thoren ist, ihre Schilde nicht gesalbt haben. Jetzt müssen sie entweder mit ungesalbten Schilden kämpfen oder ohne Kampf unterliegen.

6. **Denn so hat — zur Erde gestürzt.** V. 6—9. כִּי im Anfang von V. 6 scheint das explikative zu sein. Denn in der That verhalten sich die Verse 6—9 zu den vorhergehenden 2—5 wie eine Erläuterung und nähere Bestimmung. War aus VV. 2—5 schon im allgemeinen zu erkennen, daß der Untergang Babels durch Elam und Madai beschlossen sei und daß derselbe durch einen Ueberfall werde bewerkstelligt werden, so sehen wir V. 7 den Heereszug der Elamiter und Meder anschaulich vor uns und V. 9 wird das vollständige Gelingen des Ueberfalls gemeldet. Der Gedankengang ist also dieser: Babel soll durch Elam und Madai belagert und mittelst einer Ueberraschung eingenommen werden, denn der Prophet sieht einen gewaltigen Heereszug wider Babel herankommen und bald darauf einen andern von Babel herkommen, welcher den Fall der Stadt und ihrer Götzen verkündigt. Die Verbindung beider Theile durch כי כה אמר ד׳ erinnert an Kap. 8, 11. Was nun der Prophet im Geiste sieht, wird im Folgenden so dargestellt, als habe es ein auf Gottes Befehl bestellter Wächter gesehen und ihm mitgetheilt. Diese Einkleidung (vgl. 2 Sam. 18, 24 ff.; 2 Kön. 9, 17 ff.) ist ein sehr wirksames Kunstmittel. Anderwärts wird der Prophet selbst als Wächter auf der Zinne dargestellt (Hab. 2, 1; Sach. 1, 8 ff.). Auch hier ist Jesaja in der That selbst der Späher. Aber er verbirgt dies absichtlich durch die Fiktion einer Mittelsperson. Indem er diese lobt, erweckt er im Leser nur die Gewißheit ihrer Zuverlässigkeit, ohne im mindesten den Schein des Selbstlobs zu erwecken. Der Artikel vor מְצַפֶּה V. 6 (Micha 7, 4) ist der generelle (m. Gr. §. 71, 4, a). Schon die Worte „was er sehen wird, wird er anzeigen“ enthalten ein Lob des Wächters. Denn es heißt nicht יַגֵּד. Damit wäre nur die Pflicht des Wächters angedeutet. Aber in יַגִּיד liegt, daß er diese Pflicht wirklich erfüllen wird. Die Perfekte וְרָאָה, וְהִקְשִׁיב V. 7 können nicht bedeuten „und er soll sehen, aufmerken“. Denn es soll doch gewiß dem Wächter nicht vorgeschrieben werden, was er sehen soll. Auch wird man nicht mit Drechsler die Worte als einen parataktischen Bedingungssatz nehmen dürfen: „und wenn er sieht .... so soll er horchen ....“. Denn auch dadurch würde die reine Objektivität der Wahrnehmung als beeinträchtigt erscheinen, was offenbar dem Charakter der absoluten Zuverlässigkeit widersprechen würde, den der Prophet nach dem vorhin Gesagten anstrebt. Die Perfekte mit dem Wav copulativum sind also nach der Regel zu beurtheilen, gemäß welcher das Perfektum in historischen Abschnitten, deren Hauptfortschrittspunkte durch das Imperf. mit Wav consec. gekennzeichnet sind, in den Zwischengliedern zur Ausmalung einzelner Momente dient. Vgl. Kap. 6, 3; 1 Mos. 1, 2 ff.; 2, 6; 29, 2 ff. S. m. Gr. §. 84, c. כה אמר ד׳ V. 6, ויקרא ד׳ V. 8, ויען V. 9 sind die Hauptpunkte in der Reihe der hier erzählten Thatsachen. Daß der Prophet den Wächter wirklich bestellt habe, wäre eigentlich das erste Hauptmoment nach der Befehlsertheilung gewesen. Aber dies Moment wird als selbstverständlich übergangen, wie dies öfter der Fall ist, wo ein dem Propheten vom Herrn ertheilter Befehl berichtet wird (Kap. 7, 3 ff.; 8, 1 f. 3 ff.). Zu dem Befehle, den Wächter zu bestellen resp. zu dem nur ideell vorhandenen Momente des Vollzuges gehört nun V. 7 als weitere Ausmalung. Es ergibt sich also aus den Perfekten, daß der Prophet das, was der Wächter zuerst sah (V. 7), nur als ein vorbereitendes und untergeordnetes Moment betrachtet im Verhältniß zu dem, was er nachher sah (V. 9). — Der Wächter sah also zuerst רֶכֶב צ׳ פ׳. Die Grundbedeutung von רכב ist vectura. Dies aber kann bedeuten 1) id quo vehitur und das ist a. und zwar vorherrschend der Wagen, dann aber b. das Pferd, wobei jedoch zu bemerken ist, daß רכב nicht das Reitpferd ist, sondern das Wagenpferd und daß es diese Bedeutung nicht unmittelbar aus der Wurzel רָכַב sondern per metonymiam aus dem derivatum רֶכֶב Wagen hat, sofern letzteres eben auch den bespannten Wagen und dann (pars pro toto) die Pferde allein bedeutet (vgl. 2 Sam. 8, 4; 10, 18); 2) bedeutet vectura aber auch id, quod vehitur d. i. fahrende oder reitende Menschen, und zwar sowohl einzelne (Ezech. 39, 20 סוּס וָרֶכֶב equus et vector), als eine Vielheit davon, eine Schaar, einen Zug (vgl. arabisch rakb eine Schaar von Kameelreitern). In dieser letzteren Bedeutung haben wir es hier, V. 8 und Kap. 22, 6 zu nehmen. Der Wächter sah also ein Gereite d. h. einen Zug von Reiterpaaren (צֶמֶד ist Kollektivum, bei Jesaja nur noch Kap. 5, 10 in der Bedeutung jugum; פָּרָשׁ ist eques, dann zuweilen equus Kap. 22, 6. 7; 28, 28; 31, 1; 36, 9), dem Züge von Eseln und Kameelen folgten. Die Ausleger haben darauf hingewiesen, daß, was Reiterei

betrifft, die Meder hiefür berühmt waren (Cyrop. I, 6, 10), die Perser aber solche erst durch die Fürsorge des Cyrus erhielten (Cyrop. IV, 3, 4 ff.; VI, 1, 26 ff.). Aus der letztgenannten Stelle geht auch hervor, daß Cyrus sein Heer mit zahlreichen und verbesserten Kriegswagen ausrüstete. Zu welcher Bedeutung sich die persische Reiterei durch Cyrus in kurzem erhob, sieht man daraus, daß Cyrus mit 40,000 persischen Reitern gegen Babylon heranrücken konnte (Cyrop. VII, 4, 16). Auch der Gebrauch von Eseln und Kameelen und zwar nicht blos zum Transport, sondern auch im Kampfe wird konstatirt. Was die Esel betrifft, so erzählt Strabo (XV, 2, 14) von den Karamaniern, einer den Persern nach Osten hin unmittelbar benachbarten und von ihnen unterworfenen Nation, daß sie „χρῶνται ὄνοις οἱ πολλοὶ καὶ πρὸς πόλεμον σπάνει τῶν ἵππων“. Und Herodot berichtet, daß die Scythen im Kampfe gegen die Perser unter Darius Hystaspis keine schlimmeren Gegner fanden als die Esel, vor deren ungewohntem Anblick und Geschrei ihre Pferde scheu wurden (IV, 129). Daß Cyrus selbst der Kameele zum Kampfe sich bedient habe, berichtet Xenophon ausdrücklich: Cyrop. VI, 1, 30; VII, 1, 22. 27. — Der Wächter sieht also einen Heereszug. Daß er Fußvolk gesehen habe, sagt der Prophet nicht. Aber offenbar wird eben auch nur das Eigenthümliche und Charakteristische hervorgehoben. Und in der That wird damals kaum ein anderes Heer zu finden gewesen sein, das die gleiche Mannichfaltigkeit von Kriegsthieren dargeboten hätte wie das persische mit seiner bunten Mischung von Völkerschaften. Der Wächter sah aber nicht blos, er hörte auch, oder vielmehr er versuchte zu hören, denn in der That hörte er anfänglich nichts. Daß קָשַׁב Hiph. nicht das aufmerksame Beobachten überhaupt bezeichnet, so daß also 'וְהִקְשִׁיב ר nur aussagte, wie der Wächter sah, ergibt sich aus der Grundbedeutung von קָשַׁב. Denn dies Wort bezeichnet überall nur die Thätigkeit des Ohres. Wahrscheinlich verwandt mit קָשָׁה (vgl. Delitzsch zu u. St. und Böttcher Neue krit. Aehrenl. Nro. 687 zu Jes. 10, 30) bezeichnet Kal das Steifwerden des Ohres (Kap. 32, 3, die einzige Stelle, wo Kal vorkommt); dann im Hiphil theils mit אֹזֶן (Ps. 10, 17; Sprüche 2, 2), theils ohne dasselbe das Steifmachen, Aufrichten des Ohres zum Behuf des aufmerksamen Hörens. קֶשֶׁב ist nicht der Akkusativ der Modalität, so daß hier das Nomen für den infin. absolutus stände und die Bedeutung wäre „et attendit attentione magna“, wie Kap. 22, 17. 18; 24, 19. 22 u. a. Stt. vgl. m. Gr. §. 93, d, Anm., — sondern קֶשֶׁב ist der reine Objektsakkusativ „et attendit attentionem magnam“, wie man sagt חָלַם חֲלוֹם (5 Mos. 13, 2), קָצַף קֶצֶף (Sach. 1, 15), פָּחַד פַּחַד (Ps. 14, 5) u. a. vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1. Auch רַב (hier neutral und substantivisch zu nehmen vgl. Ps. 18, 15; 1 Sam. 14, 6 u. ö.) spricht hiefür. Denn vor dem Infin. absol. könnte es nicht stehen. — Der seltsame, lange Heereszug ist verschwunden. Der Wächter sieht und hört lange nichts. Dies befremdet ihn. Er wird ungeduldig. Er weiß ja nicht, daß sich mittlerweile ein ungeheures Werk vollzieht, das Zeit braucht: die Einnahme Babylons. In seiner Ungeduld, die aber seinem Diensteifer keinen Eintrag thut, ruft er nun mit Löwenstimme (eigentlich als ein Löwe, vgl. Ps. 22, 14; Jes. 66, 3 u. ö. M. Gr. §. 72, 4; Offenb. 10, 3): Ich stehe Tag und Nacht vergeblich auf der Warte. Man sieht daraus, daß jener Heereszug V. 7 eine vorübergehende Erscheinung und daß seit deren Verschwinden eine Pause eingetreten war, die der Wächter sich nicht erklären konnte. Er richtete diesen Zuruf an אֲדֹנָי, also an Jehova. Damit fällt der Prophet aus der Fiktion und gibt deutlich zu verstehen, daß er selbst der Wächter sei. אֲדֹנִי (Hitzig, Meier) paßt freilich besser in den Zusammenhang, muß aber als Korrektur umsomehr verworfen werden, als jenes Aus-der-Rolle-Fallen dem Propheten selbst gar leicht widerfahren konnte. Kaum hat der Wächter jene grollenden Worte ausgesprochen, so geschieht, worauf er so lange gewartet. Er sieht wieder etwas, das Aufschluß gibt: ein kleiner Zug von Männern, die paarweise reiten, kommt von Babel her. Das וְהִנֵּה־זֶה ist als mit Emphase gesprochen zu denken. Denn es steht in einem gewissen Gegensatze zum Vorhergehenden: bisher habe ich nichts wahrgenommen, aber nun u. s. w. Man wird deshalb „aber siehe da ꝛc.“ übersetzen müssen. Wer ist Subjekt von וַיַּעַן V. 9? Offenbar der Wächter. Man könnte an den Zug von Reitern denken, die von Babel herkamen. Dies wäre an sich wohl möglich. Aber es müßte diese Subjektsveränderung doch irgendwie indicirt sein. Der Mangel jedes dahin zielenden Merkmals spricht dafür, daß wir dasselbe Subjekt anzunehmen haben, welches die ganze vorhergehende Reihe von Sätzen beherrscht hatte. Der Wächter hat es erkundet oder aus untrüglichen Zeichen erkannt: Babel ist gefallen! Ein großes Wort! Daher die Wiederholung von נפלה. Jer. 51, 8 citirt unsere Stelle. Ebenso Johannes in Offenbarung 18, 2. Auch Jeremia hebt den Fall Babels als eine Niederlage seiner Götzen mit Nachdruck hervor (Kap. 50, 2. 38; 51, 44. 47. 52). Subjekt von שִׁבַּר kann Jehova, kann aber auch der sein, welcher Jehova's Werkzeug für diese Arbeit gewesen ist, der Eroberer Babels: Cyrus. Dieser „Er“, welcher später klar und deutlich, selbst mit seinem Namen, in das Gesichtsfeld des Propheten tritt, erscheint hier noch gleichsam verhüllt. שבר לארץ ist prägnante Konstruktion. Vgl. Kap. 8, 11; 13, 8; 14, 9. 10; 20, 2. M. Gr. §. 112, 7. Drechsler bemerkt nicht mit Unrecht, daß Jesaja hier vielleicht „den bekannten bilderstürmerischen Eifer der Perser“ im Auge habe.

7. **O mein Zerdroschenes — verkündigt.** V. 10. Diese Worte geben den eigentlichen nächsten Zweck der Weißagung zu erkennen. Juda soll getröstet werden durch die Vorausverkündigung des Falles der babylonischen Zwingburg. Als zwecklos erscheinen die Worte, wenn man das Vorhergehende

als vaticinium post eventum faßt. Allerdings ist V. 10 wie eine summarische Inhaltsangabe von Kapp. 40—66. Es liegt darin beides: eine Andeutung des babylon. Exils und der Erlösung daraus. מְדֻשָׁה (wofür andere Ausgaben מְדוּשָׁה lesen) ist ἅπ. λεγ. Es bedeutet das Zerdroschene. So wird Israel genannt als Gegenstand des göttlichen Gerichtes, welches durch das Exil an ihm vollzogen wurde. Denn דּוּשׁ steht häufig in dem Sinne des Reinigens und Sichtens durch göttliche Gerichte: Kap. 25, 10; 28, 27 f.; 41, 15; Micha 4, 13; Hab. 3, 12. Der Ausdruck בֶּן־גֹּרֶן erinnert an Ausdrücke wie בֶּן־יִצְהָר, בֶּן־הַכּוֹת. Ein Tennenkind ist einer, der auf der Tenne liegt und zerdroschen wird und zwar nicht etwa blos momentan und zufällig, sondern lange fort, gleichsam habituell. Denn er gehört der Tenne an wie ein Kind der Mutter. Insofern ist also בן־גרן noch stärker als מדשה. Israel wird so genannt, weil im Exil die Dreschtenne ihm zur Heimat, zum Mutterlande geworden ist. Der Prophet spricht dies, aber im Namen und wie aus der Seele Gottes. Sonst würde die zweite Vershälfte einen unerträglichen Sprung enthalten. Dies zerdroschene Volk, dem der Dreschboden zum Heimatsboden geworden ist, ist eben doch des Propheten geliebtes Volk. Mit Schmerz verkündet er ihm, daß es in Babel muß zerdroschen werden, mit Freuden, daß es von der Tenne wird erlöst werden. Beides ist gewiß. Israel darf und soll es glauben. Es ist zwar unbegreiflich, daß der Prophet solches verkündigen kann. Er versteht auch den Zusammenhang selbst nicht. Deshalb eben sagt er mit Nachdruck: nicht **ich** habe solches ausgedacht, sondern von Jehova hab' ich's vernommen und deshalb verkündige ich es euch als gewisse Wahrheit.

B. Wider Edom. Kap. 21, 11 und 12.

Daß unter Duma Edom zu verstehen sei, wird von fast allen neueren Exegeten zugegeben. Es spricht dafür Folgendes: 1) Alle anderen Lokalitäten, welche wirklich Duma heißen, liegen zu fern oder zu nahe und bieten keinerlei Handhabe für die Annahme, daß Jesaja sie zu Gegenständen eines Massa gemacht habe. Denn was soll ein solches Massa gegen die einzelne, auf dem Gebirge Juda gelegene Stadt Duma (Jos. 15, 52), oder gegen jenes ismaelitische Duma, welches 1 Mos. 15, 4; 1 Chron. 1, 30 erwähnt wird, oder gegen die drei noch ferner liegenden, unbedeutenden und im A. T. gar nicht genannten Duma, welche nach arabischen Geographen in Irak, Mesopotamien und Syrien liegen (vgl. Gesenius, Delitzsch und Knobel zu u. St.)? Am ersten noch könnte man an jenes ismaelitische Duma (1 Mos. 15, 14) denken. Aber wie weit hergeholt ist die Annahme, daß die nach 1 Chron. 4, 43 f. nach Edom ausgewanderten Simeoniten gerade in Duma sich niedergelassen hätten? Und steht unser Massa nicht mitten unter solchen, die wider heidnische Völker gerichtet sind? 2) Der Prophet sagt ja ausdrücklich, daß der Ruf von Seir aus an ihn ergangen sei. Würde er aber auf dem Gebirge Seir wohnende Israeliten so gehöhnt haben wie er V. 12 thut? 3) Haben alle 4 Weißagungen in den Kapp. 21 und 22, wie schon oben bemerkt, symbolisch gemodelte Ueberschriften. Es entspricht also ganz der in diesen Kapiteln beobachteten Weise, die Ueberschriften zu gestalten, wenn wir annehmen, daß דּוּמָה absichtlich aus אֱדוֹם geformt sei. Konsul Wetzstein behauptet zwar in seinem Exkurs über Jes. 21 in Delitzsch's Kommentar, S. 692, das Wortspiel Duma für Edom **müsse** mißverstanden werden. Aber dem ist durchaus nicht also. Denn jedem Leser ist ja durch die Beschaffenheit der übrigen Aufschriften ein deutlicher Wink gegeben, wie er auch diese zu verstehen habe. Und dann das unmittelbar folgende מִשֵּׂעִיר! — Daß die Weißagung Jesaja zum Verfasser habe, wird von einigen rationalistischen Auslegern (Paulus, Baur, Eichhorn, Rosenmüller) bestritten, aber selbst von Gesenius, Hitzig, Hendewerk, Ewald, Knobel behauptet. In der That trägt sie ja auch den jesajanischen Charakter so deutlich ausgeprägt, daß nur die äußerste Willkür dies verkennen kann. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so läßt sich darüber schwer etwas sagen. Wollte man mit Knobel darauf fußen, daß die Frage der Idumäer an den Propheten ein „näheres Verhältniß" derselben zu den Judäern voraussetze, daß aber ein solches nur während der unter Ussia und Jotam bis 743 bestehenden Oberhoheit Juda's über Edom stattgefunden habe, so käme man zu dem Schlusse, daß die Weißagung vor 743 verfaßt sei. Aber die Nacht, von welcher hier die Rede ist, kann nach der Gesammtlage der damaligen Zeitverhältnisse und nach der Analogie aller Weißagungen Jesaja's unmöglich etwas anderes sein als das von der assyrischen Weltherrschaft drohende Verderben. Wenn nun die Edomiter dargestellt werden als fragend, ob dieses Verderbens nicht bald ein Ende sein werde, so müssen sie doch etwas davon empfunden haben. Unter Ussia und Jotam aber haben sie noch nichts von assyrischer Gewaltherrschaft verspürt. Die Zeit, wo die Assyrer „die Freiheit aller Landvölker bis nach Egypten hin bedrohten" (Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 670, vgl. Hitzig Gesch. d. V. Isr., S. 221), war vielmehr die Zeit nach der Einnahme Samaria's, als der assyrische König gegen Egypten operirte und jedenfalls darauf Bedacht nehmen mußte, seine linke Flanke und seine Rückzugslinie gegen die kriegerischen Völker sicher zu stellen, welche die Landstriche zwischen Palästina und Egypten inne hatten. Es war dies (vgl. die Bem. zu Kap. 20, 1) die Zeit Hiskia's, näher die Zeit zwischen der Einnahme Samaria's und der verunglückten Bedrohung Jerusalems durch das Heer Sanheribs (Jes. 36 u. 37).

Damals sind die Assyrer mehrmals in den Süden Palästina's vorgedrungen. Damals also, wenn irgend wann, war die Zeit, wo eine Anfrage des in unserer Weißagung vorliegenden Inhalts aus Edom an den Propheten Jehova's in Jerusalem ergehen konnte.

Kap. 21, 11 und 12.

11 Gerichtsspruch über Duma. Zu mir ruft's aus Seir: »Wächter wie viel der Nacht?
12 Wächter wie viel der Nacht?« *Sprach der Wächter: »Morgen ist da und auch Nacht. Fraget
nur, wenn Fragen frommet; kehret wieder, kommet«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet hört aus Seir einen Ruf erschallen, der an ihn als Wächter die Frage richtet: Wie viel der Nacht ist vergangen? Wie weit sind wir in der Nacht gen Tagesanbruch vorgerückt? Darauf antwortet der Wächter: Es kommt Morgen und auch Nacht d. i. zuerst ein Strahl des Morgenlichts, dann aber gleich wieder finstere Nacht. Und wenn es dann wieder Nacht geworden sein wird, dann könnt ihr, wenn's euch gefällt, wieder fragen. Quaerere licet. Ob ihr günstige Antwort erhalten werdet, ist eine andere Frage (V. 11 u. 12).

2. מַשָּׂא דּוּמָה. Das Nom. appellativum דּוּמָה findet sich nur an zwei Stellen des A. T.: Ps. 94, 17 (wäre nicht Jehova Hülfe mir, so wohnte meine Seele in der Stille). Ps. 115, 17 (nicht die Todten preisen Jah, und nicht alle, die hinabfahren in die Stille). Man sieht, daß das Wort hier im Sinne jener Welt des Todes, wo ewige Stille herrscht, genommen ist. An u. St. ist offenbar eine ähnliche Bedeutung des Wortes beabsichtigt. Zwar hat דּוּמָה mit אֱדוֹם etymologisch nichts zu schaffen. Denn letzteres wird bekanntlich von der Wurzel אדם im Sinne des rubrum, rufum esse nach 1 Mos. 25, 25. 30 abgeleitet. Aber wie der Prophet V. 1 Babel unter dem Namen מדבר־ים, Jerusalem Kap. 22, 1 unter dem Namen גיא חזיון aufführt, wie er ferner V. 13 auch ערב doppelsinnig mit Anspielung auf die appellativische Grundbedeutung versteht, so nennt er hier אדום mit leichter Modifikation der Laute דומה, indem er hierdurch zu verstehen gibt, daß Edom Duma d. h. Stille zu werden, in die Stille des Nichtseins zu versinken bestimmt sei.

3. **Zu mir ruft's — kommt.** V. 11 u. 12. Seir ist der gebirgige Landstrich, welcher sich vom Süden des todten Meeres bis an den älanitischen Meerbusen erstreckt, und welcher die Wohnstätte Esau's (1 Mos. 32, 4; 33, 14. 16; 36, 8) und des von ihm abstammenden Volkes (daher בְּנֵי שֵׂעִיר 2 Chron. 25, 11. 14) wurde. Das Wort findet sich bei Jesaja nur hier, bei den Propheten überhaupt nur Ezech. 25, 8; 35, 2. 3. 7. 15. Jesaja sagt sonst immer Edom: Kap. 11, 14; 34, 5. 6; 63, 1. Daß Jesaja hier שׂעיר braucht, ist wohl natürlich. Denn wenn von Edom aus der Ruf bis nach Jerusalem erschallen soll, ist es doch wohl nöthig, daß man von der Höhe des Gebirges und nicht vom Thale aus rufe. Was die grammatische Konstruktion betrifft, so wird bekanntlich das Partizipium öfter ohne Subjektsbezeichnung geradezu für das verb. finitum gebraucht (2 Mos. 5, 16; 1 Mos. 24, 30; 32, 7; Jes. 2, 6 u. ö.). Hier nun steht קֹרֵא als das impersonelle oder unbestimmte Subjekt involvirend für קֹרֵא (Kap. 9, 5; Jer. 23, 6; 33, 16 u. ö. Vgl. m. Gr. §. 97, 1, a, Anm.). Aehnliche Fälle Kap. 30, 24; 33, 4. — Mit שֹׁמֵר wird der Prophet angeredet, weil er als ein solcher auf der Warte der Zeit stehend gedacht wird. Das Wort ist gleichbedeutend mit מְצַפֶּה V. 6 (vgl. Kap. 52, 8; 56, 10), und es ist diese Sinnverwandtschaft ohne Zweifel mit ein Grund für die Zusammenstellung der beiden Weißagungen wider Babel (V. 1—10) und Edom (V. 11 u. 12). מִן vor לַיְלָה ist partitiv: wie viel von der Nacht (der Trübsalsnacht vgl. Kap. 5, 30; 8, 20 ff.; 47, 5; Jer. 15, 9; Micha 3, 6 u. ö.) ist vergangen? Wie der Kranke, der schlaflos sich quält, so fragt auch der Unglückliche, ob das Ende der Nacht nicht bald da sei. Die Wiederholung der Frage deutet die Intensität des Wunsches an, daß die Nacht bald vergangen sein möge. Auf die Wahl der Form לֵיל mögen drei Momente bestimmend eingewirkt haben. Fürs erste wollte der Prophet wohl einfach abwechseln, nachdem er in der ersten Frage die Form לַיְלָה gebraucht hatte. Sodann ist es nicht unmöglich, daß er sich an לֵיל שִׁמֻּרִים erinnerte, wo von 2 Mos. 12, 42 die Rede ist. Der Sinn dieses Ausdruckes ist freilich zweifelhaft, aber שִׁמֻּרִים kann doch auch „Errettung, Bewahrung“ bedeuten. Da nun לֵיל im ganzen A. T. außer bei Jesaja (Kap. 15, 1; 16, 3; 30, 29 und u. St.) nur noch 2 Mos. 12, 42 vorkommt, so konnte dem Propheten der Gedanke kommen, daß Edom keinen שֹׁמֵר wie Israel und also auch kein לֵיל שִׁמֻּרִים habe, und er konnte daran durch das Wort לֵיל erinnern wollen. Endlich ist es nicht unmöglich, daß לֵיל auch die edomitische Form des Wortes ist, wie wir sie zu Kap. 15, 1 bereits als die moabitische kennen gelernt haben. Die Antwort auf die Frage ist eine dunkle, wohl absichtlich orakelhafte und zugleich ironische. „Gekommen ist Morgen und auch Nacht“ lautet der erste Theil der Antwort (V. 12 a). Was soll das heißen? Wie kann Morgen und Nacht zugleich kommen? Oder wie kann es noch Nacht sein, wenn der Morgen da ist? Vergleicht man die geschichtlichen Ereignisse, auf welche die prophetische Antwort hindeutet, so versteht man die

Worte, welche den ersten Hörern oder Lesern des Ausspruchs unverständlich sein mußten. Denn es ist ja in der That ein Strahl des Morgenlichtes damals sehr nahe gewesen. Die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem stand nahe bevor. Das war Morgendämmerung, Sonnenaufgang. Aber die Herrlichkeit dauerte nicht lange. Denn hinter der assyrischen Weltmacht taucht sofort die babylonische auf, und was erstere begonnen hat, vollendet diese (Jer. 25, 21; 27, 3; 49, 7 ff.). Ja noch öfter wiederholt sich dieser Wechsel: „auf die chaldäische Gerichtszeit folgt die persische, und auf die persische die griechische, und auf die griechische die römische; immer ein Morgenschimmer für Edom dazwischen (und welch einer in der Herodierzeit!), aber sofort wieder in neuer Umnachtung untergegangen, bis Edom ganz zu דּוּמָה geworden und aus der Völkergeschichte verschwunden ist“ (Delitzsch). אָתָא ist das aramäische Wort für בּוֹא, ist aber auch bei hebräischen Autoren nicht selten: 5 Mos. 33, 2. 21; Hiob 3, 24; 16, 22; 30, 14; 37, 22. Insbesondere braucht Jesaja selbst das Wort öfter: V. 14; Kap. 41, 5. 23. 25; 44, 7; 45, 11; 56, 9. 12 (an beiden letztgenannten Stellen auch die Imperativ-Form אֵתָיוּ). Aber die Form אתא (mit א als letztem Radikal) findet sich nur hier und 5 Mos. 33, 21. — Der zweite Theil der Antwort (V. 12 b) ist womöglich noch räthselhafter als der erste. Wir haben Wortsinn und Wortform zu unterscheiden. Was ersteren betrifft, so ist fürs erste zu beachten, daß בָּעָה in den hebräischen Stücken des A. T. außer hier noch dreimal vorkommt, nämlich Kap. 30, 13; 64, 1 in der Bedeutung tumescere, ebullire und Obadja 6 im Sinne von „erforschen, aufsuchen, studiose quaerere“. In dieser letzteren Bedeutung ist das Wort im Aramäischen gebräuchlich (Dan. 2, 13. 16. 23; 6, 5. 8 u. ö.). Indem nun der Prophet die Frager fortschickt mit keinem andern Troste, als mit dem, daß es ihnen freistehe wiederzukommen, beabsichtigt er offenbar, sie zu höhnen. Denn was soll damit geholfen sein, wenn sie wiederkommen dürfen? Das verstand sich ja doch wohl von selbst. Aber was werden sie hören, wenn sie wiederkommen? Was hat der Prophet ihnen als endliches Schicksal ihres Volkes anzukündigen? Darauf antwortet für den Kundigen das Wort דּוּמָה, aber in den Worten selbst liegt zunächst nur: fragt immerhin, ob ihr aber eine Antwort bekommen werdet und was für eine, ist ungewiß. Die jesajanische Weißagung trägt im allgemeinen eschatologischen Charakter. Sie dringt vor bis in die אחרית הימים. Edom wird ein solcher abschließender Blick in die Zukunft versagt. Es darf nur fragen und immer wieder fragen. Und dazu kommt nun noch die offenbar ebenfalls höhnende Form der Worte. Denn wie אתא und בעה mehr dem aramäischen als dem hebräischen Sprachgebrauch angehören, wie insbesondere בעה in der Bedeutung „studiose quaerere“ nur in Daniel und in der ebenfalls auf Edom bezüglichen Weißagung des Obadja vorkommt, so sind die Formen auf יוּ—ָ, welche Jesaja hier häuft und zu einem nicht eben wohlklingenden Reime gestaltet, höchst wahrscheinlich dem edomitischen Idiome sehr geläufig gewesen. Er spottet ihrer also mit edomitischen Lauten. אתיו nach שׁובו ist ein Pleonasmus, der offenbar dem Reime zu Liebe entstanden ist. — Liegt in V. 12 sowohl dem Sinne als der Form nach wirklich eine Ironie, so ist es wahrscheinlicher, daß an den Propheten wirklich eine Anfrage aus Edom ergangen sei, als daß er eine solche nur fingirt habe. Denn warum sollte er die Edomiter ob ihres Fragens gehöhnt haben, wenn sie ihn in der That doch nicht gefragt hatten? Das wäre ja ein ganz unmotivirter und ungerechter Spott gewesen. Es ist aber gar wohl wahrscheinlich, daß eine solche Frage an den Propheten erging. Die Edomiter sahen in Jehova den Nationalgott der Israeliten und gestanden ihm dieselbe Realität zu, die sie ihren Götzen zuschrieben. Jehova konnte von ihrem Standpunkte aus auch Propheten haben, durch die er seinen Willen und die Zukunft offenbarte, wie auch ihre Götzen in ihren Orakeln und Goëten solche Organe hatten. Solche Anerkennung göttlicher Kräfte in den Propheten Israels von Seite der Heiden findet sich ja öfter. So sendet der König von Syrien den Naëman nach Samaria, damit Elisa ihn heile (2 Kön. 5, 1 ff.). Von demselben Elisa glaubt der syrische König, daß er dem Könige Israels alle seine Pläne verrathe (2 Kön. 6, 12 ff.). Und Benhadad von Syrien schickt den Hasael dem Elisa entgegen, um zu fragen, ob er von seiner Krankheit genesen werde (2 Kön. 8, 7 ff.). So konnte auch der Ruf Jesaja's als eines großen Jehova-Propheten bis Edom gedrungen sein und die gemeinsame Noth kann, trotzdem daß kein Abhängigkeitsverhältniß mehr bestand, die Anfrage veranlaßt haben. Aber eben die nicht aus der rechten, gläubigen Gesinnung sondern aus wesentlich heidnischer Grundanschauung kommende Frage hat auch die ironisch abweisende Antwort des Propheten zur Folge. Sehr gezwungen ist die Deutung Wetzsteins in dem schon erwähnten Exkurs. Das Massa heißt nach ihm משׂא דומה und doch ist's ein משׂא שׂעיר! Weil Duma möglicherweise auch wie Edom den Babyloniern Hülfe gegen Cyrus geschickt hat, kommt eine Anfrage über den Stand der Sachen aus Edom! Müßte dann, wenn dem also wäre, nicht entweder das Massa משׂא אדום heißen, oder die Anfrage aus Duma kommen? מה מלילה soll heißen: ist das Unheil mit Babels Fall noch nicht zu Ende? während in den Worten keine Spur einer Andeutung liegt, daß irgend eine eingetretene Katastrophe auf das Vorbeisein der Nacht schließen lasse. Die Frage setzt vielmehr die noch ohne Spur des Endes sich ausdehnende Nacht voraus. Deshalb lautet die Frage: wie weit sind wir in der Nacht? Und nicht: ist das, was jetzt geschehen ist, das Ende der Nacht? אתא בקר וגו' soll heißen: „euer Glücksmorgen war die Dauer des Chaldäerreiches, eure Unglücksnacht hat mit seinem Untergange be-

gonnen“. Demnach würde אתא בקר gerade das Gegentheil von dem bedeuten, was es nach der lexikalischen Wortbedeutung allein heißen kann, nämlich nicht: „der Morgen ist herangekommen“, sondern „der Morgen ist vergangen“ (עָבַר בקר). Ich glaube, daß deshalb Wetzsteins Deutung, welche auch das zweite Massa auf den Fall Babels bezieht, unmöglich ist.

C. Wider Arabien. Kap. 21, 13—17.

13 Gerichtsspruch wider Arabien [am Abend]. Im Walde am Abend übernachten die Kara-
14 wanen der Dedanäer. *Entgegen den Durstigen tragen sie Wasser; die Einwohner des Landes
15 Tema mit seinem Brode begegnen sie dem Flüchtigen. *Denn vor Schwertern fliehen sie, vor
16 gezücktem Schwert und vor gespanntem Bogen und vor schwerer Kriegeslast. *Denn so sprach
der Herr zu mir: »In einem Jahre noch wie Jahre des Tagelöhners wird ein Ende haben die
17 Herrlichkeit Kedars. *Und der Rest der Bogenzahl der Heldensöhne Kedars wird gering
werden, denn Jehova, der Gott Israels, hat es geredet.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch die freien Hirten- und Kriegerstämme der arabischen Wüste müssen der alles erdrückenden Weltmacht unterliegen. Der Prophet führt uns dieses Schicksal jener Stämme in seiner Weise derart vor die Augen, daß er zunächst eine Wirkung jenes weltmächtlichen Druckes anschaulich schildert. Sonst durchzogen die Karawanen, welche den verschiedenen großen Handels-Emporien des Alterthums wie Tyrus, Sidon, Babylon zustrebten, ungehindert von großen, übermächtigen Feinden die Wüste. Jetzt auf einmal tritt ihnen eine Kriegsmacht entgegen, deren sie nicht mehr wie sonst der Angriffe einzelner räuberischer Beduinenstämme sich zu erwehren vermögen (vgl. Movers, Phön. II, S. 409). Sie werden zurückgetrieben, zersprengt. Ihre Flüchtigen suchen Schutz, wo sie ihn finden. Glücklich wenn sie weitab von der Straße in einer der Oasen oder auf einem Gebirgsabhange einen Wald erreichen, der sie den Blicken der Verfolger entzieht und in dem sie Schatten und Weide für ihr Vieh finden. Aus diesem Walde wagen sie sich nicht heraus. Damit also auch die Menschen Nahrung finden, müssen die Bewohner der benachbarten Ortschaften ihnen Brod und Wasser bringen (V. 13 und 14). Aus dieser einzelnen Wirkung kann man vermöge eines Schlusses a minori ad majus erkennen, daß es mit der Herrlichkeit der an Syrien und Babylonien angrenzenden Araber, als deren Repräsentanten die Kedaräer genannt werden, überhaupt zu Ende geht. In Jahresfrist, sagt der Prophet, wird ihre Macht auf ein Minimum reduzirt sein (V. 16 u. 17).

2. **Gerichtsspruch wider Arabien.** V. 13. בערב ist doppelsinnig. Arabien heißt עֲרַב; עֲרָב ist Pausalform, nur 2 Chron. 9, 14 steht עֲרָב auch außer der Pause. Das zweite בערב ist offenbar die Mutter des ersten. So ist מדבר ים V. 1 entstanden, so גיא חזיון Kap. 22, 1 vgl. V. 5. Wie wollte man sonst das Präfix בְּ erklären, welches sonst nie nach מַשָּׂא steht, auch Sach. 9, 1 nicht? Es ist freilich zweifelhaft, wie das zweite בערב ursprünglich vokalisirt war. Es passen dem Sinne nach die Bedeutungen „in Arabien“ und „am Abend“. Letzteres drücken die alten Uebersetzungen aus. Aber der Abend heißt nie עֲרַב. Aber er kann so heißen. Die Form wäre von עָרַב dunkel sein gebildet nach der Analogie von גְּבַר (einmal für גֶּבֶר Ps. 18, 26), שְׁכַב, שְׁפַל, סְבַךְ u. a. Olshausen §. 147, a. Der Prophet kann absichtlich dieser ungewöhnlichen Form statt des gewöhnlichen עֶרֶב sich bedient haben, um den Doppelsinn „Arabien“ und „Abend“ auszudrücken und hiebei mag er beabsichtigt haben, anzudeuten, daß Arabien kein Morgenland (קֶדֶם) mehr sei, sondern ein Abendland, ein Land der untergehenden Sonne. Wenn dann in der Ueberschrift der Pause wegen ganz normal בַּעֲרָב steht, so können Spätere in dem zweiten בערב das Patach der letzten Sylbe in Kamez geändert haben, um das Wort dem ersten בערב ganz konform zu machen.

3. **Im Walde — Kriegeslast.** V. 13—15. Daß יַעַר im Sinne des arabischen wa'r d. i. einer mit Trümmern vulkanischen Gesteins bedeckten Ebene zu nehmen sei, wie Wetzstein vermuthet, glaube ich nicht. Denn das hebräische יַעַר bedeutet nie etwas anderes als Wald. Es soll hier auch nur gesagt werden, daß die vom Wege abgetriebenen Karawanen in irgend einem Walde — und dergleichen gibt's ja dort theils in den Oasen, theils an den Abhängen der westlichen Gebirge — Schutz suchten. Der Wald verbirgt sie und gibt zugleich Obdach und Nahrung für die Thiere. Wenn sie in einem solchen Walde übernachten, so ist selbstverständlich der Abend da. Auch wäre die Bemerkung, daß es ein in Arabien gelegener Wald sei, doch zu überflüssig. Denn wenn der Vorfall in der Nähe von Tema sich ereignete, so ist ja genugsam angedeutet, daß die Lokalität eine arabische ist. Aber als doppelsinniges Wort ist der Ausdruck gewichtvoll genug. Dedan ist nach 1 Mos. 10, 7 (1 Chron. 1, 9) ein Abkömmling des Kusch; nach 1 Mos. 25, 3 (1 Chron. 1, 32) trägt auch ein Enkel der Ketura diesen Namen. Jer. 25, 23 wird Dedan mit Tema zusammengenannt; Kap. 49, 8 erscheinen sie als zu Edom gehörig. Ebenso Ezech 25, 13. Als Handelsvolk werden sie Ezech. 27, 15. 20

38, 13 bezeichnet. Wetzstein (bei Delitzsch a. a. O., S. 699) findet ihre Wohnsitze am rothen Meere „östlich vom Nil einschließlich der Wüste bis an den Bach Egyptens oder die Grenzen Edoms“. Er nennt sie „kuschitische Kabilen“. Wie dem sein möge, als ein Volk, welches den Karawanenhandel betrieb (רֹכְלִים), namentlich mit Tyrus, werden sie uns im A. T. deutlich genug bezeichnet. Hat nun eine solche Karawane in einem Walde einen Schlupfwinkel und Nahrung für das Vieh gefunden, so fehlt doch noch Wasser und Brod für die Menschen. Dem Gebote der Gastfreundschaft gehorchend bringen dies den Fliehenden mit Rücksicht auf ihre Lage die Bewohner von Tema hinaus in den Wald. Wetzstein (a. a. O., S. 693 u. 699 f.) gibt die Lage von Tema (Jer. 25, 23; Hiob 6, 19) nach genaueren persönlichen Erkundigungen so an, daß er sagt, Tema liege vierzig Stunden oder zwei Dromedar (Delul)-Märsche von Duma entfernt, im Nordost von Tebûk, einer Station der Pilgerstraße von Damask nach Mekka. Duma bezeichnet er als in der Oase el-Gôf vier Delul-Märsche südwestlich von Babylon gelegen. Er bestreitet ausdrücklich gegen Ritter, daß es ein doppeltes Tema gebe. Vgl. auch Knobel zu u. St. הֵתָיוּ kann Perfekt und Imperativ sein (vgl. Olsh. §. 256, b, S. 568). Da קִדְּמוּ entschieden Perfekt ist, wird man התיו wohl auch als solches nehmen müssen. Mit „seinem“ Brode treten sie dem Flüchtigen entgegen d. h. mit dem ihm nöthigen und nach dem Gesetze der Gastfreundschaft gebührenden Brode (vgl. Kap. 31, 9; Hiob 6, 13). קדמו mit בְּ (der Begleitung, m. Gr. §. 112, 5, a) findet sich noch 5 Mos. 23, 5; Micha 6, 6; Neh. 13, 2. Die Konstruktion ist gleich der von בוא mit בְּ: Kap. 24, 9; Jer. 11, 19; 31, 24; Ps. 66, 13; Richt. 15, 1. — Warum die Dedanäer fliehen mußten, erklärt V. 15; der Krieg ist ihnen in allen Gestalten und mit allen seinen Schrecknissen entgegengetreten. Der Plural חרבות findet sich bei Jesaja noch Kap. 2, 4. Auch der Ausdruck חרב נטושה findet sich nur hier. Es ist gladius ejectus, emissus, strictus. קֶשֶׁת דרוכה vgl. Kap. 5, 28; Jer. 46, 9; 50, 14. 29; 51, 3. — כֹּבֶד vgl. Kap. 30, 27; Nah. 3, 3.

4. **Denn so sprach — geredet.** V. 16 u. 17. Was V. 13—15 indirekt als Folgerung aus einer einzelnen Thatsache entnommen werden konnte, das wird jetzt direkt als allgemeine Aussage hingestellt: Kedars Macht und Herrlichkeit soll gebrochen werden. קֵדָר ist zunächst nach 1 Mos. 25, 13 ein Sohn Ismaels. Der Name steht aber hier, wie sehr häufig im spätern rabbinischen Sprachgebrauch (vgl. לְשׁוֹן קֵדָר), für die Araber resp. für die den Juden allein bekannten Bewohner West-Arabiens überhaupt. In einem Jahre genau gezählt (vgl. zu Kap. 16, 14) soll es ein Ende haben mit der Herrlichkeit Kedars. Da Jesaja unzweifelhaft diese Weißagung verfaßt hat, so kann die Erfüllung nur in die assyrische Zeit fallen. Wir wissen wohl im allgemeinen, daß die Assyrer auch die Araber sich unterworfen haben, denn Sanherib wird von Herodot (II, 141) βασιλεὺς Ἀραβίων τε καὶ Ἀσσυρίων genannt und zwar gerade bei Erwähnung seiner Expedition gegen Egypten. Dies ist nicht ohne Bedeutung. Denn wenn Herodot sagt, daß Sanherib als „König der Araber und Assyrer“ Egypten angegriffen habe, so deutet er hierdurch doch wohl an, daß er mit einem aus Arabern und Assyrern gemischten Heere gegen Egypten gezogen sei. Und dies paßt sehr gut zu dem, was wir zu V. 11 und 12 bemerkt haben, daß der Assyrer beim Zug nach Egypten auf Deckung seiner linken Flanke und seiner Rückzugslinie bedacht sein mußte. Dieser Zweck konnte nur erreicht werden durch Unschädlichmachung der Bewohner des steinigten und wüsten Arabiens. Es würde unsere Weißagung also vor den Zug Sanheribs gegen Egypten fallen, welcher nach den assyrischen Monumenten im Jahre 701 v. Chr. (vgl. Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T., S. 196) stattgefunden haben muß. Nach dem, was wir schon früher über die komplektirende Natur der Weißagung bemerkt haben, ist es durchaus nicht nöthig, daß die geweißagte Katastrophe als einmaliger später nicht wiederholter Schlag über die Araber gekommen sei. Sondern es genügte, um die Weißagung als erfüllt betrachten zu können, daß in der angegebenen Zeit eine Thatsache sich ereignete, welche das Geweißagte prinzipiell in sich trug, mithin dessen Verwirklichung garantirte. Freilich sind wir nicht im Stande, speziell ein solches Ereigniß direkt als geschehen nachzuweisen. — Im Bau der beiden Verse bringt der Prophet verschiedene Kunstmittel in Anwendung: 1) V. 16 die Alliteration in dreifacher Abstufung, indem zuerst drei mit א, dann drei mit שׁ, dann drei (resp. vier) mit einem K-Laut anfangende Worte folgen; 2) V. 17 die Häufung der einem Nomen im st. constr. untergeordneten Substantive. Es folgen fünf solche im st. constr. stehende Worte aufeinander (vgl. m. Gr. §. 63, 3). Die Kedarener werden hier als kriegerische und besonders durch die Führung des Bogens ausgezeichnete Nation bezeichnet. In letzterer Beziehung treten sie in die Fußtapfen ihres Ahnherrn, der auch als guter Schütze gerühmt wird (1 Mos. 21, 20). כי י׳ דבר, vgl. zu Kap. 1, 2. 20; 22, 25; 25, 8.

D. Wider den Uebermuth und Trotz Jerusalems und seiner Großen.

Kap. 22.

Dieses Kapitel unterbricht die Reihe der Weißagungen gegen fremde Völker. Es ist um seiner emblematischen Ueberschrift willen dem kleinen סֵפֶר, das durch solche Ueberschriften sich auszeichnet (Kap. 21 und 22), einverleibt und mit demselben hieher gestellt worden. Es zerfällt in zwei nahezu gleiche

Hälften. In beiden wird der Uebermuth gezüchtigt: in der ersten Hälfte der Uebermuth ganz Jerusalems mit der Unterscheidung jedoch, daß V. 1—7 der blinde Uebermuth des sicheren und leichtfertigen Jerusalems, V. 8—14 aber der unverbesserliche, bei aller Erkenntniß der Gefahr unbeugsame Trotz seine Strafe empfängt. In der zweiten Hälfte des Kapitels (V. 15—25) kündigt der Prophet dem Uebermuth Sebna's, des Haushofmeisters, seine Strafe an, welche dessen Amtsentsetzung und die Berufung eines würdigeren, aber freilich auch nicht gegen die Gefahr des Mißbrauchs seiner hohen Würde gesicherten Nachfolgers zur Folge haben wird. Was die Zeit der Abfassung der ersten Hälfte betrifft, so ist zu bemerken, daß dieselbe ein Ganzes bildet. Aber V. 8—14 stellt der Prophet dem Leichtsinn einer früheren Zeit den frevelhaften Trotz der Gegenwart gegenüber. Welches diese Gegenwart war, erkennt man unschwer aus V. 8—12. Es war die Zeit Hiskia's und zwar der Moment, wo die Assyrer die durch Hiskia's Vertheidigungsmaßregeln (2 Chron. 32, 2 ff. 30) keineswegs gegen alle Gefahr gesicherte Stadt unmittelbar bedrohten (Jes. 36 u. 37). Damals muß es in Jerusalem Leute gegeben haben, welche, im Gegensatz zu dem blinden, leichtsinnigen Uebermuth früherer Zeiten (V. 1—7) die Gefahr wohl erkannten, aber in frevelhaftem Trotze doch nicht den Herrn suchen, sondern nur ihre rohen, fleischlichen Lüste befriedigen wollten. Die zweite Hälfte des Kapitels fällt in dieselbe Zeit. Sie ist gerichtet gegen den stolzen Haushofmeister Sebna. Die diesem angekündigte göttliche Ungnade hatte zur Folge, daß er wirklich seines hohen Postens entsetzt und der von Jesaja bezeichnete Eljakim zu seinem Nachfolger ernannt wurde. Kap. 36 u. 37 finden wir schon Eljakim als Haushofmeister und Sebna nur noch als Schreiber. Der letztere hat offenbar Buße gethan und dem Urtheil Gottes sich unterworfen. Deshalb ist ihm die angedrohte Strafe gemildert worden. Aber weil wir Kap. 36 und 37 Eljakim schon als Haushofmeister treffen, so muß unsere Weißagung einer etwas früheren Zeit angehören.

1) Wider den blinden Uebermuth und sehenden Trotz Jerusalems.

Kap. 22, 1—14.

a. Die Strafe des blinden Uebermuths.

Kap. 22, 1—7.

1 Gerichtsspruch über das Schauthal. Was hast du doch, daß du gestiegen zusammt auf
2 die Dächer? *Getümmelsvolle, lärmende Stadt, fröhliche Burg! Deine Erschlagenen sind nicht
3 schwerterschlagene und nicht kriegestodte. *Alle deine Richter sind geflohen zumal, ohne Bogen
4 sind sie gefesselt; alle deine Ergriffenen sind gefesselt zuhauf, fernhin flohen sie. *Deshalb
sprach ich: Blicket weg von mir, laßt mich weinen bitterlich! Dringet nicht ein auf mich, mich
5 zu trösten über den Ruin der Tochter meines Volkes! *Denn einen Tag des Taumelns, des
Tummelns und Getümmels hat der Herr Jehova Zebaot im Schauthal, reißend Mauerrisse;
6 da schallt Geschrei zum Berge hin. *Hat doch Elam den Köcher genommen samt bemannten
7 Wagen, Reitern; und Kir hat den Schild entblößt. *Und es geschah: deine besten Thäler
wurden voll von Wagen und die Reiter nahmen Stand thorwärts.

Exegetische Erläuterungen.

1. In dieser ersten Hälfte der an das ganze Jerusalem gerichteten Rede wendet sich der Prophet gegen den Uebermuth, mit dem die Bewohner Jerusalems einst bei einer gewissen nicht näher bezeichneten Gelegenheit den Feind heranziehen sahen. Er fragt, was jenes Steigen auf die Dächer bedeuten sollte? Es geschah offenbar, obgleich es der Prophet nicht ausdrücklich sagt, um den heranziehenden Feind zu sehen (V. 1). Aber der Lärm, der gleichzeitig in den Straßen stattfand, und die allenthalben herrschende Fröhlichkeit beweist, daß man dem Feind nicht mit Besorgniß, sondern mit stolzem Uebermuthe entgegensah (V. 2). Mit diesem Uebermuth kontrastirt aber das Bild des Ausgangs, welches der Prophet sofort gegenüberstellt: er sieht nämlich Erschlagene und Gefangene aus allen Ständen, welche nicht im mannhaften Kampfe, sondern auf feiger Flucht in die Hände des Feindes gerathen sind (V. 3). Einen zweiten Kontrast zu jener übermüthigen Fröhlichkeit bildet der tiefe Schmerz, den der Prophet selber jetzt schon beim Blicke auf den Untergang der Tochter seines Volkes empfindet (V. 4). Denn der Herr selbst führt über Jerusalem den Tag der Vernichtung herbei (V. 5), indem er dazu ferne Völker, als deren Repräsentanten der Prophet nur Elam und Kir nennt, mit furchtbarem Kriegsapparat als seine Werkzeuge gebraucht (V. 6 und 7).

2. **Gerichtsspruch — flohen sie.** V. 1—3. Der Ausdruck גיא חזיון ist aus V. 5 entnommen. Dort werden wir Näheres über denselben beibringen. Daß die Ueberschrift den Ueberschriften Kap. 21, 1. 11. 13 gleichgebildet und daß die Weißagung deshalb hierhergestellt ist, leuchtet von selbst ein. — Ein feindliches Kriegsheer zieht gegen Jerusalem

heran. Man fürchtet sich aber in Jerusalem vor diesem Feinde nicht. Man steigt auf die Dächer, um die Feinde zu sehen. Dies ist an sich ganz natürlich. Aber doch fragt der Prophet mit einem gewissen Unwillen: was ist dir doch, daß du in deiner Gesammtheit auf die Dächer steigst? Die angeredete Person ist offenbar das personifizirte Jerusalem. Die Frage מה־לך (vgl. V. 16 und zu Kap. 3, 15) ist durch אֵפוֹא verstärkt (Kap. 19, 12). Es ist schon kein gutes Zeichen, daß ganz Jerusalem auf die Dächer steigt (כֻּלָּךְ für כֻּלֵּךְ vgl. Micha 2, 12; Olshausen §. 96, e; 131, c; 156. M. Gr. §. 44, 4, Anm.). Denn das sieht aus, als betrachtete man in Jerusalem die Ankunft des Feindes als ein dem ganzen Volk zur Lust gegebenes Schauspiel. Noch schlimmer ist, daß der gewohnte Lärm in den Straßen fortgeht und daß dieser Lärm ein fröhlicher ist. Darin offenbart sich der blinde Uebermuth. In תשאות מלאה (Apposition zu כלך) ist der Akkusativ des Nachdrucks wegen vorangestellt (Ew. §. 288, c; 309, a). Das Wort תשאות (verwandt und synonym mit שָׁאוֹן, שַׁאָה, מַשָּׁאָה) findet sich außer hier nur noch Hiob 36, 29; 39, 7. Die Form הוֹמִיָּה (vgl. Olsh. §. 177, 6) findet sich nur noch Sprüche 1, 21; 7, 11; 9, 13. עַלִּיזָה wird die Stadt genannt (vgl. Kap. 32, 13; Zeph. 2, 15) d. h. eine übermüthig fröhliche, denn diesen Nebenbegriff hat das Wort, wie aus Kap. 13, 3; Zeph. 3, 11 vgl. Jes. 23, 12; Ps. 94, 3; Jer. 50, 11; 51, 39; 2 Sam. 1, 20 hervorgeht. Das Adjektiv עַלִּיז findet sich überhaupt nur bei Jesaja (a. d. a. St. und Kap. 23, 7; 24, 8) und (als Citat) bei Zephanja (a. d. a. St.). Auf welches bestimmte Ereigniß der Prophet hier anspielt, ist ungewiß. 2 Kön. 16, 5; Jes. 7, 1 kann er nicht im Auge haben, denn die Stimmung war damals nach Kap. 7, 2 eine sehr muthlose. Dasselbe gilt in Bezug auf Kap. 36. — 2 Chron. 28, 20 ist zu unsicher (vgl. Ew. Gesch. d. Volks Isr. III, S. 667, Anm.). Es wird wohl irgend ein minder bedeutendes Ereigniß, etwa das Erscheinen einer Streifschaar, gewesen sein. Dazu würde die Entrüstung des Propheten wohl passen. Ihn verdroß der Uebermuth bei scheinbar kleiner Gefahr, da doch ein einziger Soldat eines weltmächtlichen Heeres vor den Mauern Jerusalems demselben die von der Weltmacht drohende Gefahr vor Augen stellen sollte. — Diese Gefahr sieht der Prophet im Geiste verwirklicht. Er sieht ein feindliches Heer vor den Mauern Jerusalems. Es ist natürlich ein anderes als das, dessen Erscheinen die Bewohner Jerusalems so wenig beunruhigt hatte. Da sieht es nun ganz anders aus. Der Uebermuth hat sich in sein Gegentheil in schmähliche Feigheit, die Sicherheit in die größte Bedrängniß verkehrt. Der Prophet sieht den Erdboden mit den Leichen der Israeliten bedeckt. Aber nicht im mannhaften Kampfe sind sie gefallen. Im Elend sind sie umgekommen, also eines unrühmlichen Todes sind sie gestorben. Und gerade die Oberen (קצינים vgl. Kap. 1, 10; 3, 6 f.), welche in dem V. 1 u. 2 gemeinten Momente ohne Zweifel mit dem Beispiel des stolzen Uebermuths vorangegangen waren, erweisen sich jetzt als die feigsten. Sie fliehen alle miteinander und werden ohne Bogen d. h. ohne daß von ihrer oder des Feindes Seite der Bogen gebraucht wurde (über מִן in der Bedeutung „ohne“ vgl. m. Gr. §. 112, 5, d und zu Kap. 14, 19) gefangen und gefesselt (אסר vincire, ligare bei Jes. nur noch Kap. 49, 9; 61, 1 in der Form אֲסוּרִים). Aber nicht die Vornehmen allein sind feige geworden. Ueberhaupt alle Juden, die in des Feindes Gewalt fielen (נמצאים vgl. Kap. 13, 15), sind auf der Flucht gefangen worden. מרחוק d. i. in die Ferne (vgl. zu Kap. 17, 13) suchten sie in ihrer Feigheit zu fliehen, denn nur in der größtmöglichen Entfernung von der bedrohten Heimat glaubten sie sich sicher. Man wird hier unwillkürlich an das erinnert, was 2 Kön. 25, 4 ff.; Jer. 39, 4 ff. vgl. Klagel. 4, 17—20 von der Flucht des Königs Zedekia und aller seiner Kriegsleute erzählt wird.

3. **Deshalb sprach ich — meines Volkes.** V. 4. Im Gegensatz zu jenem blinden Uebermuth (V. 2) empfindet der die zukünftige Wirklichkeit klar erkennende Prophet tiefen Kummer. Man begreift seinen Schmerz nicht. Man sucht ihn zu trösten. Er weist allen Trost zurück und bittet nur, daß man ihm gestatte, sich auszuweinen. אמרתי ist als Präteritum zu fassen, denn die Abfassung der Weißagung ist gleichzeitig mit den V. 8—14 geschilderten Zuständen, von welchen aus der Prophet auf die V. 1 f. geschilderten als auf frühere und gegensätzliche zurücksieht. שעו מני erinnert stark an Hiob 7, 19; 14, 6; Ps. 39, 14, an welchen Stellen aber der Herr gebeten wird, sein heiliges und darum auch richtendes Auge von den sündigen Menschen abzuwenden. אמרר בבכי eigentlich: möge ich Bitteres hervorbringen durch Weinen. Das Piel (bei Jes. nur hier, vgl. 1 Mos. 49, 23; 2 Mos. 1, 14) ist hier, wie öfter, gleich Hiphil im kausativen Sinne gebraucht (m. Gr. §. 18, 2; 69, 1, Anm. 2). Sach. 12, 10 steht in diesem Sinne wirklich das Hiphil הָמֵר. הָאִיץ (vgl. 1 Mos. 19, 15) insistere findet sich bei Jes. nur hier. Der Ausdruck בת עמי findet sich zuerst hier. Jesaja selbst braucht ihn später nicht mehr, wohl aber Jeremia häufig (Kap. 4, 11; 6, 14; 8, 11. 19. 21. 22. 23; 9, 6; 14, 17). Auch in den Klageliedern kommt der Ausdruck viermal vor (Kap. 2, 11; 3, 48; 4, 6. 16). Statt שֹׁד בת־עמי heißt es bei Jeremia (Kap. 6, 14; 8, 11. 21) und in den Klageliedern (Kap. 2, 11; 3, 48; 4, 10) שֶׁבֶר בת־עמי. Was den Sinn des Ausdrucks בת־עמי betrifft, so ist derselbe keinenfalls als Theil-Genitiv, sondern als genitivus appositionis oder richtiger als Identitäts-Genitiv zu fassen: die Tochter meines Volkes ist eine Tochter d. i. ein Weib, welches mein Volk insofern ist als es dasselbe repräsentirt oder in Form der Personifikation darstellt. Der Ausdruck entspricht wie der verwandte „Tochter Zion“ u. s. w. unseren Ausdrücken Germania, Borussia, Bavaria 2c. Denn auch diese Ausdrücke bezeichnen die

personifizirte und zwar als Weib dargestellte Einheit eines Volkes. Man beachte übrigens wohl, wie der Prophet hier die Strafe des blinden Uebermuths mit Worten schildert, welche später der Klage über Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer zum Vorbild gedient haben (Klagel. 2, 11; 3, 48).

4. **Denn einen Tag — thorwärts.** V. 5—7. Das Verhalten des Propheten ist bedingt durch das Verhalten seines Herrn. Da nun der letztere einen Tag der Vernichtung über Jerusalem beschlossen hat, so ist des Propheten Schmerz wohl motivirt. In welchem Lichte muß jener Uebermuth ihm erscheinen, der da weiß, was Jehova vorhat! Der Ausdruck „ein Tag ist dem Herrn“ ist jesajanisch. Er findet sich Kap. 2, 12 (34, 8). Welches der Sinn sei, ist aus Kap. 63, 4 erkennbar, wo es heißt יוֹם נָקָם בְּלִבִּי. In etwas modifizirter Weise brauchen den Ausdruck Jeremia (Kap. 46, 10) und Ezechiel (Kap. 30, 3). Dieser Tag wird aber sein ein Tag der מהומה (tumultus, perturbatio 5 Mos. 7, 23; 28, 20, bei Jes. nur hier), der מבוסה (conculcatio, nur noch Kap. 18, 2. 7) und der מבוכה (implicatio, Verwicklung, Verwirrung, nur noch Micha 7, 4). Man beachte die Gleichklänge, welche wir in der Uebersetzung möglichst wiederzugeben suchten. Der Schauplatz dieses Gerichtsaktes soll das גֵּיא חִזָּיוֹן sein. Daß damit Jerusalem gemeint ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang mit aller Bestimmtheit. Denn Knobels Ansicht, daß der Ausdruck nicht die Stadt selbst, sondern nur eines der sie umgebenden Thäler, etwa das „am Ophel sich herumziehende (Kap. 32, 13 f.)“ bezeichne, ist doch gar zu seltsam. Wie paßt denn, abgesehen von allem andern, V. 2 zu einem Gericht, das nur eines der Jerusalem umgebenden Thäler getroffen haben soll? Ich glaube, daß der Ausdruck גיא ח׳ sein Licht empfängt aus Joel 4, 12 ff. Der Ausdruck יום ר׳ findet sich bekanntlich zuerst bei Joel. Indem nun Jesaja hier von einem יום מהומה וגו׳, den Jehova habe, redet, wird er an die Stätte erinnert, welche nach Joel der Schauplatz des „Tages Jehova's“ sein soll. Diese Stätte ist das עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט, oder, wie es einige Verse weiter (Joel 4, 14) heißt, das עֵמֶק הֶחָרוּץ (כִּי קָרוֹב יוֹם ר׳ בְּעֵמֶק הֶחָרוּץ). Dieses כי קרוב יום ר׳ lautet aber nach jesajanischer Sprechweise, wie wir oben gezeigt haben, כִּי יוֹם לַאדֹנָי ר׳. Es wird also bei Joel die Gerichtsstätte mit symbolischen Namen bezeichnet. Joel redet vom Gerichte über die Heiden, welches Israel nicht trifft. Jesaja redet vom Gericht über Jerusalem allein. Deshalb nennt er die Stätte des Gerichts nicht עמק החרוץ, sondern erwählt dafür einen andren symbolischen Namen. Er nennt sie גיא חזיון. Daß er statt עמק das Wort גיא gebraucht, kann aus dem allgemeinen Bestreben, einen differenten Ausdruck zu wählen, es kann auch aus der Absicht, eine Alliteration zu bewirken zwischen גיא und חזיון, worauf auch Drechsler aufmerksam macht, erklärt werden. Daß aber überhaupt der Begriff „Thal“ gebraucht wird, ist ein Umstand, den man hier und Joel 4, 12. 14 viel zu sehr urgirt hat. עמק יהושפט ist nicht das später nach dieser Stelle so benannte Kidronthal, sondern es ist eine ideale Ebene, zu den Füßen des Berges Zion ausgebreitet, die nicht wegen ihrer Lage zwischen zwei Bergen (so heißt z. B. auch die Ebene Jisreel עֵמֶק Jos. 17, 16; Richt. 6, 33; Hos. 1, 5), sondern im Gegensatz zu der erhabenen Höhe, aus welcher Jehova herabsteigt, עֵמֶק heißt. Hat nun Jesaja a. u. St. גיא für עמק gesetzt aus den oben angedeuteten oder ähnlichen Gründen, so wird eben auch nicht ein wirkliches Thal gemeint sein, d. h. man wird weder an die Lage Jerusalems zwischen Bergen (Ps. 125, 2), noch an die tiefgelegene Thalgasse zu denken haben, in welcher Jesaja gewohnt haben soll. Sondern Jerusalem heißt גיא als irdisches Tiefland im Gegensatz zu dem himmlischen Hochland, aus welchem der Richter kommt. Uebrigens fehlt es nicht an Spuren, daß auch גיא in jenem weiteren Sinne von „planities, Ebene“ gebraucht wurde (vgl. גֵּיא מֶלַח 2 Sam. 8, 13; Ps. 60, 2. הַגַּיְא גיא ראֹשׁ הַפִּסְגָּה 4 Mos. 21, 20). Warum aber גיא חזיון? Mir scheint hier beachtet werden zu müssen, daß in den Versen 1—14 soviel vom Sehen die die Rede ist. Die Bewohner Jerusalems steigen auf die Dächer, um zu sehen (V. 1). Aber sie sehen doch nicht das Rechte. Da thut der Herr die Decke theilweise von ihren Augen und sie sehen nun ihr Zeughaus an (V. 8), sie sehen nach den Rissen ihrer Mauern (V. 9) und nach ihren Wasserleitungen, aber leider sehen sie den nicht, der das alles von fernher zubereitet und geleitet hat (V. 11). Der Prophet dagegen, dem der Herr das Auge ganz geöffnet hat, sieht das Richtige (V. 14). Sollte nun Jerusalem vielleicht deswegen das Thal des (prophetischen) Schauens (גיא חזיון) genannt werden, weil in ihm das wahre, gottgewirkte חָזוּת im Gegensatze zu dem mangelhaften und oft ganz verkehrten רָאוֹת, הַבִּיט seine Stätte hat? Der Prophet würde also sagen wollen: an dem Orte, wo das göttliche חִזָּיוֹן zwar seine Heimat hat, aber vor lauter menschlicher Falschseherei nicht beachtet wird, wird der Herr einkehren, um Gericht zu halten. — מקרקר braucht man weder als verb. denominativum, noch als substantivum (Entmauerung), noch als Apposition zu יום zu fassen. Es ist Part. Pilpel von קוּר fodere, effodere, wovon Kal Kap. 37, 25, und das Perf. Pilp. 4 Mos. 24, 17 vorkommt (Olsh. §. 253). Was die Konstruktion betrifft, so ist es Apposition zu לַאדֹנָי ר׳. Die Wiederholung der Präposition ist grammatisch durchaus nicht nöthig (vgl. m. Gr. §. 72, 5). קר, vgl. Kap. 25, 4; 59, 10. Man beachte die Schallnachahmung, welche wir in der Uebersetzung auszudrücken versucht haben. Uebrigens leuchtet ein, daß auch dieser Zug der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer genau entspricht (Jer. 39, 2). — שׁוֹעַ verwandt mit שֶׁוַע, שַׁוְעָה, שׁוּעַ ist clamor, vociferatio, insbesondere Hülfsgeschrei (Ps. 5, 3; 18, 7; 34, 16 u. ö.). Das Wort kommt nur hier vor. „Da schallt Geschrei

zum Berge". In den Zusammenhang scheint es mir besser zu passen, wenn man (mit Ewald, Drechsler) unter ההר nicht die benachbarten Bergwände, sondern den Berg versteht, auf dem der Herr wohnt, von wo aus er nach Joel 4, 16 f. brüllend sein Gericht verkündet, und zu welchem sich die Gebete der Flehenden wenden (Ps. 2, 6; 3, 5; 99, 9; 121, 1; Jes. 2, 3; 8, 18; 10, 12. 32; 11, 9 u. ö.). Die Verse 6 u. 7 verhalten sich zu V. 5 als nähere Bestimmung. Sie geben nämlich an, wie und durch welche Werkzeuge der Herr den V. 5 angekündigten Gerichtsakt vollzieht. Das allgemeine, an sich unbestimmte „und" vor Elam involvirt also in diesem Zusammenhange den Begriff „und zwar, nämlich". Vgl. Ew. §. 340, b; Ges. Thes. pag. 394, c. Elam (vgl. Kap. 11, 11; 21, 2) ist das persische Uvaja d. i. Susiana der Griechen (Schrader, Keilinschr. S. 31). Daß die Elamiter als Bogenschützen berühmt waren, erhellt aus Jer. 49, 30 (vgl. Herz. R.-Enc. III, S. 748). אשפה Köcher, bei Jesaja noch Kap. 49, 2. Das בְּ vor רֶכֶב ist das בְּ der Begleitung = mit (m. Gr. §. 112, 5, a). רכב אדם sind mit Menschen besetzte, bemannte Wagen im Gegensatz zu Lastwagen (עֲגָלוֹת). פרשים (vgl. zu Kap. 21, 7) steht ἀσυνδέτως, ist aber noch von בְּ abhängig. Der Sinn ist also: Elam hat den Köcher ergriffen in der Mitte von Wagen und Reitern d. h. es hat seine Bogenschützen samt Wagen und Reitern ins Feld gestellt. — Kir wird von Amos 9, 7 als der frühere Wohnsitz der Aramäer bezeichnet, und derselbe Prophet weißagt, daß die Syrer dahin zurückgeführt werden sollen (Kap. 1, 5), eine Weißagung, deren Erfüllung durch 2 Kön. 16, 9 bestätigt wird. Man nimmt seit J. D. Michaelis fast allgemein an (dagegen sind Knobel, Völkertafel, S. 151. Keil zu 2 Kön. 16, 9. Vaihinger in Herz. Real-Enc. XV, S. 394), daß dieses Kir die Gegend am Flusse Κῦρος sei, einem Nebenflusse des Araxes, der sich ins kaspische Meer ergießt (vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 638). Doch bemerkt Delitzsch mit Recht, daß der Fluß Κῦρος nicht mit ק, sondern mit כ geschrieben werde. In den assyrischen Inschriften ist der Name bis jetzt nicht gefunden worden. Daß der Prophet Elam und Kir als Repräsentanten des assyrischen Heeres genannt habe, ist wohl möglich. Nur muß man dies so verstehen, daß für den Propheten, der immer noch Assur im Vordergrunde seines Gesichtsfeldes sah, Assur die Weltmacht überhaupt bedeutete, weshalb er ja auch anderwärts Babel unter dem Namen Assur mit begreift (Kap. 7, 20; 8, 7). Daß er gerade Elam und Kir nennt, hat seinen Grund darin, daß dies ferne und unbekannte Völker waren. Denn bekanntlich verschärfen die Propheten häufig ihre Gerichtsverkündigungen durch die Drohung, daß ferne, gänzlich unbekannte, also auch gänzlich theilnahms- und rücksichtslose Völker Werkzeuge des Gerichts sein werden (vgl. 5 Mos. 28, 49; Jer. 5, 15; Jes. 33, 19). Das Entblößen des Schildes (vgl. Caes. bell. gall. II, 21) deutet auf Fußvolk, so daß also alle Arten von Streitern: Bogenschützen, Streitwagen, Reiter, Fußvolk in dem Heere vertreten sein werden. Der Aorist ויהי in V. 7 ist nicht im absoluten Sinne zu verstehen d. h. der Prophet geht nicht plötzlich von der Schilderung zukünftiger Dinge zur Darstellung vergangener über. Man hat ihn nur relativ zu fassen; er deutet nur einen Fortschritt innerhalb des Zukunftsbildes selbst an, welches der Prophet schaut. Der Prophet sieht nämlich die Wagen und Reiter (V. 6) nicht blos ruhig dastehen. Er sieht sie in Bewegung, er nimmt wahr, wie sie die Umgegend Jerusalems erfüllen. Diesen Vorgang, der aber selbst ein zukünftiger ist, beschreibt er als einen solchen, der vor seinen Augen sich vollzog. Vgl. m. Gr. §. 88, 5. מבחר עמקיך die „Auswahl deiner Thäler, deine besten, fruchtbarsten Thäler (vgl. m. Gr. §. 75, 5), vor allem wohl das Thal Rephaim (Kap. 17, 5), werden von den Wagen und Reitern angefüllt und zerstampft, so zahlreich sind sie. Aber dieselben drohen nicht etwa blos aus der Ferne. Sie rücken Jerusalem auf den Leib. Die Reiter haben unmittelbar vor dem Thore ihren Stand genommen (שִׁית ohne Objekt = aciem struere, Ps. 3, 7 vgl. Kap. 49, 15; man bemerke auch die Alliteration), um im gegebenen Momente anzusprengen.

b) Die Strafe des sehenden Trotzes.

Kap. 22, 8—14.

Und er nahm weg die Decke Juda's, und du schautest an jenem Tage nach dem Waffen- 8
vorrath des Waldhauses. *Und die Risse der Stadt Davids saht ihr, daß ihrer viele, und 9
ihr sammeltet die Wasser des unteren Teiches. *Und die Häuser Jerusalems zähltet ihr ab, 10
und ihr zerstörtet die Häuser, um die Mauer zu befestigen. *Und ihr machtet einen Sammel- 11
teich zwischen den zwei Mauern für die Wasser des alten Teichs. Aber ihr blicktet nicht auf
den, der es macht, und den, der es bildet von fernher, schautet ihr nicht an. *Und der Herr, 12
Jehova Zebaot, rief an jenem Tage zum Weinen und zur Klage und zum Kahlscheeren und
zum Säckegürten. *Aber siehe da — Freude und Jubel, Rinder würgen, Schafe schlachten, 13
Fleisch essen und Wein trinken. »Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir todt«. *Und 14
Jehova Zebaot offenbarte sich in meinen Ohren: »Diese Sünde soll euch nicht vergeben werden,
bis daß ihr todt seid, spricht der Herr Jehova Zebaot«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der leichtsinnige Uebermuth ist den Bewohnern Jerusalems später allerdings vergangen. Sie sehen sich bei späterer Veranlassung vermüßigt, ernstlich nach den Mitteln der Vertheidigung sich umzusehen. Sie nehmen zuerst den Waffenvorrath im Zeughause in Augenschein (V. 8). Sie untersuchen die Befestigungen und sammeln Wasser im untern Teich (V. 9). Sie reißen Häuser ein, um die Mauern auszubessern (V. 10), und legen noch ein neues Wasserbehältniß an. Aber auf den, der die Noth herbeigeführt hat und allein wieder wenden kann, wenden sie ihre Blicke nicht (V. 11). Und wenn derselbe nun bitteren Jammer über sie bringt (V. 12), so hat das lediglich die Wirkung, daß sie mit trotziger Verzweiflung dem gierigen Lebensgenusse sich hingeben, weil ja doch demnächst alles aus sei (V. 13). Aber diesen nicht mehr blinden sondern sehenden Trotz wird der Herr nicht verzeihen. Sie werden ihn mit dem Leben büßen müssen (V. 14).

2. **Und er nahm — schautet ihr nicht an.** V. 8 bis 11. Durch וַיְגַל, dessen Subjekt weit zurück in den Worten לאדני י׳ צ׳ (V. 5) liegt, wird der folgende Abschnitt an den vorhergehenden eng angeknüpft, obwohl ein ziemlicher zeitlicher Zwischenraum dazwischen liegen muß, da der Uebergang von jenem blinden Uebermuth zu dem sehenden Trotze, der hier geschildert wird, schwerlich ein ganz plötzlicher gewesen ist. Wäre diese enge grammatische Verbindung beider Abschnitte nicht, so möchte man sich sogar versucht fühlen, das erste Stück (V. 1—7) als ein selbständiges einer früheren Zeit zuzuweisen. Es wäre in der That nicht unmöglich, daß der Prophet diese frühere Weißagung mit einer späteren um ihres passenden Inhalts willen zu einem Ganzen verarbeitet hat. Aber das Nächstliegende ist doch, anzunehmen, daß das ganze Stück V. 1—14 aus e i n e m Gusse ist, und daß Jesaja in der ersten Hälfte (V. 1 bis 7) in einen früheren Zeitpunkt sich zurückversetzt, weil derselbe eine treffliche Folie abgab für das, was er (V. 8—14) in Bezug auf spätere Zustände zu sagen hatte. Diese späteren Zustände, welche ihn zu der gesammten vorliegenden Weißagung veranlaßt haben, schildert er hier als Basis für die Anklagen und Strafandrohungen, welche er V. 11 b und V. 13 f. ausspricht. Die Aoriste V. 8 ff. sind also durchaus nicht als praeterita prophetica, sondern im eigentlichen Sinne zu nehmen. Wir ersehen also aus V. 8 a, daß der Herr die jene Blindheit bewirkende Decke (מָסָךְ Decke, Vorhang, ein vorzugsweise pentateuchisches Wort) endlich von den Augen Juda's nahm (גלה nicht von dem Verborgenen sondern von dem Verbergenden wie öfter, vgl. Kap. 47, 2; Nah. 3, 5; Hiob 41, 5). Juda erkannte, daß es doch nothwendig sei, zu rüsten. Man geht also in das Zeughaus, das salomonische, aus Cedern gebaute בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן (1 Kön. 7, 2; 10, 17. 21), welches wahrscheinlich mit dem בֵּית כֵּלִים Kap. 39, 2 identisch ist, um zu sehen, wie es mit dem apparatus bellicus (נֶשֶׁק zunächst = tela) steht. Man untersucht die Befestigungen der Davidsstadt und findet, daß sie viele Risse haben. Daß unter der Stadt Davids das ganze Jerusalem zu verstehen sei, wie Arnold mit Hinweisung auf Kap. 29, 1 meint (Herz. Real-Enc. XVIII, S. 593), glaube ich nicht. עיר־דוד ist immer der südwestliche, hochgelegene Theil Jerusalems, und wenn hier nur dieser genannt wird, so darf man ja bei dem Propheten nicht eine geschichtlich vollständige Aufzählung erwarten. Es geht übrigens auch aus 2 Chron. 32, 5 hervor, daß Hiskia die eigentliche Davidsstadt (oder den Zion) vorzugsweise befestigte. Eine Hauptsache für die, welche eine belagerte Stadt vertheidigen, ist auch, daß sie sich selbst mit Wasser versorgen und dem Feind dasselbe entziehen. Das thuen denn auch die Bewohner Jerusalems. Sie sammeln, ziehen einwärts die Wasser des untern Teiches. Im Gihon-Thale, welches Jerusalem westlich begrenzt, befinden sich noch heute zwei uralte Teiche: der obere (jetzt Birket el-Mamilla) und der untere (jetzt Birket es-Sultân). Vgl. die Bemerkungen zu Kap. 7, 3. Der Bericht 2 Chron. 32, 3 f. und unsere Stelle ergänzen sich. Dort ist nur vom Verstopfen der Wasserbehälter die Rede. Hier wird die nothwendige andere Seite, das Hineinleiten des dem Feinde entzogenen Wassers in die Stadt hervorgehoben. קִבֵּץ kann deshalb hier nicht blos das Ansammeln im Teiche durch Hemmung des Abflusses bedeuten. Denn erstens würde ja das Wasser ohne Abfluß nach oben gestiegen sein und sich wohl auch bald dem Feinde bemerkbar gemacht haben. Zweitens brauchte man ja das Wasser in der Stadt. Ich nehme deshalb קִבֵּץ in dem Sinne, in welchem es Joel 2, 6; Nah. 2, 11 gebraucht wird, wo es heißt, daß die Angesichter קִבְּצוּ פָארוּר d. h. ihren Glanz einziehen. So soll auch an unserer Stelle gesagt werden, daß die Einwohner Jerusalems das Wasser in ihre Stadt hineinzogen. Wenn Delitzsch bemerkt, daß dies vielmehr durch אסף ausgedrückt sein müßte, so mache ich darauf aufmerksam, daß Joel denselben Gedanken, den er Kap. 2, 6 mit קבץ ausgedrückt hatte, Kap. 2, 10 und Kap. 4, 15 durch אסף ausdrückt, woraus hervorgeht, daß auch an u. St. קבץ in dem Sinne von אסף gebraucht sein kann. Es könnte auffallen, daß V. 10 die Aussagen in Betreff der Wasserbehälter unterbricht. Aber offenbar schreitet der Prophet vom Leichteren zum Schwereren fort. Das Abbrechen der Häuser zum Zweck der Mauernausbesserung war ein größeres Werk als das Ableiten des untern Teiches in schon vorhandene Brunnen oder Reservoirs der Stadt. Und das Anlegen eines neuen Teiches zwischen den Mauern zum Behuf der Ableitung des alten Teiches mochte wohl als das großartigste Werk von allen erscheinen. Die Meinung Drechslers, daß das Zählen der Häuser zum Behuf der Einquartierung geschehen sei, ist höchst sonderbar. Uebrigens bezeichnet סָפַר nicht blos Zählen, sondern

überhaupt die Thätigkeit des סִפֵּר in Bezug auf die Häuser, welche vor allem im Durchmustern und Aufzeichnen bestand, auf Grund dessen erst das Zählen geschehen konnte (vgl. Kap. 33, 18). Auch Jer. 33, 4 liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß man Häuser zum Zwecke der Ausbesserung der Fortifikationen abbrach. Piel בִּצֵּר findet sich außer hier nur noch Jer. 51, 53. — Die מִקְוָה (nur hier, sonst מִקְוֵה), welche nach V. 11 den Wassern des „alten Teiches“ bereitet wurde, ist höchst wahrscheinlich noch vorhanden in dem Birket el-Batrak (Patriarchenteich), welchen die Franken nach u. St. und 2 Kön. 20, 20; 2 Chron. 32, 30; Sirach 48, 19 Teich des Hiskia nennen. Derselbe liegt innerhalb (auch der jetzigen) Stadtmauer ostwärts vom Jaffa-Thor. Noch jetzt erhält er sein Wasser aus dem Mamilla-Teich durch einen Kanal, der „südlich vom Jaffa-Thore in die Stadt dringt“ (vgl. Arnold in Herz. R.-Enc. XVIII, S. 619 und insbesondere C. W. Wilson ordnance survey of Jerusalem 1865 und Warrens recovery of Jerusalem 1872). Weil diese מִקְוָה ein neuer Teich war, so erhält im Gegensatze hiezu der Teich, aus dem ihr Wasser kam, den Namen „alter Teich“. Der bisherige Name dieses letztgenannten Teiches, den auch Jesaja zweimal erwähnt Kap. 7, 3 und 36, 2, war בְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה. Was es mit der Doppelmauer, zwischen welcher die מקוה lag, für eine Bewandtniß habe, ist ungewiß. Der Ausdruck הַחֹמֹתַיִם kommt außer hier nur noch Jer. 39, 4 und in den Parallelstellen Kap. 52, 7; 2 Kön. 25, 4 vor. An diesen Stellen der Bücher Jeremia und Könige scheint eine Doppelmauer gemeint zu sein, welche am Ausgang des Tyropöon Zion und Ophel mit einander verband. Dies paßt nicht wohl zu der vorhin genannten Lage des Hiskia-Teiches. Ob nun an u. St. ein Mauerwinkel zwischen der Nordmauer des Zion und der nordostwärts sich um den Akra ziehenden Mauer (Delitzsch nach Robinson) oder eine zweite in der Nähe des Jaffa-Thores gelegene Doppelmauer gemeint sei, ist ungewiß. — An sich war diese Fürsorge gewiß nicht unrecht. Aber Unrecht thaten die, welche ihren Blick nur auf diese Maßnahmen menschlicher Klugheit richteten und den vertrauenden Blick auf den, welcher doch dies alles d. h. die ganze Situation gemacht und von weitem her angelegt hatte, unterließen. Die Feminin-suffixe in עֹשֶׂיהָ (über die Form vgl. Ew. §. 256, b. M. Gr. §. 46, II, ad 7, S. 102) und יֹצְרָהּ sind neutrisch zu fassen (m. Gr. §. 60, 6 b). יָצַר ist das Formen, Bilden in der Idee, wozu dann עָשָׂה als die Ausführung hinzutritt. Deshalb steht in analogen Stellen יצר vor עשה: Kap. 43, 7; 45, 18; 46, 11. — Doch Kap. 37, 26; Jer. 33, 2 ist die Ordnung wie an u. St. Man kann sagen, daß die Begriffsfolge das eine Mal analytisch, das andere Mal synthetisch gedacht ist.

3. **Und der Herr — Zebaot.** V. 12—14. Man kann fragen, wie denn der Herr die Bewohner Jerusalems damals zum Weinen, Klagen, Kahlscheeren (Kap. 3, 24), Säckegürten (Kap. 20, 2) rief. Der Ausdruck ist wohl hergenommen von jenen Ausrufungen, durch welche ein allgemeines Fasten, ein Buß- und Bettag verkündigt wurde (1 Kön. 21, 9. 12). Solche Verkündigungen gehen unmittelbar von der Obrigkeit aus, mittelbar aber vom Herrn, der die Umstände so fügt, daß jene nothwendig werden. So ist es auch jetzt der Herr, welcher alles so „macht und bildet“, daß Israel, wenn es aufmerken wollte, dadurch zur Buße gerufen würde. Es liegt sehr nahe, hier an Kap. 37, 1 ff. zu denken, wo erzählt wird, daß Hiskia infolge der Botschaft des Rabsake seine Kleider zerriß, einen Sack anzog und eine mit Säcken bekleidete Gesandtschaft an Jesaja schickte. Ich möchte sagen, daß, wie V. 8—11 an die von Hiskia getroffenen Vertheidigungsmaßregeln erinnert (2 Chron. 32, 2 ff.), so auch das V. 12 Gesagte an Jes. 37, 1 ff. Es war eben Hiskia besser als die Majorität seines Volkes. War doch Achas sein Vater und Manasse sein Sohn. Er bildete zwischen beiden nur eine kurze Episode, welche die Flut des Verderbens zwar momentan staute, aber dadurch unter Manasse ein nur um so heftigeres Ueberströmen bewirkte. Wir können deshalb wohl annehmen, daß es zur selben Zeit, wo Hiskia mit seinen nächsten Dienern Buße that, in Jerusalem sehr viele Leute gab, welche das thaten, was der Prophet V. 13 den Juden vorwirft. Man sah die Gefahr. Man war nicht mehr blind wie V. 1 ff. Aber man ließ sich durch die Erkenntniß der Gefahr nicht zum Ergreifen der rettenden Hand bewegen, die allein helfen konnte, sondern in trotziger Resignation wollte man diese Hülfe nicht. Man wollte zu Grunde gehen, aber vorher noch so recht con amore sein Leben genießen. Ueber die Infinitiv-Konstruktion V. 13 vgl. m. Gr. §. 92, 2, b Jes. 5, 5; 21, 5. — Die Worte אכול ושתו möchte ich mit Drechsler, Knobel u. a. lieber als Worte der Juden nehmen, als sie mit Delitzsch noch dem Propheten zuschreiben. Denn als Worte des Propheten sind sie überflüssig, während sie als Worte der Juden die Rede derselben abrunden. Dazu kommt, daß die Form שָׁתוֹ den Eindruck einer der Populärsprache entnommenen Abkürzung macht. Die abnorme Form שָׁתוֹת ist dem שָׁחֹט nachgebildet. Vgl. Hos. 10, 4; Olsh. §. 245, 1. Das Perf. ונגלה kann nicht aoristisch gefaßt werden. Es bezeichnet vielmehr, wie Drechsler richtig bemerkt, die Offenbarung als eine „weilende, im innern Ohr des Propheten fort und fort nachtönende“. כִּפֵּר (vgl. Kap. 6, 7; 27, 9) eigentlich „zudecken“. Je nachdem dies Zudecken geschieht, bezeichnet das Wort „vergeben“ oder „sühnen“. Hier bedeutet es, wie mir scheint, „vergeben“, denn die Art der Drohung schließt den Gedanken der Sühne aus. Eine Vergeltung nach dem Tode kennt die damalige alttestamentliche Erkenntniß noch nicht. Die Strafen erfolgen in diesem Leben. Hat der Mensch die Strafe für eine ihm unvergebene Schuld zu büßen,

so hat er diese Last zu tragen, bis sie ihn aufgerieben hat, bis er todt ist. עַד drückt also aus, daß sie bis zum Tode, durchs ganze Leben hindurch die Strafe für jene Sünde zu tragen haben werden. Nach dem Tode aber folgt nur der שְׁאוֹל, in welchem überhaupt kein Leben mehr ist.

2) Wider den Uebermuth des Haushofmeisters Sebna.

Kap. 22, 15—25.

15 So spricht der Herr, Jehova Zebaot: Geh', tritt hin zu diesem Geheimrath, zu Sebna,
16 dem Haushofmeister. *Was hast du hier und wen hast du hier, daß du dir hier aushauest eine
Gruft, als einer, der in der Höhe seine Gruft aushaut, der im Felsen sich eingräbt eine Woh-
17 nung? *Siehe, Jehova wird dich hinauswirbeln im Wirbel als ein Mann und wickeln, wickeln
18 wird er dich. *Rollen, rollen wird er dich als Rolle, wie einen Ball hinaus in ein weites und
breites Land. Daselbst wirst du sterben und daselbst werden deine Pracht-Wagen sein — die
19 Schmach des Hauses deines Herrn. *Und ich treibe dich weg von deinem Amte, und von deiner
20 Stelle wird man dich stoßen. *Und wird geschehen an jenem Tage: ich werde rufen meinem
21 Knechte, dem Eljakim, dem Sohne Hilkia's. *Und ich werde ihn bekleiden mit deinem Rocke,
und mit deinem Turban werd' ich ihn umbinden, und deine Gewalt werd' ich geben in seine
22 Hand, und er soll Vater sein den Einwohnern Jerusalems und dem Hause Juda's. *Und ich
lege den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter, daß er aufthue und niemand zu-
23 schließe, und zuschließe und niemand aufthue. *Und ich schlage ihn ein als Nagel an einem
24 sichern Orte, und er soll zum Stuhle der Ehren werden dem Hause seines Vaters. *Und sie
werden an ihn hängen alle Herrlichkeit des Hauses seines Vaters, die Sprößlinge und Neben-
sprossen, alles kleine Geschirr vom Geschirr der Becken an bis zu allem Geschirr der Krüge.
25 *An jenem Tage, spricht Jehova Zebaot, wird weichen der Nagel, der eingeschlagen ist am
sichern Ort und wird zerbrechen und fallen, und zerschmettern wird die Last, die an ihm hängt,
denn Jehova Zebaot hat es geredet.

Exegetische Erläuterungen.

1. An die Weißagung, welche den Uebermuth und Trotz der Bewohner Jerusalems züchtigt, schließt sich eine zweite an, welche blos den Uebermuth eines Mannes zum Gegenstande hat. Sebna, der Haushofmeister und erste Minister des Königs, war ein stolzer, hoffährtiger Mann. Er ging in seiner Anmaßung so weit, daß er sich an der Höhe (wahrscheinlich des Berges Zion) ein Felsengrab aushauen ließ. Er stand eben an seinem neuen, noch in der Arbeit begriffenen Grabe, als Jesaja auf Gottes Befehl zu ihm trat und ihn fragte, mit welchem Fug und Rechte er sich ein Felsengrab hier auf der Höhe aushauen lasse (V. 15 u. 16)? Jehova werde ihn hinwegschleudern wie einen Ball in ein weites, ebenes Land; dort werde er sterben und die Schmach des Hauses Davids werde dort sein Leichenprunk sein, vorher aber schon werde ihn der Herr wegstoßen von seinem Amte (V. 17—19). Dafür werde der Herr den Eljakim, Sohn des Hilkia, an seine Stelle als Haushofmeister berufen, der solle Jerusalem und Juda ein Vater sein und die Schlüsselgewalt des Reiches soll in seine Hände gelegt werden (V. 20—22). Derselbe werde dadurch auch seine Familie zu hohen Ehren bringen: wie man an einem Nagel alle möglichen Geräthe des Hauses aufhängt, so werde auch Eljakim alle möglichen Sprößlinge seines Hauses emporheben und tragen, aber das werde nicht ungestraft bleiben, denn der Nagel werde brechen und die daran aufgehängten Geräthe werden herabfallen und zerschmettern (V. 23—25).

2. **So spricht — Haushofmeister.** V. 15. לֶךְ־בֹּא vgl. Kap. 26, 20; Ezech. 3, 4. 11; 2 Kön. 5, 5. סֹכֵן kommt nur hier vor. Das Femininum סֹכֶנֶת wird als Prädikat jener Sunamitin Abisag beigelegt (1 Kön. 1, 2. 4). Es wird dort eine סֹכֶנֶת für den König gesucht und in der Person der Abisag auch gefunden. Daß in diesen Zusammenhang die Bedeutung „amica intima, familiarissima“ paßt, liegt auf der Hand. Sowohl die verwandte Wurzel שָׁכַן wohnen mit der Nebenbedeutung „beiwohnen“ (*σύγκοιτος*, vgl. Sprüche 8, 12; Ges. Thes. pag. 1408), als das arabische sakan Freund, und das Hiphil הִסְכִּין Freundschaft machen (Hiob 22,21), cognitum habere (Ps. 139, 3), consuevisse (4 Mos. 22, 30) sprechen für die Bedeutung amicus intimus. Daß dies im Orient ein Amtstitel war, ist bekannt (vgl. die Wörterbb. und Gesenius zu u. St.). Ich habe deshalb סֹכֵן mit „Geheimrath“ übersetzt. Wenn im A. T. an einigen Stellen von einem רֵעֶה oder רֵעַ הַמֶּלֶךְ die Rede ist (1 Kön. 4, 5; 1 Chron. 27, 33), so scheint dies zunächst ein, wenngleich in politischer Beziehung immerhin einflußreiches, Privatverhältniß zu bezeichnen. — Vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. III, S. 367 und 370. — Das beigefügte הַזֶּה involvirt ähnlich wie das lateinische iste einen verächtlichen Nebensinn. Der Wechsel von אֶל und עַל ohne merkbare Verschiedenheit des Sinnes, bei Jeremia sehr häufig (vgl. m. Bemm. zu Jer. 10, 1), findet sich auch bei Jesaja

nicht selten (vgl. zu Kap. 10, 3). Der Name שֶׁבְנָא (2 Kön. 18, 18. 26 שֶׁבְנָה geschrieben, vgl. ibid. V. 37 und 19, 2; Jes. 36, 3. 11. 22; 37, 2) wird im A. T. nur dieser einen Persönlichkeit beigelegt. Man hat daraus, daß seine Abstammung nicht angegeben wird (vgl. V. 20), schließen wollen, daß er ein homo novus, vielleicht nicht einmal Israelite gewesen sei. Beides, scheint mir, mit Unrecht. Denn daß Jesaja den Vater des Sebna nicht nennt, weil derselbe ein homo ignobilis oder ganz unbekannt war, ist so unwahrscheinlich, daß man im Gegentheil sagen muß: gerade, wenn der Vater des Sebna ein Mann von niederer oder nicht einmal israelitischer Herkunft oder auch ganz unbekannt gewesen wäre, so würde Jesaja diesen Umstand hervorgehoben haben, weil derselbe dazu dienen mußte, den Uebermuth des Sebna in um so helleres Licht zu setzen. Es ist deswegen wahrscheinlicher, daß Jesaja der ehrbaren Sitte des Orients zuwider den Namen des Vaters wegließ, weil er dem Sohne diese Höflichkeit nicht erzeigen wollte. Dadurch daß Sebna noch besonders als der עַל הַבַּיִת Gesetzte bezeichnet wird, wird angedeutet, daß סֹכֵן nur ein allgemeiner Titel war. Er gehörte im allgemeinen zu den amicis des Königs, insbesondere aber war er der Höchste unter diesen, nämlich major domus, Hausmaier. Er bekleidete das oberste Hof- und Staatsamt zu gleicher Zeit. Vgl. 1 Kön. 4, 6; 16, 9; 18, 3; 2 Kön. 10, 5. Aus 2 Kön. 15, 5 geht hervor, daß sogar der Sohn des Königs und nachherige Thronfolger dieses Amt bekleidete.

3. **Was hast du — wird man dich stoßen.** V. 16 bis 19. Die Frage מַה־לְּךָ וגו׳ hat offenbar den Sinn: was berechtigt dich, hier dein Grab zu machen? Während die Frage מִי לְךָ zu verstehen gibt, daß es Sebna nicht einmal gelingen werde, hier einen von den Seinigen zu bestatten. Das dreimal wiederholte פֹּה deutet an, daß die Stelle eine bevorzugte, nicht jedem offenstehende war. Die folgenden Worte חצבי מרום bis משכן לו machen den Eindruck eines Citates aus irgend einem uns unbekannten Gedichte. Denn 1) paßt die dritte Person nicht in den Zusammenhang unserer Stelle; 2) deuten der zweigliedrige Parallelismus und die Wortformen חצבי und חקקי auf poetischen Ursprung hin (vgl. Olsh. §. 123, d). מרום ist Akkus. des Ortes (m. Gr. §. 70, 2, c). Welche Höhe gemeint sei, geht wohl daraus hervor, daß nach vielen Stellen (1 Kön. 2, 10; 11, 43 u. a.; 2 Chron. 16, 14 u. a.) die Gräber der Könige in der Stadt Davids d. i. am Zion und zwar nach 2 Chron. 32, 33 (מַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי דָוִד) auf der Höhe des Zion waren. In dieser Gegend, wenn auch nicht in den eigentlichen Königsgräbern, wurden auch solche Könige begraben, die der vollen Ehre des königlichen Begräbnisses nicht würdig erschienen (2 Chron. 21, 20; 24, 25), während andrerseits von dem Hohenpriester Jojada erzählt wird, daß er um seiner hohen Verdienste willen in den Gräbern der Könige bestattet wurde (2 Chron. 24, 16). Vgl. Herz. R.-Enc. I, S. 773 ff. In der Nähe nun der königlichen Gräber, auf der Höhe des Zion, scheint auch Sebna sich ein Felsengrab angelegt zu haben. Was einem Manne wie Jojada freiwillig gewährt worden war, das maßt er sich an. Das zweite Glied חקקי ו׳ (incidere vgl. Kap. 10, 1; 30, 8; 49, 16) trägt offenbar den Charakter eines poetischen Parallelgliedes, denn es wiederholt den Gedanken des ersten Gliedes, wenngleich modifizirt (das Grab wird als Todtenwohnung bezeichnet), nicht einer logischen sondern nur einer rhetorischen Nothwendigkeit zu Liebe. — Vgl. Obadja 3; Hab. 2, 9. — Sebna glaubt sich und seinem Geschlecht eine feste Wohnung auch nach dem Tode für alle Zeiten sichern zu können. Der Prophet aber verkündigt ihm, daß der Herr ihn fortschleudern, fortwirbeln werde im Wirbel (sowohl Pilp. טלטל als Subst. טלטלה nur hier bei Jesaja) als ein Mann d. h. mit der Kraft eines starken Mannes. טלטלה als st. constr. zu nehmen, geht grammatisch nicht an. Denn in allen Fällen, wo diese Anomalie stattzufinden scheint, ist das zweite Wort Apposition, auch in den von Delitzsch angeführten Fällen (Sprüche 22, 21; Jer. 10, 10; vgl. m. Gr. §. 66). גבר als Vokativ zu nehmen (wie seit dem Syrer viele thun, zuletzt auch Cheyne, Diestel), ist noch härter als die appositionelle Beziehung auf יהוה. Denn wenn auch in dem Begriffe גבר eine passende Ironie läge, so ist doch ein so allein hingestelltes גבר als Anrede ohne Beispiel. Das Subst. טלטלה steht anstatt des sonst gebräuchlichen infin. absol. (vgl. m. Gr. §. 93, d, Anm.). Warum עָטָה nicht die Bedeutung „wickeln, einwickeln“ soll haben können, verstehe ich nicht. Denn wenn wir lesen von einem עֹטֶה מְעִיל (1 Sam. 28, 14), von einem עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה (Ps. 104, 2), von Leuten, die יַעֲטוּ חֶרְפָּה וּכְלִמָּה (Ps. 71, 13 vgl. Ps. 109, 19. 29; Jes. 59, 17; Jer. 43, 12), so bedeutet doch an allen diesen Stellen עָטָה induere und dieses induere kann ja auch (an mehreren dieser Stellen) nicht als ein bloßes Zudecken sondern als ein Sich-fest-einhüllen oder einwickeln verstanden werden. Man könnte nur sagen, עָטָה bedeute dann „sich einwickeln“ und stehe mit dem Akkusativ der Sache, die man anzieht oder in die man sich einwickelt, während an u. St. עטה mit dem Akkus. der Person verbunden ist. Aber bekanntlich sind die hebräischen Verbalstämme in Bezug auf transitiven und intransitiven Gebrauch keineswegs klar gesondert (vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1), und überdies braucht Jesaja hier lauter seltene Verbalformen. Es scheint mir, daß der Prophet durch עטה das Zusammenlegen der Hüllen über der Person des Sebna andeutet; צנף bezeichnet das Zusammenrollen zu einer Kugel, טלטל das Fortschleudern, so daß עטה und צנף zu טלטל in einem ähnlichen analytischen Verhältnisse stehen, wie wir oben ein solches zwischen עשירה und יצרה (V. 11) wahrgenommen haben. צָנַף ist umwickeln, obvolvere (das Zeitwort nur hier und 3 Mos. 16, 4). Daher kommt צְנֵפָה, ein Zusammengerolltes, Zusammengeballtes (ἅπ.

λεγ.), צָנִיף (Kap. 3, 23; 62, 3) und מִצְנֶפֶת tiara (2 Mos. 28, 4. 37. 39 u. ö.). Da das folgende אֶל von צנוף יצנפך abhängig gedacht werden muß, so werden wir uns in dem צנף d. i. rollen, zusammenrollen zugleich den Begriff des Fortrollens latent zu denken haben (constr. praegnans, vgl. m. Gr. §. 112, 7), und צְנֵפָה ist dann nicht der Akt des Rollens, sondern das Zusammengerollte, die Rolle. כַּדּוּר ist nicht דור mit dem Präfix, sondern כְּ gehört zum Stamme. Vgl. Kap. 29, 3 und כִּידוֹר Hiob 15, 24. Die Bedeutung ist pila, sphaera, globus, Ball. Der Konstruktion nach ist es als Apposition zu צְנֵפָה zu fassen. — Der Ausdruck רחבת ידים weithin ausgebreitet nach beiden Seiten findet sich außer hier noch 1 Mos. 34, 21; Richt. 18, 10; 1 Chron. 4, 40; Neh. 7, 4. Ueber den st. constr. vgl. m. Gr. §. 64, 5, a. Der Prophet meint offenbar Mesopotamien, das damals noch zum assyrischen Reiche gehörte. Mir scheint auch in diesem Ausdruck ein Gegensatz zu liegen. Wie das Fortgeschleudertwerden im Gegensatz steht zum ruhigen Daheimbleiben, das Sebna gehofft hatte, so kontrastirt auch das weite Land mit dem hochgelegenen Felsengrab über dem engern Thale. Dort, also an einem Orte, der das gerade Gegentheil ist von dem Orte, wo Sebna sein Grab bauen wollte, dort soll er sterben und dort soll er begraben werden. Aber auch die Begräbnißfeierlichkeiten werden seltsam kontrastiren mit denen, welche Sebna gehofft hatte. Fast alle Ausleger fassen קלון ב׳ א׳ als Vokativ. Aber dann wird der Satz ושמה מרכבות כ׳ prädikatlos, oder man muß ein nichtssagendes (erunt, venient), oder willkürliches (peribunt) Prädikat ergänzen. Schon die Vulgata und Peschito haben die Worte ושמה bis אדניך als Subjekt und Prädikat zusammengenommen. Nur, wenn dieselben übersetzen „et ibi erit currus gloriae tuae ignominia domus domini tui“, darf man nicht glauben, daß sie currus für das Subjekt halten, denn das gibt allerdings keinen vernünftigen Sinn. Sondern ignominia etc. (קְלוֹן ב׳ א׳) ist Subjekt. Wir haben allerdings, so viel mir bekannt, keine ausdrücklichen Angaben über den Gebrauch von Wagen bei den Leichenbegängnissen der Hebräer. Nur 2 Kön. 23, 30 lesen wir, daß die Leiche des Königs Josia auf dem Wagen (vgl. 2 Chron. 35, 24) von Megiddo nach Jerusalem gebracht wurde. Aber die Sache ist an sich wahrscheinlich und an u. St. würde sich die Erwähnung der Wagen trefflich erklären, wenn man annehmen dürfte, daß Jesaja an das prunkvolle Leichenbegängniß mit Wagen gedacht habe, das Sebna hoffen mochte. Unter dieser Voraussetzung übersetze ich: „und daselbst werden deine Prachtwagen sein — die Schmach des Hauses deines Herrn“. D. h. die Schmach, welche das Haus deines Königs und zwar zum größern Theil durch deine Schuld erleiden wird, diese Schmach wird dort dein Leichen-Kondukt sein, sie wird dir anstatt der Wagen dienen, mit denen man dich als den אֲשֶׁר עַל הַבָּיִת hier begraben hätte, sie wird dir das Leichenbegängniß ausrichten und dich zu Grabe begleiten. Daß in dem Ausdruck קְלוֹן בֵּית א׳ eine Anspielung auf בית המלך liegt, worüber Sebna gesetzt ist, leuchtet von selbst ein. Das Wort קָלוֹן findet sich bei Jesaja nur hier. Es ist kein ὕστερον πρότερον, wenn der Prophet die Absetzung des Sebna von seinem Amte ankündigt. Denn in der That ist diese Absetzung nur die Folge von dem Urtheil, welches über Sebna aus Anlaß seines hoffährtigen Gruftbaues ergehen mußte. Wie kann ein Mann, dem solches Strafurtheil publizirt ist, Haushofmeister bleiben? Er mißfällt dem König aller Könige; wie kann der irdische König, wenn er nicht selbst den Zorn des himmlischen Königs auf sich laden will, ihn behalten? Er muß den entlassen, dem Jehova selbst den Dienst gekündigt hat. מַצָּב, הָדַף und מַעֲמָד bei Jesaja nur hier. הָרַס findet sich noch Kap. 14, 17 und in Piel 49, 17. Der Wechsel der Person in den beiden Zeitwörtern V. 19 a u. b erklärt sich nach dem vorhin Gesagten wohl am besten so, daß die erste Person V. 19 a auf den Herrn als den obersten Gebieter geht, die dritte Person aber auf die menschliche Autorität, durch welche sich an Sebna der göttliche Wille vollzieht, die aber nicht genannt wird, weshalb man die dritte Person durch das unbestimmte Subjekt „man“ wiedergeben muß. Sebna's Hoffahrt war gewiß nur ein Symptom seiner Gott mißfälligen Gesinnung. Er war gewiß kein „Knecht Jehova's“, er gebrauchte deshalb auch seine Macht nicht im Dienste der Sache Jehova's. So soll er denn einem Besseren Platz machen.

4. **Und wird geschehen — geredet.** V. 20—25. An dem Tage, wo Sebna von seinem Posten wird weichen müssen, soll Eljakim, der Sohn Hilkia's, an seine Stelle treten. Wir wissen von diesem Eljakim nichts Näheres, als was aus u. St. und Kapp. 36 und 37 sich ergibt. Er war höchstwahrscheinlich aus priesterlichem Geschlechte. Denn Hilkia, wie sein Vater hieß, war ein Priestername. Es sind wenigstens alle Hilkia, die im A. T. vorkommen, mit Ausnahme eines einzigen, von dem es nicht gewiß ist (Jer. 29, 3), priesterlicher oder wenigstens levitischer Abkunft: Jer. 1, 1; 2 Kön. 22, 4 ff.; 1 Chron. 5, 39; 6, 30; 26, 11; Esra 7, 1; Neh. 8, 4; 11, 11; 12, 7. — Aus V. 21 scheint hervorzugehen, daß der Haushofmeister eine Amtskleidung hatte, mit deren Anlegung die Einsetzung in das Amt verbunden war. Die כֻּתֹּנֶת, der Leibrock, war ein Hauptstück priesterlicher Kleidung (2 Mos. 28, 40; 29, 5. 8 u. s. w.). Auch der Gürtel (אַבְנֵט) gehörte zur Priesterkleidung (2 Mos. 28, 29; 3 Mos. 8). חִזֵּק mit doppeltem Akkus. nach Analogie der Verba des Anziehens, s. m. Gr. §. 69, 2, b) ist fest machen, festigen (Nah. 2, 2). — מֶמְשָׁלָה Herrschergewalt (bei Jesaja nur noch Kap. 39, 2 im Sinn von Herrschaftsgebiet). Wo die väterliche Gewalt in der Familie so hoch steht wie bei den Juden, da bezeichnet der Ausdruck „Vater sein einem“ die Befugniß zu solcher Herrschaft, die keine andern Grenzen hat als die, welche die Natur selbst dem Vater seinem

Kinde gegenüber setzt (vgl. 1 Mos. 45, 8; Richt. 17, 10; 18, 19). Der Ausdruck בית יהודה findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 37, 31. Derselbe kommt zuerst bei Hosea vor (Kap. 1, 7; 5, 12. 14) und ist besonders häufig in den älteren Stücken des Jeremia (Kap. 3, 18; 5, 11; 11, 10. 17 u. ö.) und bei Ezechiel (Kap. 4, 6; 8, 17; 9, 9 u. ö.). Ueber die Unterscheidung von Juda und Jerusalem vgl. zu Kap. 2, 1; 5, 3. — Die Gewalt des עַל הַבַּיִת ist wesentlich eine Schlüsselgewalt. Denn der Schlüssel eröffnet den Zugang zum Hause, zu den Gemächern und zu allem, was darinnen ist. Wer nun allein diesen Schlüssel hat, so daß kein anderer öffnen und schließen kann, der hat auch allein die höchste Macht. Der Ausdruck erinnert einerseits an Kap. 9, 5 (עַל־שִׁכְמוֹ symbolische Bezeichnung des Amtes als einer zu tragenden Bürde), andrerseits an Hiob 12, 14 (יִסְגֹּר עַל אִישׁ וְלֹא יִפָּתֵחַ). Offenb. 3, 7 wird nach unserer Stelle der Herr selbst als der bezeichnet, welcher „den Schlüssel Davids" hat. Eljakim soll aber nicht blos die höchste Würde am Hofe und im Staate haben, er soll eben dadurch seinem ganzen Hause der Vermittler hoher Ehren werden. Letzteres wird freilich nicht geschehen ohne Mißbrauch und übeln Ausgang. Durch ein zwiefaches Bild wird V. 23 ausgedrückt, was Eljakim seinem Hause sein wird. Zuerst soll Eljakim eingeschlagen werden als Nagel (יָתֵד Kap. 33, 20; 54, 2) an einem sichern Orte (d. h. an einem Orte, wo er fest steckt). Ich glaube nicht, daß יָתֵד hier als Zeltpflock zu verstehen sei, denn V. 25a widerspricht dem. Dies Bild soll zunächst nur aussagen, daß Eljakims einflußreiche Stellung eine festgegründete und sichere sein wird. Hat ihn ja doch des Herrn Wort dazu berufen. An dieser sichern und einflußreichen Stelle wird Eljakim für seine Familie ein Stuhl der Ehre (1 Sam. 2, 8; Jer. 14, 21; 17, 12) werden, d. h. er wird seine ganze Familie tragen, dieselbe wird auf ihm, wie auf einem Stuhle, in Ehren ruhen. Man sieht, daß die beiden Bilder im Grunde dasselbe besagen. Aber das Bild vom Nagel ist doch an sich schon ein weniger ehrenvolles als das vom Stuhle. Denn der Nagel ist doch nur ein gemeines, zum bloßen Aufhängen von Geräthen dienendes Werkzeug. So widerfährt es denn auch Eljakim, daß er ein solcher Nagel wird, an den alles, was zum Hause Hilkia gehört, sich hinhängt, um durch ihn auch zu Ehren zu gelangen (V. 24 a α). Auch hier ist eine analytische Darstellungsweise bemerkbar (vgl. zu V. 17 f.). Denn dieser allgemeine und zusammenfassende Ausdruck wird im Folgenden spezifizirt. Man hängt nämlich an Eljakim die Sprößlinge (צאצאים, ein Ausdruck der nur bei Hiob 5, 25; 21, 8; 27, 14; 31, 8 und bei Jesaja 34, 1; 42, 5; 44, 3; 48, 19; 61, 9; 65, 23 sich findet) und die Nebensprossen (eigentlich Parasiten, Schmarotzerpflanzen, denn צפיעה ἅπ. λεγ. ist ein verächtlicher Ausdruck, wie man aus צְפִיעַ Ezech. 4, 15 = Exkremente sehen kann), alle Geschirre der Kleinheit, Geringfügigkeit (Kap. 36, 9 vgl. 2 Mos. 15, 16) von den Becken (2 Mos. 24, 6) an bis zu den Schläuchen oder schlauchartigen Krügen (Kap. 30, 14). Also die ganze Basen- und Vetterschaft wird sich an ihn hängen. Man sieht, daß die eigentlichen Ausdrücke צאצאים und צפעות durch die folgenden bildlichen illustrirt werden. An jenem Tage (ביום ההוא V. 25 bedeutsam zurückweisend auf V. 20) d. h. zu der Zeit, wenn dieser Nepotismus in schönster Blüte stehen und zum Gerichte reif sein wird, wird der Nagel, der doch eingeschlagen war an sicherem Orte, weichen, zerbrechen und fallen, die daran hängende Last aber wird zerschmettert werden. Viele Ausleger nehmen Anstoß an dieser Wendung der Weißagung zum Unheilvollen, so daß Hitzig V. 24 f. sogar als späteren Zusatz erklärt. Aber wie der gegen Sebna gerichtete Theil der Weißagung die Wirkung gehabt hat, daß derselbe wirklich seinen Posten an Eljakim abtrat und sich mit dem geringeren eines סֹפֵר begnügte (Kap. 36, 3 ff.), so kann auch die Wendung V. 24 f. die heilsame Absicht und Wirkung gehabt haben, daß Eljakim gewarnt wurde. Geschah letzteres, dann waren die Worte in der That nicht unheilvoll sondern sehr heilsam. Ließ Eljakim sich nicht warnen, so hatte er diese drohende Wendung verdient.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 21, 2. „Gott straft einen Buben durch den andern, und dadurch jemand sündiget, wird er auch gestraft (Weish. 11, 17). Also hat Gott die Babylonier durch die Perser, die Perser durch die Griechen, die Griechen durch die Römer, die Römer durch die Gothen, Longobarden und Saracenen gestraft." Cramer.

2. Zu Kap. 21, 3. „Die Propheten kitzeln sich nicht mit ihrer Feinde Schaden, sondern tragen auch mit ihnen als mit Menschen, nach Gottes Ebenbild erschaffen, ein Mitleiden. Denn wir sollen auch gegen unsere Feinde nicht alle menschliche Liebe fahren lassen (Matth. 5, 34)". Cramer.

3. Zu Kap. 21, 5. „Invadunt urbem vino somnoque sepultam." Virg. „Wir sehen hier, wie die Leute gemeiniglich desto sicherer sind, je mehr sie sich fleischlichen Wollüsten hingeben, jedoch auch die Strafe desto näher bevorsteht. So war es bei der ersten Welt, so geht es auch jetzt in dieser letzten Grundsuppe der Welt, da Christi Zukunft erwartet wird, wie er sagt Matth. 24, 38 f." Renner, Der Prophet Jesaja ausgelegt ꝛc. Stuttgart 1865, S. 73.

4. Zu Kap. 21, 6 ff. „Es ist eine große, unfehlbare Gewißheit der prophetischen Schriften und göttlicher Weißagung, die nicht weitläuftig, wankelmüthig und ins Gemeine gericht, sondern so genau und eigentlich künftige Dinge beschreiben, als wenn man sie schon vor Augen sähe. Nützet zur Autorität der H. Schrift." Cramer.

5. Zu Kap. 21, 10. Nur was der Herr ihm gesagt hat und alles, was der Herr ihm gesagt hat, verkündigt der Prophet. Darum ist er sicher und

gewiß, wenn er auch noch so unglaubliche Dinge zu verkündigen hat. Darum ist er fest und muthig, wenn auch das, was er zu verkündigen hat, der Welt nicht gefällt. Er verschweigt und unterschlägt nichts, er setzt aber auch nichts hinzu. Er ist ein treuer Dollmetsch, der auch sich selbst nicht schont. Das Beweisen, Erfüllen und Vollenden überläßt er dem, der durch ihn geredet hat.

6. Zu Kap. 21, 11. „Wer ohne Gott die Hut bestellet, wachet umsonst (Ps. 127, 1). Und wo Gott selbst im Anzug ist, da hilft keine Aufsicht der Wächter, es sei Tag oder Nacht. Denn wenn des Herrn Tag anbrennt, so scheinen auch die Sterne am Himmel und sein Orion nicht helle (Jes. 13, 10). Denn Gott verhüllt den Himmel, verfinstert die Sterne und überzeucht die Sonne mit Wolken (Ezech. 32, 7). Denn wenn Gott, der Schöpfer aller Kreaturen, uns sauer ansieht, so sehen uns auch alle Kreaturen sauer an und sind uns schrecklich und widerlich.“ Cramer. Nach unserer Stelle ist das schöne Morgenlied von Christian Friedr. Richter gedichtet:

Hüter, wird die Nacht der Sünden
Nicht verschwinden?
Hüter, ist die Nacht schier hin?
Wird die Finsterniß der Sinnen
Bald zerrinnen,
Darein ich verwickelt bin?

7. Zu Kap. 21, 14. „Gastfrei zu sein gegen die Dürftigen sollen wir nicht vergessen (Hebr. 13, 1).“ Cramer.

8. Zu Kap. 21, 16. „Das laß ich mir einen gewissen Prognostikanten sein, der nicht auf einen bloßen Wahn und Muthmaßen hin nur etwas sagt, sondern die Zeit auch so genau abmisset, daß er Zeit, Ziel und Stunde setzet, wann etwas geschehen soll.“ Cramer.

9. Zu Kap. 22, 1. 5. „Wollen wir ein recht Schau-Thal sein, so müssen wir auf uns und auf Gott sehen. Auf uns: wer wir jetzo seien und was wir künftig werden können. Auf Gott: wie derselb gegen uns jetzo gesinnet und wie er wieder uns ungnädig werden kann, wo wir es nicht recht machen. Denn obwohl Jerusalem ein schönes Schauthal war vor Gott und Menschen, dennoch, als dasselbe Gottes und seiner Ehren vergaß, ward aus dem Schauthal ein Scheusal.“ Cramer. „Talis hodie vallis est Germania, utque (in perpetuum) sit, serio orandum omnique studio annitendum.“ Förster.

10. Zu Kap. 22, 2 ff. Den Feind vor den Thoren sehen und ihn blos neugierig betrachten, dabei aber lustig und guter Dinge sein, wie wenn alles im besten Gange wäre, auch wenn man mit Thränen gewarnt wird wie Jerusalem durch Jesaja (V. 4), das ist blinder Uebermuth, den Gott strafen wird. Wenn nun aber das Unglück hereinbricht und alle selbstersonnenen Mittel der Abwehr nichts helfen wollen, den rechten Helfer verschmähen und die kurze noch übrige Lebensfrist nur noch zu rohem Genusse anwenden, das ist sehender Trotz und führet zum Gericht der Verstockung und zu jener Sünde, die nicht vergeben wird (Matth. 12, 32).

11. Zu Kap. 22, 13. Das ist die Rede der porci de grege Epicuri. Vgl. Jes. 56, 12; Weish. 2, 6 ff.; 1 Korinth. 15, 32.

12. Zu Kap. 22, 14. Es ist zwar richtig, was Augustin sagt: „nemo ob dimissionem peccati sui desperet, quandoquidem et ii veniam meruerunt, qui Christum occiderunt“ und „sanguis Jesu Christi sic in remissionem omnium peccatorum fusus est, ut etiam delere possit peccata eorum, per quos fusus“ — aber jener Trotz, der die rechte Hülfe nicht sehen will, schließt sich selbst von der Gnade der Vergebung aus.

13. Zu Kap. 22, 15 ff. Die Mission, welche Jesaja hier empfängt, erinnert sehr an die, welche Jeremia (Kap. 22, 1 ff. und insbesondere V. 19) an den König Jojakim auszurichten hatte, auch an das, was er dem Paschur (Kap. 20, 6) sagen mußte. Der Prophet des Herrn durfte kein Ansehen der Person kennen. Jesaja zwar scheint Eingang gefunden zu haben, denn wir finden Jes. 36 und 37 Sebna als סֹפֵר, Eljakim aber als Haushofmeister. Dem Jeremia aber ist mit bitterem Hasse und grausamer Verfolgung vergolten worden.

14. Zu Kap. 22, 17. Die Vulgata übersetzt hier: Ecce Dominus asportari te faciet, sicut asportatur gallus gallinaceus. Und Hieronymus sagt zur Erklärung: „Hebraeus, qui nos in lectione veteris testamenti erudivit, gallum gallinaceum transtulit. Sicut, inquit, gallus gallinaceus humero portatoris de alio loco transfertur ad alium, sic te Dominus de loco tuo leviter asportabit“. Der Hahn, der im A. T. nie genannt wird, für den wir also kein echt hebräisches Wort kennen, wird von den Talmudisten wirklich גֶּבֶר genannt, aber „non in communi significatione“ wie Buxtorf sagt (pag. 384), denn das gewöhnliche Wort dafür ist תַּרְנְגוֹל. Aus jenem Gebrauch des Wortes גֶּבֶר erklärt sich auch, daß Targ. Jonatan 5 Mos. 2, 8; 4 Mos. 33, 36 עֶצְיוֹן גֶּבֶר übersetzt mit כְּרַךְ תַּרְנְגוֹלָא urbs galli, und der Baal hatturim 4 Mos. 24, 3 נְאֻם הַגֶּבֶר (nämlich Bileams) mit dictum galli, wobei Bileam mit einem Hahne verglichen wird. — „Conscientia, quando est destituta verbo Dei, est sicut pila agitata in terra, nec potest quiescere.“ Luther.

15. Zu Kap. 22, 19. „Hofdienst verdammt keinen an ihm selbst und Gott gibt selbst einen tüchtigen Regenten und löblichen Kanzler (Sirach 4, 8 bis 11; Kap. 10). Darum, der also berufen ist, bleibe wie ihn der Herr berufen hat (1 Korinth. 7, 17). Und hüte sich vor übermäßiger Pracht. Denn Gott kann bald mit solchen das Deposuit spielen.“ Cramer.

16. Zu Kap. 22, 21 f. Es ist ein schönes Wort, daß ein hochgestellter Machthaber mit einem Vater verglichen wird. Denn darin liegt zugleich der ganze Umfang und das rechte Maß der obrigkeitlichen Gewalt. Beides hat seine gemeinsame Wurzel in der

Liebe. Daß aber Eljakim die Schlüssel zum Hause Davids auf die Schulter gelegt werden, daß er aufthue und niemand zuschließe und zuschließe und niemand aufthue, wird Offenb. 3, 7 als ein Vorbild auf Christum erkannt, welcher der von Gott selbst gesetzte Verwalter ist über das Haus Davids im höchsten Sinne d. h. über das Reich Gottes. Christus hat diese Schlüsselgewalt im absoluten Maße. Die Diener des Herrn aber üben dieselbe nur kraft des Auftrags, den sie von ihm haben, und ihre Uebung wird nur dann vom Herrn gutgeheißen, wenn sie geschieht in dem Geiste, welchen der Herr seinen Jüngern einhauchte, ehe er ihnen die Schlüsselgewalt übergab (Joh. 20, 22 f.).

17. Zu Kap. 22, 25. „Niemand ist so hoch gesetzet, noch zu solchen Würden erhoben, daß er bleiben könne in solcher Würde. Sondern wie das menschliche Leben, also auch das menschliche Glück, Amt und Ehrenstand, und was sonsten in der Welt groß geachtet ist, das ist wegen der Sünde wandelbar, eitel und vergänglich. Nutzet wider Hochmuth und Sicherheit.“ Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 21, 1—4. Gottes Gerichte sind schrecklich 1) für den, den sie treffen; 2) für den, der sie zu verkündigen hat.

2. Zu Kap. 21, 6—10. Der treue Wächter. 1) Er steht auf der Warte Tag und Nacht. 2) Er verkündigt nur, was er gesehen und was er vom Herrn gehöret hat (V. 9 u. 10). 3) Er verkündigt das aber wie ein Löwe d. h. laut und ohne Furcht.

3. Zu Kap. 21, 11 u. 12. Die geistliche Erdennacht. 1) Sie ist a. Trübsalsnacht, b. Sündennacht. 2) Sie erweckt Sehnsucht nach ihrem Ende. 3) Sie hört nicht eher vollständig auf, als bis uns der Herr „ein seliges Ende bescheert und mit Gnaden aus diesem Jammerthal zu sich nimmt in den Himmel“.

4. Zu Kap. 21, 14 f. Diesen Text kann man zweckmäßig benützen bei einer Kollekten-Predigt oder wenn überhaupt die Mildthätigkeit der Gemeinde (namentlich etwa für Exulanten wie die Salzburger u. ä.) soll in Anspruch genommen werden. Was wir bedenken sollen, wenn unsere Liebesthätigkeit in Anspruch genommen wird. 1) In welcher Lage wir uns befinden (Wohnen im Lande Thema, ruhige, fruchtbare Oase). 2) In welcher Lage sich die befinden, die hülfsbedürftig zu uns kommen. 3) Was wir ihnen zu geben haben.

5. Zu Kap. 22, 1—7. Warnung vor Leichtsinn. Hochmuth kommt vor dem Fall. Blinder Uebermuth verwandelt sich oft in sein Gegentheil.

6. Zu Kap. 22, 8—14. Schlimm ist blinder Uebermuth, noch schlimmer sehender Trotz. Der letztere besteht darin, daß man die vorhandene Noth und die Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte und Mittel wohl sieht, aber nicht sehen will den, der allein helfen kann, und das Schicksal, das denen, die ohne Gott sterben, bevorsteht, und daß man deshalb vor dem bevorstehenden Ende nur noch von den Genüssen dieser Erde soviel als möglich zu erhaschen sucht.

7. Zu Kap. 22, 15—19. Wer hoch hinauswill, ist in Gefahr, tief zu stürzen. Gott kann ihn leicht herabholen. Die wächsernen Flügel des Ikarus. Sebna gedachte sich in Jerusalem tief einzugraben. Der Herr aber droht ihm, ihn weit hinauszuschleudern ins Land wie eine Kugel. Gott widerstehet den Hoffährtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade (1 Petri 5, 5).

8. Zu Kap. 22, 20—25. Beamtenspiegel. Ein jeder, der ein Amt hat, soll 1) das Bewußtsein haben, daß er rechtmäßig und nach Gottes Willen in das Amt gekommen ist; 2) er soll ein Vater sein derer, welchen er vorgesetzt ist; 3) er soll alles, was er im Amte thut, so thun, daß es in sich berechtigt ist und also mit Recht von niemand umgestoßen werden kann; 4) er soll sich nicht zu einem Nagel hergeben, an dem eine ganze Vettern- und Basenschaft die Hoffnung ihres Glückes zu befestigen trachtet, denn das ist schlimm für ihn und für die, welche ihn also mißbrauchen wollen.

IV. Weißagung wider Tyrus.

Kap. 23.

Alle bisher genannten Nachbarvölker Juda's fallen in den Bereich der assyrischen Weltmacht. Tyrus aber soll nach V. 13 den Chaldäern zur Beute werden. Um dieses Blickes willen, der die Erfüllung in die transassyrische Zeit verweist, bildet diese Weißagung den Schluß. Tyrus war nicht nur das Haupt der kleineren phönizischen Staaten, sondern auch die Beherrscherin des Meeres in kommerzieller wie militärischer Beziehung und aus diesen beiden Gründen die wichtigste Verbündete Egyptens. Wer Egypten von Norden her angreifen wollte, der mußte erst Tyrus als die Vormauer Egyptens in seine Gewalt zu bringen suchen. Assur hatte es längst auf Egypten abgesehen. Waren sie doch natürliche Nebenbuhler. Salmanassar, in richtiger Erkenntniß der Bedeutung, die Tyrus für seine Pläne gegen Egypten hatte, bemächtigte sich Phöniziens mit Ausnahme von Insel-Tyrus, welches er jedoch 5 Jahre hindurch blockirte und durch Abschneidung des Wassers zur Uebergabe zu zwingen suchte. Ob ihm dies gelungen sei, ist nicht mit Bestimmtheit erkennbar. Auf keinen Fall hat Tyrus großen Schaden gelitten. In dieser Zeit muß unsere Weißagung entstanden sein. Näheres hierüber s. unten in den Bemerkungen zu Kap. 23, 15—18 sub 4. — Was die Echtheit betrifft, so stellen die rationalistischen Ausleger die Alternative: entweder hat die Weißagung eine Eroberung von Tyrus durch die Assyrer im Auge, — dann ist sie echt; oder sie will die Eroberung durch die Chaldäer ankündigen, — dann ist sie unecht. Also den jesajanischen Charakter erkennt man an. Nur daß Jesaja die Chaldäer als Eroberer von Tyrus ankündige, findet man unmöglich. Ich glaube, es wäre wissenschaft-

licher, dies nicht für unmöglich, sondern für ein Problem zu halten. Gegen die seichten aus Sprache und Geschichte hergenommenen Einwendungen Hitzigs und Movers' (Tübing. Quartalschrift III, S. 506 ff.) vertheidigt selbst Knobel die Authentie. Movers hat später seine Ansicht dahin modifizirt, daß Kap. 23 allerdings echt, aber nur noch in einer Ueberarbeitung durch Jeremia vorhanden sei (Phön. II, 1, S. 396 Anm.). — Auch die Integrität vertheidigt Knobel gegen Eichhorn, Ewald und Meier. Die Verse 15—18 stehen und fallen mit אֶרֶץ כַּשְׂדִּים V. 13. — Das Stück zerfällt einfach in zwei Theile, von denen der erste (V. 1—14) Tyrus' Fall, der zweite (V. 15—18) dessen Wiederaufrichtung zum Gegenstande hat.

a. Tyrus' Fall. Kap. 23, 1—14.

1 Gerichtsspruch über Tyrus. Heulet Tarsisschiffe! Denn zerstört! Kein Heim mehr! Keine
2 Heimkehr! Aus der Kittäer Lande ward's ihnen kund. *Still ihr Bewohner des Eilands!
3 Sidons Kaufleute, meerbefahrend, füllten dich an. *Und auf großen Wassern ward des Niles
4 Saat, des Stromes Ernte ihr Einkommen; das ward Waare der Völker. *Schäme dich
Sidon, denn es spricht das Meer, des Meeres Feste also: Nicht kreiste ich, noch gebar ich, noch
5 zog ich Jünglinge groß oder brachte Jungfrauen auf. *Sowie die Kunde kommt nach Egypten,
6 sogleich erschrecken sie bei der Kunde von Tyrus. *Ziehet hin nach Tarsis! Heulet Bewohner
7 des Eilands! *Das ist euer Loos, du Fröhliche? In der Urzeit Tagen ist ihr Ursprung. Ihre
8 Füße trugen sie weithin, zu wohnen. *Wer hat solches beschlossen über Tyrus, die Kronen-
9 spenderin, deren Kaufleute Fürsten waren, deren Krämer die Stolzen der Erde? *Jehova
Zebaot hat es beschlossen, niederzutreten alle prunkende Hoffahrt, zu demüthigen alle Stolzen
10 der Erde. *Ueberflute dein Land wie der Nil, du Tochter Tarsis! Kein Gürtel ist mehr da.
11 *Er hat seine Hand ausgestreckt über das Meer, erregt Königreiche. Jehova hat befohlen
12 über Kanaan, zu zerstören ihre Festen. *Und er sprach: Nicht sollst du fürder fröhlich sein, du
Geschändete, Jungfrau Tochter Sidon. Auf! zeuch hin zu den Kittäern! Auch dort wirst du
13 nicht Ruhe haben. *Siehe da, Chaldäerland! Dies ist das Volk, das nicht war! Assur —
das hat er gestiftet den Wüstenthieren. Sie stellen auf seine Warten, sie stürzen ihre Paläste,
14 zur Ruine macht er sie. *Heulet Tarsisschiffe, denn zerstört ist euer Hort.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet fordert zuerst die in Tarsis, weit weg von der Heimat, weilenden tyrischen Schiffer zur Wehklage auf, da ihnen über das Kittäerland die Kunde gekommen sei, daß ihre Heimat vernichtet, keine Rückkehr dahin also möglich sei (V. 1). Dann wird Insel-Tyrus selbst mit einem kurzen Wort Stille, ewiges Schweigen befohlen, ihr, dem bisher so geräuschvollen Mittelpunkte des phönizischen Handels, der großen Vermittlerin zwischen dem an Produkten so reichen Egypten und den übrigen Völkern (V. 2 u. 3). Sodann wird Sidon erinnert an die Schmach, die es empfinden werde, wenn es nach der Stätte von Tyrus kommend keine Kinder mehr, sondern nur todten Fels und unfruchtbares Meer finden werde (V. 4). Egypten vernimmt auch die Kunde und erschrickt (V. 5). Tyrus bleibt nun nichts anderes übrig, als selbst nach Tarsis zu fliehen, da seine Schiffe nicht mehr von da nach Tyrus zurückkehren können (V. 6). Sodann stellt der Prophet einen Vergleich an zwischen dem was Tyrus war und dem, was es ist: der furchtbare Schlag trifft eine fröhliche, von alter Zeit her und weithin herrschende Stadt (V. 7). Von wem aber geht dieser ganze Rathschluß über Tyrus aus? Von Jehova, der alle Hoffahrt demüthigt (V. 8 u. 9), der die bisher von Tyrus unterdrückten Völker befreit (V. 10), der über Meer und Völker gebietet, um Gericht zu üben an den übermüthigen Phöniziern, die nun fliehen müssen in ferne Lande, um auch dort nicht Ruhe zu finden (V. 11 u. 12). Welches Volk aber wird das Werkzeug in der Hand Jehova's sein, um dieses Gericht zu vollziehen? Das Chaldäervolk wird es sein, ein Volk, das bisher kein Volk war, das aber dereinst Assur zu einer Behausung der Wüstenthiere machen wird. Dieses Volk stellt wider Tyrus sein Belagerungszeug auf, wirft die Hochbauten um und macht die Stadt zur Ruine (V. 13). Mit dem Rufe „heulet Tarsisschiffe, euer Hort ist zerstört“ kehrt der Schluß der Rede zum Anfang zurück (V. 14).

2. **Gerichtsspruch — ward's ihnen kund.** V. 1. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß das erste Massa (Kap. 13) dem Mittelpunkte der größten Weltmacht, der ersten Landmacht, dem reichen und üppigen Konsumenten aller köstlichen Produkte der Erde, Babel, galt, und daß dagegen das letzte Massa die erste Seemacht, den Mittelpunkt des Welthandels, den großen Lieferanten aller Kostbarkeiten und Genüsse zum Gegenstand habe. Wir können gleich hier hinzufügen, daß nach V. 13 gerade die zuerst mit einem Massa bedrohte Weltmacht das Gericht an der zuletzt bedrohten vollziehen soll. — הֵילִילוּ, welches sich zuerst bei Joel findet (Kap. 1, 5. 11. 13), kommt bei Jesaja nur noch in der ersten Weißagung gegen Babel vor (Kap. 13, 6, hier offenbar aus Joel entnommen)

und in der Form הֵילִילִי in dem Massa gegen die Philister (Kap. 14, 31). Per metonymiam werden die Tarsisschiffe (vgl. zu Kap. 2, 16) statt der auf ihnen fahrenden Schiffer angeredet. Die Ausdrucksweise ist ungemein kurz, knapp und gedrungen. Sie sollen heulen כִּי שֻׁדַּד d. h. daß zerstört worden, daß eine Zerstörung, Verwüstung geschehen ist (Kap. 15, 1), und zwar eine solche, welche die Schiffer ausschließt vom Hause, von der Heimat und von der Heimkehr (בּוֹא Gegensatz von יָצָא z. B. bei der Bezeichnung des Sonnenuntergangs 1 Mos. 15 12. 17; vgl. Jes. 37, 28; Jer. 37, 4; 1 Sam. 29, 6; Ps. 121, 8; 126, 6 u. ö.). Ueber מִן in der negativen Bedeutung, welche die Kraft einer Konjunktion der Folge hat, vgl. m. Gr. §. 106, 6. Daß die Zerstörung, welche es den tyrischen Schiffern unmöglich macht, in die Heimat zurückzukehren, die Zerstörung von Tyrus selbst ist, versteht sich von selbst. Der Prophet ist mit Worten viel zu sparsam, um es zu sagen. — Diese traurige Kunde ist den tyrischen Schiffern in der weiten Ferne aus dem Lande der Kittäer zugekommen. Dorthin gelangte sie zuerst und von Kittim aus kam sie nach Tarsis. Nicht in Kittim erfahren sie die Nachricht, denn es heißt מֵאֶרֶץ, nicht בְּאֶרֶץ. Der Name כִּתִּים oder כִּתִּיִּים klingt zunächst wieder in *Κίτιον*, *Κίττιον*, *Κήτιον*, dem Namen einer ansehnlichen Hafenstadt der Insel Cypern. כִּתִּים sind deshalb zunächst die Bewohner der Insel Cypern. Im weiteren Sinne bezeichnet aber das Wort die Inseln und Küstenländer des mittelländischen Meeres überhaupt (V. 12; 1 Mos. 10, 4; Jer. 2, 10; Ezech. 27, 6; Dan. 11, 30). Vgl. die Bemm. zu Jer. 2, 10. נִגְלָה (vgl. Kap. 22, 14; 38, 12; 40, 5; 53, 1) besagt, daß die aus dem Kittäer-Lande empfangene Nachricht eine sichere ist. Deshalb eben werden sie zum „Heulen" aufgefordert.

3. **Still — Waare der Völker.** V. 2 u. 3. Vom äußersten Westen springt der Prophet über zum äußersten Osten des Mittelmeeres. Er ruft jetzt den Tyriern selbst zu: דֹּמּוּ d. h. schweiget, seid stille (das Wort bei Jesaja nur hier). Er meint offenbar stummes, sprachloses Entsetzen (vgl. 2 Mos. 15, 16). אִי ist terra maritima und zwar sowohl Küsten- als Ei-Land (vgl. zu Kap. 11, 11; 20, 6). Alt-Tyrus war eine Landstadt, die keinen Hafen hatte. Insel-Tyrus lag 30 Stadien nördlich von Palätyrus und 3 Stadien vom Lande entfernt. Es hatte treffliche Häfen, die besten an der ganzen palästinensischen Küste (Mov. Phön. II, 1, S. 176). Da nun nach der zweiten Vershälfte hier nur das Tyrus gemeint sein kann, welches die „Kaufleute, die meerfahrenden" füllten, so kann unter אִי, auf welches, da es den Begriff „Insel" involvirt, das Femininsuffix in מִלְאוּךְ zurückweist, zunächst nur Inseltyrus verstanden werden. Die Kaufleute von Sidon (der älteren Stadt vgl. Justin. XVIII, 3) füllten Tyrus, sagt der Prophet. Sidon war zwar selbst Hafenstadt, aber der Hafen von Tyrus war besser. Die Sidonier hatten deshalb schon im 13ten Jahrh. vor Chr. einen Hafen und Stadt auf den Felseninseln von Tyrus angelegt (vgl. Movers Phön. II, 313; Justin. XVIII, 3, 5). Hiram vollendete diese Anlage, indem er den Eurychoros, die Vorstadt, auf der Ostseite der kleineren Insel und die Neustadt auf dieser kleineren Insel erbaute, zugleich auch diese Neustadt mit der westlichen, auf der größeren Insel gelegenen Altstadt verband. So kann man es sich also wohl denken, daß außer den tyrischen vornehmlich sidonische Kaufleute (סֹחֵר V. 8; Kap. 47, 15) und Seefahrer Hafen und Stadt von Insel-Tyrus erfüllten. Wie sollte das uralte, durch Landbau und Industrie einst alle Völker des Orients übertreffende Nachbarland Egypten nicht mit dem großen Handelsplatze Tyrus in den lebhaftesten Verkehr gekommen sein! Bedurften sie doch eines des andern. In neuerer Zeit hat besonders Ebers (Egypten und die Bücher Mose's I, S. 127 ff.) die uralte Verbindung Phöniziens mit Egypten nachgewiesen. Stammt doch z. B. das phönizische Alphabet, wie sich das wenigstens in Bezug auf den größten Theil der Buchstaben mit Bestimmtheit nachweisen läßt, von den hieratischen Schriftzeichen der Egypter ab. „Im 3ten Jahrtausend v. Chr., sagt Ebers a. a. O., S. 149, standen die Phönizier in engem Verkehr mit Egypten, lernten den Unterthanen der Pharaonen die kursive Schreibart ab und trugen dieselbe allen Völkern Westasiens und Europa's zu." Die Phönizier empfingen aber von den Egyptern nicht blos geistige, sondern auch leibliche Güter zum eigenen Gebrauche und zur weiteren Vermittelung durch den Handel. „Auf großen Wassern" d. h. auf dem Nil und dem Meere kamen die Saat des Nil (שִׁחֹר, hebraisirt aus *Σῖρις*, dem einheimischen Namen des oberen Nil [Delitzsch, Gen. S. 150, Ebers a. a. O. S. 33, Anm.], als hebräisches Wort aber von der Wurzel שָׁחַר niger fuit gebildet Hiob 30, 30 = der Schwarzfluß, *Μέλας*, bezeichnet unzweifelhaft den Nil Jer. 2, 18; ungewiß sind die Stellen 1 Chron. 13, 5; Jos. 13, 3; 19, 26) und die Ernte des Stromes (vgl. zu Kap. 19, 7, wo man auch den Ausdruck מִזְרַע יְאוֹר beachte) nach Tyrus und wurden so das Einkommen, Eingeheimste dieser Stadt. Die Doppelbezeichnung „Saat des Nil und Ernte des Stromes" ist poetischer Parallelismus, der e i n e n Begriff in zwei, hier allerdings nicht gleichbedeutende, zerlegt. Was am Nil gesäet und geerntet worden ist, das heimsen die Tyrier ein, nicht um es ganz für sich zu behalten, sondern um durch Weiterverkauf kaufmännischen Gewinn dadurch zu erzielen. תְּבוּאָה bei Jesaja nur noch Kap. 30, 23. Die Femininform וַתְּהִי kann allerdings auf אִי bezogen werden wie die Femininsuffixe in מלאוך und תבואתה. Aber סְחַר bedeutet nie Emporium, Marktplatz, was es doch heißen müßte, wenn ותהי auf אי zu beziehen wäre. Die Form סחר (סָחָר kommt nie vor) findet sich nur Kap. 45, 14 und Sprüche 3, 14. An diesen beiden Stellen kann es nur Handelswaare oder Handelsgewinn bedeuten. Das Wort ist somit

gleichbedeutend mit סַחַר V. 18; Sprüche 3, 14; 31, 18. Es wäre möglich, daß das Nichtvorkommen der Form סְחָר ein zufälliges ist; es kann aber auch סַחַר zu סְחַר sich verhalten wie גֶּבֶר zu גְּבַר, בֶּצֶר zu בְּצַר (Hiob 36, 19). Vgl. m. Gr. §. 46, IV, A, Anm. 4; Olsh. §. 147, a. Jedenfalls will der Prophet sagen, daß die תבואה der Tyrier Völkerwaare, Gegenstand des Welthandels wurde. Was sie aus Egypten eingeheimst, geht von ihnen aus als gewinnbringende Waare zu allen Völkern.

4. **Schäme dich — des Eilands.** V. 4—6. Wer sollte näher berührt werden durch Tyrus' Schicksal als die Mutter Sidon im Norden und die Nachbarin und Geschäftsfreundin Egypten im Süden? So wird denn Sidon zugerufen, sich zu schämen, weil die Schmach, ihre Generation im zweiten Gliede aussterben zu sehen, über sie kommt. Nach dem mosaischen Gesetze (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9) sucht der Herr die Sünden der Väter heim an den Kindern derer, die ihn hassen, und zwar bis ins dritte und vierte Glied, während er denen, die seine Gebote halten, wohl thut bis ins tausendste Glied. Frühzeitiges Erlöschen des Geschlechtes ist also eine Strafe Gottes und läßt auf offene oder geheime Schandthat des also Betroffenen schließen (vgl. Hiob). Deshalb ist ja auch Kinderlosigkeit eine Schande (1 Mos. 30, 23; Jes. 4, 1; Luk. 1, 25). — Unter יָם und מָעוֹז הַיָּם verstehen die meisten Ausleger die Stadt Tyrus selbst, und die Klage „ich habe nicht gekreist noch geboren ꝛc.“ soll bedeuten: ich habe alle von mir geborenen Kinder wieder verloren. Aber es muß doch im höchsten Grade befremden, daß Tyrus, weil es im Meere liegt und vom Meere lebt, selbst „Meer“ genannt sein soll. Und „ich habe nicht geboren“ ist doch etwas ganz anderes als „ich habe meine Kinder wieder verloren“. Schon Hieronymus faßt die Worte לֹא חַלְתִּי וגו' wirklich als Worte des Meeres, aber als Metapher: „frustra divitias comportavi, ... illa dives, illa luxuriosa et populorum quondam gaudens multitudine, in qua nascebatur turba mortalium, caterva puerorum, juventutis examina, cujus plateae virginum .... ac juvenum .... lusibus perstrepebant, nunc ad solitudinem redacta est“. Aber auch nach dieser Fassung wird der bildlichen Rede ein Sinn künstlich untergeschoben, der den Worten nach nicht nothwendig darin liegt. Ich glaube, daß dem Zusammenhange und den Worten selbst besser eine ganz eigentliche, nicht metaphorische Deutung entspricht. Sidon kommt, nach Tyrus, ihrer Tochter, sich umzusehen. Aber mit Scham muß die Mutter die Stelle leer sehen, wo die Tochter mit ihren vielen Kindern gewohnt hatte. Sie sieht nichts als das Meer und das natürliche Bollwerk, an dem die Wogen des Meeres sich brechen, die kahlen Felsen von Insel-Tyrus. Und das Meer samt dem Bollwerk rufen dem beschämten Tyrus zu לֹא חַלְתִּי וגו' d. i. du suchst Kinder, findest aber nichts als Fels und Meer, die nicht kreisen noch gebären, noch Kinder groß ziehen. — גדלתי u. רוממתי wie Kap. 1, 2. — Wie Sidon nach dem Falle von Tyrus Scham empfindet, so Egypten Schrecken (V. 5). Aber die Schlußworte von V. 5 scheinen einen leeren Pleonasmus zu enthalten. Dem ist jedoch nicht so. Der Prophet will sagen: Egypten erschrickt, sowie das Gerücht zu ihm (kommt, gelangt), nämlich das Gerücht von Tyrus. Der Schrecken wird der Bedeutung entsprechen, welche der Sturz von Tyrus in positiver und negativer Beziehung für Egypten haben muß. כְּ vor שֵׁמַע bezeichnet die Coïncidenz (vgl. m. Gr. §. 112, 5, c), und entspricht dem vorhergehenden, gleichbedeutenden כאשר. שֵׁמַע steht im Akkusativ, der aber nicht von יחילו abhängig zu denken ist, sondern es ist der Akkusativ der Zeit. — Die Worte des sechsten Verses fasse ich als Zuruf derer, die das Gerücht über Tyrus vernommen haben, also vor allem der Egypter. Diesen allen drängt sich sofort der Gedanke auf, daß nun den noch übrigen Tyriern nichts anderes übrig bleibe als mit Wehgeschrei (vgl. zu V. 1) und so weit als möglich ans entgegengesetzte Ende der Welt, nach Tarsis, zu fliehen. Aber noch aus einem andern Grunde empfiehlt es sich für Tyrus, nach Tarsis zu fliehen. Dort weilen ja nach V. 1 seine Schiffe, die nicht in die Heimat zurückkehren können, und die noch des Mutterlandes einziger Reichthum und Zufluchtsort sind.

5. **Das ist euer Loos — Ruhe haben.** V. 7—12. Diese Verse enthalten nun Worte des Propheten. Derselbe macht zuerst auf den Kontrast zwischen dem, was Tyrus war und dem, was es jetzt ist, aufmerksam. הזאת וגו' ist Frage. So mußte es euch gehen? Das also mußte euer Loos, gleichsam das Ende vom Liede sein? Und ein solcher Schluß mußte auf den fröhlichen Anfang kommen? Man fühlt den Gegensatz zwischen עליזה und dem Zustande, auf welchen זאת hindeutet. עַלִּיזָה (vgl. Kap. 22, 2) involvirt zugleich vielleicht eine Anspielung auf den phönizischen Frauennamen Elissa (der allerdings wahrscheinlich אֱלִיעֶזְרָה als Femin. von אֱלִיעֶזֶר oder אֱלְעָזָר lautete, vgl. Movers Phön. II, 1, S. 362 f.). Eine fröhliche, weil herrliche und mächtige, Stadt war Tyrus und dies Fundament ihrer Fröhlichkeit war ein tief und weit reichendes. Denn aus ferner Zeit datirt der Ursprung (קַדְמָה principium, origo, bei Jes. nur hier) von Tyrus und bis in die fernsten Länder erstreckte sich ihre Macht. Herodot, der selbst in Tyrus war, erzählt (II, 44), daß ihm die Priester im Tempel des Herakles das Alter der Stadt und des Tempels auf 2300 Jahre angegeben hätten. Dies würde, da Herodot im Jahre 450 v. Chr. in Phönizien war, auf das Jahr 2750 v. Chr. zurückführen, und Movers (II, 1, S. 135) findet dies ganz glaubwürdig. Auch wäre dieses Alter im Verhältniß zu dem der ältesten egyptischen Dinge, von denen wir Nachricht haben, nicht einmal ein sehr hohes. Vgl. Strabo XVI, 2, 22; Curtius IV, 4. — יובִלוּ (= הֵבִיא vgl. Jer. 31, 9; Ps. 60, 11; 108, 11; bei Jesaja außerdem nur Hophal, vgl. zu Kap. 18, 7) ist führen, bringen. Man darf

unserer Erklärung nicht entgegenhalten, daß Tyrus in jene weiten Fernen zu Schiffe gelangt sei und daß aus diesem Grunde hier auch nicht Flucht in überseeische Länder, sondern Wegführung in die Gefangenschaft, also beschwerliche Fußwanderung in Aussicht gestellt werde. Denn den Ausdruck „Füße“ zu premiren hat man kein Recht, und an künftige Wanderung in die Ferne darf man deswegen nicht denken, weil der Gedanke hierher nicht paßt. Er war V. 6 am Platz und schickt sich auch V. 12 wohl in den Zusammenhang, aber V. 7 macht er den Eindruck der Tautologie. מרחוק in die Ferne vgl. zu Kap. 22, 3. — Wer aber ist der, welcher über das reiche, alte und weithin mächtige Tyrus solches (זֹאת weist zurück auf זֹאת V. 7 und mit diesem auf das vorher V. 1 u. 4 über Tyrus' Untergang Ausgesagte) zu beschließen die Macht hatte? Der Beantwortung dieser Frage wendet der Prophet in den folgenden Versen ein großes Interesse zu. Tyrus war nicht blos Kronenträgerin, sondern auch Kronenspenderin (Hiph. העטיר nur hier, Piel vgl. Ps. 8, 6; 65, 12; 103, 4). Dies wird schwerlich bedeuten sollen, daß sie selbst gekrönte Könige hatte (vgl. Hiram 2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 1 u. ö.; Jer. 27, 3). Denn dergleichen hatten viele Städte, die deshalb doch nicht coronatrices genannt werden. Man wird deshalb an abhängige Städte, seien es phöniziſche (weshalb der König von Tyrus Großkönig genannt wird, vgl. Vaihinger in Herzogs R.-E. XI, S. 617 ff.) oder Kolonial-Städte denken müssen. Von Tartessus (Herod. I, 163; Ps. 72, 10), Citium, Karthago (ursprünglich) wird ausdrücklich berichtet, daß sie Könige hatten. Vgl. Gesenius z. u. St. — Movers Phön. II, 1, S. 529 ff.; besonders S. 533, 535, 539. Auch Jeremia nennt neben den Königen von Tyrus und Sidon auch מַלְכֵי הָאִי Kap. 25, 22. — Aber die reiche und mächtige Metropolis hatte auch in ihrer eigenen Mitte Bürger, welche, obgleich nur Kaufleute, durch Reichthum, Pracht und Macht es Fürsten gleichthaten. Wie genau übrigens der Prophet שָׂרִים und מְלָכִים unterscheidet, sieht man aus Kap. 10, 8. — כְּנַעַן nannten die Phönizier ihr Land, sich selbst nannten sie also כְּנַעֲנִי. Weil sie aber die Hauptrepräsentanten des Handels waren, werden die Handelsleute überhaupt Kanaaniter genannt, wie z. B. später Chaldäer den Astrologen, Lombarde den Wechsler, Schweizer den Thürsteher oder Leibgardisten bezeichnete. Man bemerke übrigens, daß an unserer Stelle כְּנַעַן für כְּנַעֲנִי steht (vgl. הַמֶּשֶׁק für הַמַּשְׁקִי 1 Mos. 15, 2), vielleicht absichtlich, um die Appellativ-Bedeutung von der gentilizischen zu unterscheiden, wiewohl Sprüche 31, 24 כְּנַעֲנִי in dem Sinne von Krämer gebraucht ist. Hos. 12, 8 scheint כְּנַעַן, Hiob 40, 30 כְּנַעֲנִי gentilizische Bedeutung zu haben, aber mit offenbarer Anspielung auf die appellative. In נכבדי־ארץ gibt sowohl die Form als die Genitivverbindung dem nomen rectum superlativische Bedeutung (vgl. m. Gr. §. 75, 5; Sprüche 8, 24; Nah. 3, 10). Ueber alle diese Pracht und Macht ist die Macht Jehova's weit erhaben. Er hat ihren Untergang beschlossen, um den Stolz aller Herrlichkeit (גאון, vgl. zu Kap. 2, 10, bezeichnet mehr die subjektive, moralische, צְבִי, vgl. Kap. 28, 1. 4 f.; 13, 19, mehr die objektive äußere Seite) zu profaniren (חִלֵּל Kap. 43, 28; 47, 6; 56, 2. 6). Dies soll geschehen durch Preisgebung und Niederwerfung in den Koth der Erde. Man hat nicht mit Unrecht aus dem Ausdruck „entweihen“ geschlossen, daß der Prophet hier vorzugsweise die berühmten, alten und prächtigen Tempel von Tyrus im Auge hatte (vgl. Herodot a. a. O.). Jehova hat ferner beschlossen, durch Tyrus' Untergang alle Stolzen (resp. Stolzesten) der Erde zu demüthigen (הֵקַל Hiph. bei Jesaja nur noch Kap. 8, 23). Man sieht, daß die erste Hälfte von V. 9 b sich auf die erste Hälfte von V. 8 b, und die zweite Hälfte von V. 9 b auf die zweite Hälfte von V. 8 b zurückbezieht. — Ein wesentliches Stück dieser Demüthigung ist, daß die bisher im Interesse der Hauptstadt ausgebeuteten und deshalb mit Härte niedergehaltenen Kolonien nun frei werden. Dies wird hier an dem Beispiele der entferntesten Kolonie, Tartessus, gezeigt. Diesem wird zugerufen, daß es selbständig werden, daß es über sein Gebiet und die Verwendung seiner Produkte nun frei verfügen könne. Der Vers ist von den Alten auf sehr mannigfache Weise erklärt worden. Man vergl. Rosenmüller. Seit Koppe wird die oben gegebene Erklärung allgemein angenommen. Wie der Nil Egypten überflutet (vgl. Amos 8, 8; 9, 5), so soll Tartessus ('בַּת־ת vgl. zu Kap. 22, 4) ungehindert über das eigene Land sich ausbreiten können. Dies muß vorher verwehrt gewesen sein, und אין מזח עוד muß einen hierauf bezüglichen Sinn haben. Das Wort מֵזַח findet sich außer hier nur noch Ps. 109, 19. Gleichbedeutend damit ist מְזִיחַ Hiob 12, 21. Beide Wörter können nach dem Zusammenhange der genannten Stellen nur den Gürtel bezeichnen. Diese Bedeutung paßt freilich nicht ganz an u. St. Denn der Gürtel dient ja doch eigentlich nicht zum Fesseln. Ewald übersetzt „Zügel“; Drechsler „Gängelband“. Es scheint mir, daß der Prophet mit dem Worte irgend eine uns unverständliche Anspielung beabsichtigt. Es wäre wohl möglich, daß man irgend eine den Verkehr im Interesse der Oberherren hemmende Oktroi-Linie, einen Kordon oder ähnliches mit einem phönizischen, dem hebräischen Worte מֵזַח stammverwandten Ausdruck bezeichnete. — Wie und durch welche Mittel führt der Herr seinen Rathschluß wider Tyrus aus? Dies wird V. 11 im allgemeinen beantwortet. Er setzt zu diesem Zwecke das Meer und die Reiche der Erde in Bewegung. Denn ich möchte hier sowenig wie V. 4 unter יָם Tyrus (Hitzig), oder ganz Phönizien (Knobel) verstehen, oder in נטה ידו nur den Begriff des Herüberstreckens der Hand über das Meer (Delitzsch) finden, denn denkt sich denn der Prophet Jehova als jenseits des Meeres befindlich? Sondern „die Hand über das Meer strecken“ bezeichnet hier wie z. B. 2 Mos. 14, 21 (welche Stelle der Prophet vielleicht vor

Augen hatte) ein solches Ausstrecken, durch welches das Meer in Bewegung gesetzt wird. Und so ist auch הִרְגִּיז hier nicht = in Zittern, Schrecken, sondern in Aufregung versetzen, damit sie sich aufmachen, um das zu vollziehen, was der Herr ihnen befiehlt (Kap. 14, 16). Zu welchem Zwecke Meer und Königreiche in Bewegung gesetzt werden, sagt die zweite Vershälfte. Der Herr hat sie entboten (צִוָּה wie Kap. 10, 6; das pronominale Objekt wie häufig ausgelassen, vgl. m. Gr. §. 78, 2, Anm.) wider Kanaan (כְּנַעַן = Phönizien, da die Phönizier selbst ihr Land so benannten, vgl. zu V. 8), um zu zerstören (לַשְׁמִיד vgl. zu Kap. 3, 8) ihre Bollwerke. מעזניה wird von einigen für eine Unform — so Olsh. §. 82, d —, von andern für erklärbar gehalten — so Ewald §. 83, 6; Delitzsch zu u. St. תַּמְנוּ Klagel. 3, 22 ist erste Person Plur. (vgl. m. Bemm. zu d. St.); in קָבְנוֹ 4 Mos. 23, 13 ist das נ eine Art des vor Suffixen häufigen נ epentheticum (Ew. §. 250, b). So wird man wohl denen beistimmen müssen, welche מעזניה für eine durch irgend ein Versehen entstandene Unform halten. Der Sinn des ganzen Verses ist also: Land und Meer sollen sich vereinigen, um die Bollwerke von Tyrus zu zerstören, Tyrus soll von der See- und von der Land-Seite mit Erfolg angegriffen werden. — Aber nicht blos für den Augenblick, nein für die Dauer (aber zunächst nicht für ewige vgl. V. 15 ff.) soll Tyrus zerstört werden. Dies ist der Sinn von V. 12. Eine עליזה war Tyrus V. 7 genannt worden. Aber das עֲלוֹז soll ihr vergehen. Sie ist nun eine מעשקה, eine virgo compressa, vitiata (Pual nur hier, vgl. Kap. 52, 4), und eine solche jubelt nicht. Daß Tyrus hier „Tochter Sidons“ d. i. Sidonierin genannt wird, ist vielleicht nicht blos eine Generalisirung des Namens Sidon, sondern möglicherweise zugleich eine absichtlich gegen Tyrus' Hochmuth gerichtete Spitze, das auf Münzen sich אֵם צִדֹנִים nannte (vgl. Movers Phön. II, 1, S. 94. 119 f.), und vielleicht schon zu Jesaja's Zeiten sich so genannt hat. Tyrus muß also gestraft, es muß zerstört werden. Deshalb wird den Ueberresten befohlen, nach Cypern, in die bisher abhängige Kolonie Kittim, auszuwandern, wie oben schon (V. 6) ein Gleiches in Bezug auf Tarsis befohlen worden war. Aber Tyrus kommt eben in Kittim nicht als Herrin, sondern als machtlose Vertriebene an, eine Lage, welche in den bisher Unterdrückten die Lust, sich zu rächen, rege macht. Deshalb findet die Arme auch dort nicht Ruhe (ינוח mit dem Dativ der Person wie Hiob 3, 13; Neh. 9, 28).

6. **Siehe da — ener Hort.** V. 13 u. 14. Hatte V. 11 u. 12 im allgemeinen gesagt, wie Tyrus zerstört werden soll, so gibt nun V. 13 Auskunft über das spezielle Werkzeug d. h. über das Volk, welches der Herr zum Strafvollzuge bestimmt hat. Im allgemeinen macht V. 13 den Eindruck einer eigenthümlichen Wendung des prophetischen Schauens. Es ist wie wenn der Blick des Propheten plötzlich von Westen nach Osten abgelenkt würde: er sieht zu seiner eigenen Ueberraschung plötzlich das Land der Chaldäer vor sich. Das „Land der Chaldäer“, nicht das Volk! Letzteres konnte er marschirend, kämpfend überall sehen. Das Land kann er nur an seiner Stelle sehen. Es war eben diese Stelle der Erdoberfläche, wo das Land der Chaldäer sich befand, eine für den Propheten und sein Volk auch abgesehen von Tyrus eminent wichtige. Von dort her sollte der Zerstörer Jerusalems kommen, dort sollte das Volk Juda die 70 Jahre seiner Gefangenschaft zubringen. Und weil der Blick des Propheten hier zum ersten Mal auf die Chaldäer gelenkt wird, so sieht er sich veranlaßt, dieselben kurz zu charakterisiren. Er thut es nur mit zwei, aber mit zwei höchst bedeutsamen Strichen. Der erste charakterisirt die Vergangenheit, der zweite die Zukunft des Volkes. „Dies ist das Volk, welches nicht gewesen ist“, sagt er zuerst. Er will damit gewiß nicht sagen, daß das Volk der Chaldäer überhaupt oder im physischen Sinne nicht gewesen sei. Sollte der Prophet nichts von Nimrod (1 Mos. 10, 10), nichts von Ur Kasdim, der ursprünglichen Heimat Abrahams, gewußt haben? Aber die Prophetie in ihrer großartigen Weise reduzirt ja bekanntlich die ganze Weltgeschichte auf wenige Reiche, und was nicht zu diesen gehört, wird wie gar nicht vorhanden betrachtet. Auf den Schauplatz der Weltgeschichte ist aber das Chaldäervolk erst nach Assur getreten. Also von dem Standpunkt der prophetischen Geschichtsbetrachtung aus erscheinen die Chaldäer als ein Volk, das bisher nicht gewesen. Warum sagt er aber הָעָם, das Volk? Hätte er gesagt „ein Volk“ (עם), so wäre dies ja gar nichts Besonderes gewesen. Solcher Völker gab es ja unzählige. Aber die Chaldäer gehören nicht unter die gemeinen Völker. Sie sind ein Hauptvolk. Hauptvölker aber im Sinne der Prophetie d. h. Repräsentanten der Weltmacht gab es damals nur zwei. Das eine war Assur, das andere, die Chaldäer, war — noch nicht da. — Mit dem zweiten Striche אַשּׁוּר י׳ לצ׳ charakterisirt er die Zukunft des Chaldäervolkes. Ich trete hier ganz entschieden Paulus und Delitzsch bei, welche Assur als das absolut vorangestellte Objekt von יָסַד betrachten: Assur — das hat es (das Chaldäervolk nämlich) gesetzt, gestiftet den Wüstenthieren. Diese Fassung allein entspricht dem Zusammenhang. Nimmt man Assur als Subjekt, so kann dies zuerst so geschehen, daß man es mit den alten Uebersetzungen und einigen Neueren, aber gegen die masoretische Punktation zu לא היה zieht. „Dieses Volk, welches kein Assyrien ist“ soll dann entweder bedeuten: dieses Volk, welches glücklicher sein wird als die Assyrer (unter Salmanassar gegen Tyrus es waren), oder: dieses Volk, wenn es nicht mehr assyrisch sein wird, oder: welches nicht civilisirt ist wie die Assyrer. Das Suffix in יסדה beziehen dann alle auf Tyrus. Es leuchtet von selbst ein, daß alle jene Deutungen von לא היה אשור willkürlich sind. Fassen wir nun aber אשור nach den Accenten als Subjekt von יסדה, so soll dies heißen: „Assur hat

sie bestellt zu Steppenbewohnern“ d. h. Assur hat „sie nach der babylonischen Ebene verpflanzt und aus Gebirgsbewohnern zu Steppenbewohnern gemacht“. Man nimmt dann an, daß die Chaldäer nach ihrer ersten Einwanderung aus den karduchischen Gebirgen, welche in sehr frühe Zeit falle, später von den assyrischen Königen durch einen neuen Nachschub seien aufgefrischt worden (so Knobel, Arnold in Herz. R.-E. II, S. 628 ff. u. a.). Daß es Chaldäer in Babylonien und in den armenischen Gebirgen gab, ist gewiß. Ersteres steht an sich fest, das andere geht aus der Erzählung Xenophons (Cyrop. III, 1, 34; Anab. IV, 3, 4 ff.; V, 5, 17; VII, 8, 25), sowie aus den Angaben Strabo's (XII, 3, 18 ff.) und des Stephanus Byzantinus (s. v. *Χαλδαῖοι*) mit Bestimmtheit hervor und ist auch allgemein anerkannt. Auch ist es gar wohl möglich, daß die Chaldäer in sehr früher Zeit sich getheilt haben und daß ein Theil in den alten Stammsitzen d. h. in den karduchischen Gebirgen blieb, während ein anderer Theil den natürlichen Straßen d. h. den Flußthälern folgend südwärts wanderte und am untern Euphrat sich niederließ. Denn hier liegt nach den assyrisch-babylonischen Denkmälern das mat Kaldi oder Kaldu. Dasselbe erstreckte sich nach denselben bis an das persische Meer (vgl. Schrader, Keilinschr., S. 44). Damit stimmen auch die klassischen Autoren überein, welche (wie Strabo XVI, 1, 6, 8) auch diese Meeresgrenze nennen und die Sümpfe, in denen der Euphrat sich verliert, als lacus chaldaici bezeichnen (Plin. VI, 31, vgl. Strabo XVI, 4, 1 *τὰ ἕλη τὰ κατὰ Χαλδαίους*). Daß diese Gegenden schon in uralter Zeit von den Chaldäern bewohnt waren, geht schon daraus hervor, daß das alte Ur Kasdim, die Heimat Abrahams, neuerdings in dem südöstlich von Babylon am rechten Euphratufer gelegenen Mugheir entdeckt worden ist. Denn auf den sämmtlichen daselbst in großer Zahl gefundenen Thontäfelchen findet sich der Name U-ru-u d. i. אוּר (vgl. Schrader a. a. O. S. 383 f.). Ferner weist Schrader auf eine im reinsten Assyrisch verfaßte Inschrift des Königs Hammurabi aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr. hin, worin derselbe sagt, daß „Il und Bel die Bewohner von Sumir und Accad (Namen südbabylonischer Stämme und Landstriche) seiner Herrschaft übergeben haben“ (ibid. S. 42). Aus der Sprache dieser Inschrift gehe hervor, daß damals ein semitisches Volk jene Gegenden bewohnt habe. Dies könne aber kein anderes gewesen sein als die Chaldäer. Im 10. Jahrh. v. Chr. redet Asurnâsirhabal von dem mat Kaldu als einem Theile seiner Herrschaft (ibid. S. 44). Auf alles dieses gründet Schrader folgendes Urtheil: „Man kann annehmen, daß, seit sie im zweiten oder dritten Jahrtausend in diese Gegenden am untern Euphrat und Tigris eingewandert waren, die Chaldäer ununterbrochen die eigentlich herrschende, unter allen Umständen die dominirende ..... Nation waren. Autochthon waren sie freilich andererseits hier sicher nicht: sie fanden bereits eine hochgebildete Nation kuschitischer oder turanischer Abkunft vor, von der sie auch, als den Erfindern, die verwickelte Keilschrift herübernahmen“. Waren die Chaldäer am untern Euphrat und Tigris nicht autochthon, so liegt es freilich nach dem oben Gesagten sehr nahe, anzunehmen, daß sie aus den Quellgebieten des Euphrat und Tigris in das Mündungsgebiet dieser Ströme gewandert sind (vgl. auch Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 404 ff.). Ganz unbewiesen und reine, aus unserer Stelle selbst geschöpfte Hypothese ist es aber, eine Verpflanzung der Chaldäer in späterer Zeit etwa durch Salmanassar anzunehmen. Es ist auch sehr die Frage, ob צִיִּים Steppenbewohner bedeuten kann, denn die einzige Stelle, die man anführt, Ps. 72, 9, müßte jede Möglichkeit einer anderen Deutung ausschließen, um dem Gewicht aller andern Stellen, wo das Wort „Wüstenthiere“ bezeichnet (Jes. 13, 21; 34, 14; Jer. 50, 39; Ps. 74, 14) die Wage halten zu können. Es ist auch ferner die Frage, ob das so überaus fruchtbare babylonische Land als צִיָּה vor dem Eintreten der göttlichen Gerichte (vgl. Jes. 13; Jer. 50) bezeichnet werden konnte. Man hat der Stelle auch mannigfach durch Konjektur aufzuhelfen gesucht. Ewald will כְּנַעֲנִים, Meier will כִּתִּים für כַּשְׂדִּים lesen; Olsh. (Emendationen zum A. T., S. 34 ff.) will gar die Worte אֶרֶץ bis הָיָה ganz herauswerfen und dann mit Umstellung der Glieder und indem er לְעִיִּים und בַּחוֹנֶיהָ liest, übersetzen: siehe, sie regen auf ihre Thürme, erregen ihre Paläste, Assur legt sie in Trümmer, macht sie zu einem Schutthaufen. Alle diese Operationen entbehren der sachlichen Basis. — Ich habe schon vorhin bemerkt, daß die von Paulus und Delitzsch vorgeschlagene Fassung (Assur absolut vorangestelltes Objekt von יסד) allein dem Zusammenhang entspricht. Denn so allein wird von den Chaldäern etwas ausgesagt, was sie in gedrängter Kürze vollständig charakterisirt. Denn sie werden so als das Volk dargestellt, welches bisher noch nicht als Weltmacht hervorgetreten die Assyrer in dieser Rolle ablösen wird. Es gibt aber noch einen weiteren Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung. Es muß auffallen, daß in unserem Stücke verschiedene Anklänge an das neunte Kapitel des Amos sich finden. Dreimal wird von Amos a. a. O. das Piel צִוָּה in dem Sinne von „bestellen, beordern, kommandiren“ gebraucht V. 3, 4 und 9, in welchem Sinne das Wort an unserer Stelle V. 11 vorkommt. Zweimal braucht Amos den Vergleich mit dem überschwellenden Nil V. 5 עָלְתָה כַיְאֹר כֻּלָּהּ u. כִּיאֹר מִצְרָיִם ibid. vgl. a. u. St. V. 10. — So erinnert denn auch unser אשור יסדה לציים an אֲגֻדָּתוֹ עַל־אֶרֶץ יְסָדָהּ Am. 9, 6. Denn an beiden Stellen ist das Satzobjekt absolute vorangestellt und mittelst des Feminin-Suffixes an יסד nachgeholt. Sollten diese Berührungen zufällig sein? Sind sie aber nicht zufällig, so wird man zugestehen müssen, daß das dem Amos'schen nachgebildete יְסָדָהּ als ein solches betrachtet werden muß, welches auf ein vorangestelltes Objekt zurückweist. In dem Wort

Assur schwebt dann dem Propheten nicht sowohl der Begriff des Volkes als der des Landes und der Stadt vor. Daher das Feminin-Suffix an יסדה. Solche Konstruktionen *κατὰ σύνεσιν* kommen bekanntlich im Hebräischen in den mannigfaltigsten Formen vor. Vgl. m. Gr. §. 60, 4; 61, 1; 100, 2, 3 u. Anm. 1 u. ö. — יָסַד ist constituere, gründen, stiften (Hab. 1, 12; Ps. 104, 8). Die Chaldäer, sagt Jesaja, machen Assur d. i. Land und Stadt und zwar vornehmlich die Stadt gleichsam zu einer Stiftung für Wüstenthiere d. h. zu einem als rechtmäßigen Besitz und bleibendes Eigenthum ihnen zugewiesenen Aufenthaltsort. Endlich müssen wir noch auf Zeph. 2, 13 f. als auf den ältesten Kommentar zu unserer Stelle hinweisen. Denn nicht nur sagt Zephanja deutlich, was יסד לציים sei, sondern man kann auch seine Worte füglich als einen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung im allgemeinen betrachten. Denn sie zeigen, daß Zephanja unsere Stelle auch von der Zerstörung Ninive's verstanden hat. Wenn Zephanja a. a. O. V. 15 von Ninive sagt זֹאת הָעִיר הָעַלִּיזָה, hatte er dann nicht V. 7 unseres Kapitels (הֲזֹאת לָכֶם עַלִּיזָה) vor Augen? Auch וְיָשֵׁט יָדוֹ Zeph. 2, 13 erinnert an יָדוֹ נָטָה Jes. 23, 11, und צִיָּה כַּמִּדְבָּר Zeph. 2, 13 an unser צִיִּים. Wenn nun also deutliche Spuren zeigen, daß Zephanja, als er Kap. 2 seiner Weißagung schrieb, außer andern jesajanischen Stellen (Kap. 13, 21; 14, 23; 34, 11) auch Kap. 23 des Jesaja vor Augen hatte, und wenn er in seiner Weißagung eine Beschreibung des zerstörten Ninive gibt, welche durch das Wort צִי an unsere Stelle anknüpft und sich wie eine weitere Ausmalung der von Jesaja nur angedeuteten Thatsache ausnimmt, sollte man dann nicht sagen dürfen, Zephanja habe unsere Stelle auch so verstanden wie wir? Ferner liegt aber in der Bezugnahme des Zephanja auf unsere Stelle der weitere Beweis dafür, daß sie zu Zephanja's Zeit, also unter der Regierung des Königs Josia (um 624 v. Chr.) schon muß geschrieben gewesen sein. Wenn nun Zephanja keinen Anstand nahm, die Stelle von der Zerstörung Ninive's zu verstehen, so werden auch wir uns nicht abhalten lassen, dasselbe zu thun weder durch Delitzschs Bedenken, daß dies die einzige Stelle wäre, wo Jesaja weißagte, wie es vom assyrischen zum chaldäischen Weltreich kommen werde, noch durch die Bedenken anderer, die es für platterdings unmöglich halten, daß zu Jesaja's Zeit eine Zerstörung Tyrus' durch die Chaldäer geweißagt worden sei. Was das Bedenken Delitzschs betrifft, so möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Prophetie Jesaja's zu der seiner Nachfolger sich verhält wie ein seminarium zu den daraus hervorgegangenen Pflanzungen. Liegen denn nicht die Keime zu den späteren Weißagungen zum großen Theile ursprünglich in der Weißagung Jesaja's? Einen solchen Keim haben wir hier. Die Worte זה העם bis לציים bilden eine Parenthese, die ganz beiläufig, mit kurzen, räthselhaften, dem Propheten wahrscheinlich selbst unverständlichen Worten, einen Keim legt, den selbst Nahum und Zephanja nur theilweise zur Entwickelung gebracht haben. Erst durch Jeremia und nach der Schlacht bei Karkemisch, die Nebukadnezars Weltherrschaft entschied, konnte er sich vollständig entfalten. Und wenn ich nun annehme, daß Jesaja schon Ninive's Zerstörung durch die Chaldäer weißagen konnte, so muß ich um soviel mehr behaupten, daß er auch Tyrus' Zerstörung durch dasselbe Volk weißagen konnte. Die assyrische Invasion hat ohne Zweifel Veranlassung zu unserer Weißagung gegeben. Die Assyrer hatten es auf Egypten abgesehen. Die Einnahme Samaria's, die Angriffe auf Juda und auf die östlich und westlich davon gelegenen Länder waren nur Mittel zu jenem Zweck. Aus V. 3 u. 5 sehen wir, daß Tyrus damals mit Egypten eng verbunden war. Die tyrische Seemacht war für Egypten natürlich von der größten Wichtigkeit. Um so mehr Veranlassung hatten die Assyrer, Egypten dieses wichtigen Bundesgenossen zu berauben. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Jesaja damals aufs nachdrücklichste vor der egyptischen Bundesgenossenschaft warnen mußte. Sollte nicht auch Tyrus mit ein Gegenstand der untheokratischen Hoffnungen gewesen sein, welche sich für die ungläubigen Judäer an Tyrus' Bundesgenossen, an Egypten, knüpften? Dies würde uns trefflich erklären, warum Jesaja auch gegen Tyrus seine Stimme erhob. Israel soll auf keine Weltmacht vertrauen. Also auch auf Tyrus nicht. Auch Tyrus ist dem Untergange geweiht. Zwar nicht durch die Assyrer wird es untergehen. Dies konnte damals vermuthet werden, wo die Assyrer auch gegen Tyrus zu Felde lagen. Aber es gehört mit zur Aufgabe Jesaja's, den Glauben an die Furchtbarkeit Assurs zu bekämpfen. Er sagt also geflissentlich: ein anderes, späteres Volk, das jetzt noch nicht Volk ist (s. oben), wird Tyrus den Untergang bringen: die Chaldäer. Damit stimmt auch V. 15 ff. Die 70 Jahre sind ja unzweifelhaft die Jahre der Chaldäer-Herrschaft. — Wie schon bemerkt, sind die Worte זה העם bis לציים als Parenthese zu betrachten. Mit הקימו fährt der Prophet fort, das Thun des Chaldäervolkes als des zur Zerstörung von Tyrus berufenen Werkzeuges zu schildern. Sie errichten seine Wartthürme d. h. die einzelnen Vielen errichten die dem Ganzen zugehörigen Thürme (vgl. in Betreff des Numerus-Wechsels Kap. 1, 23; 2, 8; 5, 23 u. 26; 8, 20. M. Gr. §. 61, 2). בַּחִין, K'ri בַּחוּן (vgl. בַּחַן Kap. 32, 14), von בָּחַן explorare ist die specula, turris exploratoria. Das Wort kommt nur hier vor. — עֹרְרוּ Pilel von עָרַר (= עָרָה nudum esse, Kap. 22, 6, עוּר Hab. 3, 9) nudare, entblößen d. h. durch Umstürzen aufdecken. Die Konjugation Pilel nur hier, Pilpel Jer. 51, 58. מַפֵּלָה, nur noch Kap. 25, 2. Vgl. מַפֵּלָה Kap. 17, 1. — Mit V. 14 kehrt das Ende zum Anfang zurück.

b. Die Wiederaufrichtung Tyrus'.

Kap. 23, 15—18.

Und wird geschehen an jenem Tage: Tyrus wird vergessen sein 70 Jahre wie die Tage 15
eines Königs. Nach dem Verlauf von 70 Jahren wird es Tyrus gehen nach dem Huren-
liede: *»Nimm die Cither, durchziehe die Stadt, vergessene Hure! Spiele schön, singe wohl, 16
auf daß man dein gedenke!« *Und soll geschehen, nach Verlauf von 70 Jahren wird der Herr 17
Tyrus heimsuchen und sie wird wieder kommen zum Hurenlohn, und wird huren mit allen
Königreichen der Erde auf der Oberfläche des Erdbodens. *Und wird ihr Gewinn und Huren- 18
lohn Jehova heilig sein, er wird nicht aufgehäuft noch vergraben werden, sondern denen, die
da wohnen vor Jehova, wird ihr Gewinn gehören zum Essen und Sattwerden und köstlicher
Kleidung.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach 70 Jahren, die einen einheitlichen Charakter haben werden wie die Regierungszeit eines Königs, wird sich an Tyrus der Wunsch erfüllen, der in einem bekannten Buhlerliede ausgesprochen wird, welches einer vergessenen Buhlerin räth, durch Spiel und Gesang in den Straßen der Stadt sich wieder in Erinnerung zu bringen (V. 15 u. 16). Der Herr wird Tyrus wieder aufhelfen, sie wird ihren buhlerischen Handelsverkehr mit allen Ländern der Erde eröffnen (V. 17), aber der Gewinn ihrer Buhlerei wird dem Herrn geheiligt und von diesem seinen Dienern zu reichlichem Genusse zugewiesen werden (V. 18).

2. **Und wird geschehen — gedenke.** V. 15 u. 16. Ueber ביום ההוא vgl. zu Kap. 7, 18. — Siebzig Jahre soll Tyrus vergessen werden. Es ist dies die Dauer der Chaldäerherrschaft, welche nach Jeremia (vgl. m. Bemm. zu Jer. 25, 11) von der Schlacht bei Karkemisch bis zur Eroberung Babels durch Cyrus, also nach unserer jetzigen Kenntniß von 605/4 bis 538, mithin 67 Jahre gedauert hat. Dieser 67jährige Zeitraum kann sich bei genauerer Kenntniß möglicherweise zu einem 70jährigen ganz oder nahezu erweitern. Er kann aber auch als solcher nach prophetischem Maßstabe als rund 70jähriger gelten. Ueber die Form נִשְׁכַּחַת vgl. Ewald §. 194, b; Olsh. S. 449. M. Gr. §. 21, Anm. 3. — Vergessen wird Tyrus insofern sein, als es in dem großen Weltreiche untergegangen sein wird. „Wie eines Königs Tage" soll diese Periode des Vergessenseins 70 Jahre dauern. Der Ausdruck erinnert an Kap. 16, 14; 21, 16. Der Sinn aber ist nicht der gleiche. Denn a. u. St. liegt der Nachdruck auf אחד. Der Prophet will sagen, daß diese Periode für Tyrus durchaus einen einheitlichen Charakter tragen werde. Es wird Tyrus unter dem Nachfolger gehen wie unter dem Vorfahr. Der Wechsel der Regenten wird keine Aenderung machen. Was die grammatische Konstruktion betrifft, so gehört כִּימֵי וגו' selbstverständlich nicht zu נשכחת allein, sondern zu dem ganzen Satze: das 70jährige Vergessensein wird so gleichheitlich verlaufen, als ob dieser ganze 70jährige Zeitraum die Regierungszeit nur eines Königs wäre. Es liegt in den Worten eine Schärfung des Urtheils: es wird keine Milderung eintreten. — Nach 70 Jahren soll das an Tyrus wirklich sich erfüllen, was in einem bekannten, von frivolen jungen Leuten oft gesungenen Liede (שיר הזונה Genitiv des Objekts) einer aus der Mode gekommenen Buhlerin unter gewisser Bedingung in Aussicht gestellt wird: sie soll wieder in Gunst kommen. Der Prophet will aber gewiß zugleich sagen, daß Tyrus es machen soll, wie die Buhlerin, um wieder in Gunst zu kommen. Es soll nach 70 Jahren sich wieder um die Gunst der Völker bemühen, seine alten kaufmännischen Künste zur Anknüpfung von Handelsverbindungen wieder anwenden. Und der Herr wird das gelingen lassen.

3. **Und soll geschehen — Kleidung.** V. 17 u. 18. Daß der Handelsverkehr hier mit unzüchtigem Verkehr verglichen wird, hat seinen Grund darin, daß der erstere dem Mammon und dem Bauche (im weitesten Sinne genommen) dient. Mammon und Bauch aber sind Götzen, und Götzendienst ist Hurerei (vgl. Nah. 3, 4). Tyrus wird zu seinem Hurenlohne (das He des Suff. ohne Mappik vgl. Ew. §. 247, d; Olsh. §. 75, g; 96, e) zurückkehren (Micha 1, 7), und Hurerei treiben mit allen Reichen der Erde. Auch hier ist die Folge der Satzglieder eine analytische, indem der Zweck vor dem Mittel genannt wird. Und sein Gewinn (V. 3) resp. Hurenlohn wird dem Herrn heilig sein. Er wird nicht von den Gewinnenden behalten und im Schatzhause aufbewahrt (Kap. 39, 6) oder verborgen, verscharrt werden (חסן als verb. nur hier), sondern er wird denen, die vor Jehova wohnen, d. h. den Israeliten, zur Speise und zwar zu reichlicher, Sättigung bewirkender Speise (Kap. 55, 2; 56, 11; Ezech. 39, 19) und zu glänzender (עתיק ἅπ. λεγ.) Decke d. i. Kleidung (vgl. Kap. 11, 9; 14, 11) dienen. Daß die vor Jehova Wohnenden (nicht Stehenden, denn עמד לפני י' bezeichnet den priesterlichen Dienst im Tempel 5 Mos. 10, 8; Richt. 20, 28 u. ö.) die Israeliten überhaupt sind, ergibt sich doch wohl daraus, daß ihr Wohngebiet das heilige Land ist, welches das „Haus Jehova's" zum alles beherrschenden Centrum hat. Man kann hier fragen, wie es denn denkbar sei, daß Jehova ein gerichtetes Volk wieder-

herstellen könne, damit es sein altes Buhlgeschäft wieder beginne, und wie denn Buhlerlohn dem Herrn könne geheiligt werden, da doch 5 Mos. 23, 19 ausdrücklich verboten wird, אֶתְנַן זוֹנָה in das Haus Gottes zu bringen. Ich glaube, daß unsere Stelle, welche mit Kap. 19, 18 ff. in diesem Punkte große Aehnlichkeit hat, zu denjenigen Aussprüchen gehört, welche dem Propheten selbst dunkel bleiben mußten, weil erst die Erfüllung den Schlüssel zum Verständniß bietet. Diese Erfüllung scheint aber durch das christliche Tyrus gegeben zu sein, worüber sofort ein mehreres.

4. Was die **Erfüllung** der Weißagung betrifft, so ist das Richtige in Betreff derselben nur zu erkennen, wenn man die Eigenthümlichkeit des prophetischen Schauens gehörig berücksichtigt. Der Prophet sieht nicht alles, sondern nur die Hauptsachen, und er sieht alle Hauptsachen, welche dem Wesen nach identisch sind, nicht hintereinander sondern wie auf **einer** Fläche **neben**einander. Daher kommt es, daß ihm als unmittelbare Wirkung erscheint, was in Wirklichkeit das Resultat einer langsamen, durch Jahrtausende sich hinziehenden Entwickelung ist. Daraus entsteht dann häufig der Schein, als entspräche die Erfüllung der Weißagung nicht, während doch nur die Erfüllung in anderer Weise erfolgt, als es vom Standpunkte des Propheten aus schien der Fall sein zu sollen. Ich habe, um ein Beispiel anzuführen, zu Jer. 50 und 51 ausführlich nachgewiesen, daß Babel nie durch Menschenhand zerstört worden ist. Es ist verschiedene Male erobert worden, die Eroberer haben die Stadt der eine an diesem, der andere an jenem Theile beschädigt, aber so ganz und gar auf **einmal** zerstört, wie es nach Jer. 50 und 51 den Anschein hat, hat sie keiner. Und doch entspricht der endliche Ausgang ganz dem Bilde, welches Jeremia von dem zerstörten Babel entwirft. So ist es auch hier. Jesaja sagt zweierlei aus: 1) Tyrus soll zerstört werden und zwar durch die Chaldäer; 2) es soll nach 70 Jahren restaurirt und sein Vermögen soll dem Reiche Gottes dienstbar werden. Und diese Verkündigungen haben sich auch im großen und ganzen erfüllt, aber eben so, daß die Erfüllung vermöge des Auseinanderfallens der einzelnen Momente auf verschiedene weit auseinander liegende Zeiträume nur als Gesammtbild, nicht im einzelnen der Weißagung entspricht. Auf die Belagerung durch Salmanassar kann unsere Weißagung schon deswegen nicht gehen, weil der Prophet V. 13 ausdrücklich erklärt, daß er die Chaldäer als die für Tyrus verderblichen Gegner im Auge habe. Zu einer Textänderung kann ich aber nach dem oben Gesagten durchaus keine Berechtigung anerkennen. Wohl aber können Salmanassars Kämpfe gegen Tyrus die Veranlassung zu unserer Weißagung gegeben haben. Das Ziel, nach welchem sowohl die assyrischen als später die babylonischen Herrscher in Bezug auf die südwestliche Ausdehnung und Sicherung ihres Reiches strebten, war die Eroberung Egyptens. Die Eroberung Syriens, Phöniziens, Palästina's, Philistäa's und der angrenzenden arabischen Gebiete war nur Mittel zur Erreichung jenes Zweckes. Insbesondere war der Besitz des seemächtigen Phöniziens von größter Wichtigkeit für den Krieg wider Egypten, weil Phönizien mit seiner Flotte in den Händen der Assyrer diesen ebensoviel nützen als im Dienste der Egypter schaden konnte. Aus diesem Grunde schildert der Prophet V. 5 den Schrecken, welchen die Einnahme von Tyrus in Egypten hervorbringen werde. Für diejenige Partei, welche in Jerusalem auf das egyptische Bündniß wider Assur sich stützen wollte, mußte deshalb auch die Integrität von Tyrus von größter Bedeutung sein. Man kann sagen: sie stützten sich zugleich mit auf Tyrus als auf den rechten Arm Egyptens. Wie nun der Prophet gegen das Vertrauen auf Egypten kämpfte, so mußte ihm auch daran gelegen sein, die falschen auf Tyrus gesetzten Hoffnungen zu zerstören. Er thut dies in unserm Kapitel, indem er Tyrus als eine vom Herrn dem Untergange geweihte Stadt darstellt (V. 8 ff.). Warum sollte sich denn Juda auf eine solche Macht verlassen und nicht vielmehr auf den, welcher solches Schicksal über die Völker zu verhängen im Stande ist? Dies seinem Volke zu rechter Erwägung vorzulegen, war gewiß der pädagogische Zweck Jesaja's. Aber wir müssen nun genauer fragen: hat sich Jesaja zu solcher Rede veranlaßt gesehen vor, während oder nach dem Feldzuge Salmanassars gegen Tyrus? Daß der Prophet schon vor den Kämpfen, die Salmanassar nach dem bekannten Fragment des Menander bei Josephus (Antiqq. IX, 14, 2) mit den Tyriern zu bestehen hatte, dieses prophetische Wort gesprochen habe, ist zwar nicht unmöglich, aber es fehlt uns jeder thatsächliche Anhaltspunkt für diese Annahme. Daß Jesaja die Weißagung verabfaßt habe, nachdem die Blokade von Tyrus schon vorüber war, etwa gleichzeitig mit jenen Weißagungen gegen Egypten (Kapp. 18, 19, 20) und gegen die Völker, deren Niederwerfung die Vorbedingung zum Angriff auf Egypten war (Kapp. 15. 16. 21, 11 ff.), ist an sich auch nicht unmöglich. Ja man könnte sich hierfür auf Kap. 20, 6 berufen, wo unter הָאִי הַזֶּה füglich Phönizien und speziell Tyrus mitverstanden werden kann. Aber diese Weißagung fällt in das Jahr 711 v. Chr., also in eine Zeit, wo die Blokade von Tyrus durch Salmanassar längst vorüber war. Denn Salmanassar ist ja schon im Jahre 722 gestorben. Nun ist es aber doch weniger wahrscheinlich, daß ein Prophet eine Sache zum Gegenstand einer Weißagung macht zu einer Zeit, wo dieselbe bis auf einen gewissen Grad abgethan ist und das allgemeine Interesse minder beschäftigt, als daß er dies thue zu einer Zeit, wo die fragliche Sache noch im Gange ist und die Aufmerksamkeit in vollem Maße auf sich zieht. Deshalb halte ich es für wahrscheinlicher, daß unsere Weißagung vor dem Jahre 722 entstanden ist, also zu der Zeit, wo der Kampf gegen Tyrus noch fortdauerte. In diesem Zeitpunkte veröffentlicht hatte die Weißagung auch noch den Zweck, den Israeliten zu sagen, daß nicht Assur Tyrus erobern werde, wie es damals den

Anschein hatte, sondern die Chaldäer. Dann gehört auch die Weißagung derselben Zeit an wie Kap. 28 (man vgl. die Einleit. zu Kapp. 28—33), welches zuerst gegen das egyptische Bündniß sich richtet und, wie wir a. d. a. St. zeigen werden, vor der Einnahme Samaria's (vgl. Kap. 28, 1) und also vor dem Abschlusse der gleichzeitigen Blokade von Tyrus (vgl. Schrader a. a. O., S. 155) verfaßt sein muß. In der That scheint auch die Blokade durch Salmanassar und seinen Nachfolger Sargon, wenn auch das ἐκαρτέρησαν bei Menander auf eine endliche Uebergabe schließen läßt, nicht von besonders nachtheiligen Folgen für die Tyrier gewesen zu sein. Es lag ja im Interesse der Assyrer, die Mittel der Tyrier zu schonen, um sie gebrauchen zu können. Von da bis zum Beginn der chaldäischen Kriege brechen unsere Nachrichten über Phönizien gänzlich ab (Movers II, 1, S. 400). Daß Nebukadnezar Tyrus belagert hat, wird jetzt wohl von niemand mehr bestritten. Daß die Belagerung 13 Jahre gedauert habe, hat wenigstens eine große innere Wahrscheinlichkeit. Josephus erzählt es nach Philostratus (Antiqq. X, 11, 1) und (wiewohl ohne ausdrückliche Nennung seines Namens) nach dem Tyrier Menander (ctr. Apion. I, 21). Dazu kommt noch die Autorität des Propheten Ezechiel (Kapp. 26—28. 29, 16 ff.). Aber die Frage ist, ob Nebukadnezar Tyrus auch zerstört hat. Es sind hierüber viel unnöthige Worte gemacht worden von Seite derjenigen, welche der Meinung waren, die Ehre der Prophetie erheische durchaus, daß Tyrus sofort und unmittelbar von Nebukadnezar zerstört worden sei. Dies ist nicht geschehen und ist auch gar nicht nöthig, um die Ehre der Prophetie zu retten. Wir wissen aus Herodot (II, 161) und Diodor (I, 68), daß der egyptische König und noch Zeitgenosse Nebukadnezars Apries einen siegreichen Kriegszug gegen die Phönizier, seine bisherigen Bundesgenossen, unternommen hat. Wie wäre dies denkbar, wenn Phönizien (wozu ohne Zweifel Tyrus zu rechnen ist), nicht jetzt für die Egyptier Feindesland i. e. babylonische Provinz gewesen wäre? — Nach der bereits erwähnten Nachricht, die Josephus ctr. Ap. I, 21 aus tyrischen Quellen mittheilt, kam nach der dreizehnjährigen Belagerung die Thronfolge zu Tyrus ins Schwanken. Es regiert zwar nach Itobaal, unter dem die Belagerung stattfand, noch ein König Baal 10 Jahre lang. Dann aber folgen 2 Richter, ein Hoherpriester, dann wieder 2 Richter, die mit einem König gemeinsam regieren. Die Dauer dieser Regierungen war theilweise eine sehr kurze. Endlich holen die Tyrier sich in der Person des Merbaal einen König aus Babel, und nach dessen Tode holen sie ebendaher seinen Bruder Hirom. Denn nach 2 Kön. 25, 28 waren außer Zedekia noch andere gefangene Könige in Babel. Hat nun Nebukadnezar die königliche Familie mit nach Babel geführt, ist das nicht ein Beweis dafür, daß er Tyrus erobert hat? Vgl. Movers a. a. O., S. 460 ff. Soviel steht fest, daß Tyrus seit dem Ende der Kämpfe gegen Nebukadnezar aufgehört hat, ein selbständiger Staat zu sein. Wenn es auch nicht zerstört wurde, was gar nicht im Interesse der Chaldäer lag, so wurde es doch Provinz des babylonischen Reiches und ging von da in die Hände der Perser, Griechen und Römer über, wie Hieronymus (zu Ezech. 27) sagt: „Quod nequaquam ultra sit regina populorum nec proprium habeat imperium, uti habuit sub Hiram et ceteris regibus, sed vel Chaldaeis vel Macedonibus vel Ptolemaeis et ad postremum Romanis servitura sit.“ Die Eroberung durch Nebukadnezar war der welthistorische Akt, durch den Tyrus prinzipiell wenn gleich noch nicht effektiv zerstört worden ist. Dieser Akt trug die ganze Zukunft in seinem Schooße, und diese Zukunft offenbart stufenweise die prinzipielle Natur jenes Aktes, indem sie die Zerstörung von Tyrus mehr und mehr als dessen realen Kern aus sich heraussetzt. Eine Hauptstufe auf diesem Wege war die Einnahme durch Alexander den Großen (333 v. Chr., vgl. Curt. IV, 7 ff.; Arrian II, 24). Aber auch diese Heimsuchung überdauerte Tyrus. Curtius bemerkt ausdrücklich: „Multis ergo casibus defuncta et post excidium renata, nunc tamen longa pace cuncta refovente sub tutela romanae mansuetudinis acquiescit.“ Wer denkt hier nicht an die Restauration, welche Jesaja V. 15 ff. der Stadt verheißt? Allerdings verheißt Jesaja diese Restauration schon nach 70 Jahren. Aber diese 70 Jahre bedeuten eben nur die Dauer der Chaldäerherrschaft. Der Prophet sieht nur einen Zerstörer der phönizischen Hauptstadt: die Chaldäer (V. 13). Dies ist der relative Fehler in seinem Schauen. So sieht er auch nach dem Verschwinden dieses einen Feindes sofort die Restauration. Dies ist gleichfalls ein relativer Fehler. Denn wie in Wirklichkeit die Zerstörung in viele Stufen auseinanderfiel, so auch die Restauration. Die prinzipielle Möglichkeit derselben sieht der Prophet durch das Verschwinden des einen Hauptfeindes gegeben. Aber Jesaja erkennt die neue Blüte Tyrus' nur noch als Handelsblüte. Und so war es auch in der That. So sagt Hieronymus (zu Ezech. 27), daß Tyrus „usque hodie perseverat, ut omnium propemodum gentium in illa exerceantur commercia.“ Plinius aber bemerkt (Hist. nat. V, 17): „Tyrus olim clara ...... nunc omnis ejus nobilitas conchylio atque purpura constat.“ Tyrus ist noch eine christliche Stadt geworden. Schon da der Herr auf Erden war, kamen begierige Seelen aus den Grenzen von Tyrus und Sidon ihn zu sehen und zu hören, sowie er seinerseits es nicht verschmähte, diese Grenzen mit seiner Gegenwart zu beehren (Mark. 3, 8; Luk. 6, 17; Matth. 15, 21). Paulus fand dort nach Apostelg. 21, 3 ff. eine christliche Gemeinde. Im Anfang des vierten Jahrhunderts war Methodius Bischof von Tyrus; 315 wird durch Eusebius von Cäsarea eine mit großen Kosten erbaute Kirche daselbst eingeweiht. 335 war es Sitz einer von den Eusebianern gegen Athanasius veranstalteten Synode. 1125 wird es von den Kreuzfahrern erobert und dem Königreich

Jerusalem einverleibt. 1127 wird es Sitz eines Erzbischofs. Wilhelm von Tyrus, der berühmte Geschichtschreiber, hat den erzbischöflichen Stuhl von Tyrus von 1174 an innegehabt. Erst am Ende des 13. Jahrh. zerstören die Sarazenen die Festungswerke. Jetzt ist Tyrus, das, seitdem es durch Alexander den Großen mittelst eines Dammes mit dem Kontinent verbunden war, aufgehört hatte, eine Insel zu sein, nur noch ein aus Hütten bestehendes und von etwa 3000 Menschen bewohntes Fischerdorf (Sur). So hat sich in der That alles erfüllt, was der Prophet verkündigt hat. Aber bei der Uebersetzung aus der Sprache der Weißagung in die Sprache der Erfüllung kleiden sich die göttlichen Gedanken in so wundersam verschiedene Formen, daß nur der die Identität wahrzunehmen vermag, der es versteht, die langgezogenen Linien der Geschichte in ein perspektivisches Bild zusammenzufassen. Dieses Bild aber wird dem Bilde des Propheten allerdings genau entsprechen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 1 ff. „Kaufhändel und Seestädte sind nicht wider Gott, sondern wo der Handel zugeht und in vollem Schwang ist, da ist's Gottes Gabe und Ordnung zu achten, dessen sich auch Salomo gebrauchet hat (2 Kön. 10, 28). Wenn aber der Handel fällt und abgeht, so ist's dagegen für Gottes Strafe zu achten um der Kaufleut Schinderei willen. Denn ein Kaufmann kann sich schwerlich hüten vor Unrecht und ein Krämer vor Sünden (Sir. 27, 28). Und geschieht das nicht allein mit falscher Waar oder Handel, sondern wann die Kaufleute ihres Reichthums und Prachts sich überheben und wie Fürsten und Herren hereinziehen, der Armen vergessen und dabei Predigt, Wort und Sakrament vergessen.“ Cramer.

2. Zu V. 4. „Erubesce Sidon, ait mare. Quasi enim per vocem maris ad verecundiam Sidon adducitur, quando per comparationem vitae saecularium atque in hoc mundo fluctuantium ejus, qui munitus et quasi stabilis cernitur, vita reprobatur.“ Gregor M. bei Isidor. Hisp.

3. Zu V. 8 u. 9. „Consolatur nos hic locus, quemadmodum prophetae comminatio non fuit vana contra Tyrum, ita quoque adversariorum nostrorum tyrannidem aliquando habituram finem. Sic nec Papa credit, se posse cadere, sic nec Turca. Sed cadent utrique, sicut Tyrus cecidit.“ Luther.

4. Zu V. 8 f. „Gott handelt mit der äußeren Verfassung mancher Staaten und Länder ganz anders als es die Menschen gedacht haben, und beweiset darin seine Oberherrschaft über alle Länder (Kap. 14, 24).“ Starke.

5. Zu V. 15. „Gleichwie Gott in seiner väterlichen Providenz der Menschen Sünden Ziel und Maß setzet, also setzet er auch Ziel und Maß seinen Strafen. Nutzet, daß wir Gottes Ruthen mit Geduld ertragen, der Gutes und Böses also kann wenden und richten, daß es zu unserm Heil und Wohlfarth gereichen muß.“ Cramer.

6. Zu V. 18. „Städte und Polizeien werden um der Kirchen Gottes willen erhalten, daß sie darin ihre Herberg haben und Gott sein Häuflein daraus sammeln möge, wie solches an Tyro erfüllet ist, da auch Christus auf dieselbige Grenze kommen (Matth. 15, 21 vgl. Apostelg. 21, 4). Darum erhält Gott der Herr die Städte und Polizeien um der Kirche willen, wie viel mehr wird er seine Kirche erhalten.“ Cramer.

7. Zu V. 18. „Ego intelligo de futuro regno Christi, quod et ipsa Tyrus convertenda est ad Dominum. Dicit igitur, postquam reversa fuerit ad suas negociationes, imminebit regnum Christi, quod Tyrus quoque amplectetur, sicut testatur Act. 21.“ Luther.

8. Zu V. 18. „Die für dem Herrn wohnen d. i. an ihn glauben werden, die werden 1) ihr Kaufgut haben, 2) werden essen und satt werden, 3) werden wohl bekleidet sein. Darum muß Geld und Gut, Essen und stattliche Kleidung an ihm selbst niemand verdammen. Nutzet wider die Möncherei und Wiedertäufer.“ Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 7—11. Vorgethan und nachbedacht hat manchen in groß Leid gebracht. Das sollen sich alle Völker merken und sollen zur Beachtung dieser Wahrheit sich antreiben lassen durch die Betrachtung so vieler Exempel des Alterthums, und sollen demnach der Ermahnung des Herrn folgen, der da sagt (Matth. 11, 21): „wären solche Thaten zu Tyrus und Sidon geschehen, als bei euch geschehen sind, sie hätten vor Zeiten im Sack und in der Asche Buße gethan.“ Der Herr hält also dafür, daß Tyrus und Sidon unter gewissen Umständen das Richtige gethan haben würden. Der Prophet an unserer Stelle rühmt Tyrus solches nicht nach, weil eben solche Thaten wie in Chorazin und Bethsaida zu Tyrus nicht geschehen sind. So kann uns denn Tyrus dienen zum Exempel des Glaubens und des Unglaubens. 1) Es muß etwas Gutes in Tyrus gewesen sein. Darum erklärt es der Herr für glaubensfähig. Darum wird es auch gläubig (Apostelg. 21, 3 ff.), wird Sitz einer christlichen Gemeinde, und das Urtheil der Zerstörung, welches der Prophet ausspricht, wird in seinem Vollzuge lange aufgehalten, so daß man sagen kann, Tyrus sei eine der ältesten Städte der Welt geworden. 2) Es ist aber freilich auch viel Schlimmes in Tyrus. Es ist irdisch gesinnt, auf Geldgewinn erpicht, übermüthig. Aber der Herr züchtigt diesen Uebermuth (V. 9), und versetzt Tyrus in einen solchen Zustand, daß man die beschämenden Fragen an sie richten muß: ist das eure fröhliche Stadt (V. 7)? wer hätte das gemeint, daß es Tyrus so gehen sollte (V. 8)?

2. Zu V. 18. Ueber den rechten Gebrauch der irdischen Güter. 1) Man soll sie nicht zum Schatz sammeln noch verbergen. 2) Man soll sie dem Herrn heiligen und sie deshalb a) zu heiligen Zwecken, b) zur leiblichen Nothdurft, aber im Sinne des Herrn, anwenden.

B. Das Finale zu den Reden wider die Völker: Der Libellus apocalypticus.

Kapitel 24 bis 27.

Wenn es einen lebendigen und persönlichen Gott gibt, der in die Geschichte der Menschheit eingreift und dieselbe nach seinem Rathe lenkt ohne doch die menschliche Freiheit als die Basis der ethischen Verantwortlichkeit eines jeden einzelnen zu beeinträchtigen, — und wenn es infolge davon Weißagung gibt, welche das göttliche Walten in der Geschichte den Menschen zu Trost und Warnung konstatirt, so darf es nicht befremden, wenn die Weißagung auch bis ans Ende der Geschichte vordringt. Oder sollte der Gott, der die Geschichte lenkt, das Entfernteste nicht ebensogut vorauswissen als das Nächste? Und sollte er etwa keinen Grund haben, die fernsten und letzten Dinge den Menschen durch die Dolmetscher seines Willens, die Propheten, vorausverkündigen zu lassen? Er hat dazu denselben Grund, der die Weißagung überhaupt bedingt. Wir sollen wissen, daß die Weltgeschichte einem gewissen, von Gott geordneten Ziele zusteuert, damit die einen sich fürchten, die andern aber in aller Anfechtung einen festen Halt und die sichere Hoffnung des endlichen Sieges haben. Und so darf es uns auch nicht wundern, wenn Jesaja, der größte aller Propheten, mit dem ihm verliehenen Geistesblicke bis in die fernste Zukunft dringt. Nur das würde uns billig befremden, wenn Jesaja diese ferne Zukunft so schilderte, wie einer, der sie erlebt und hinter sich hat. Das thut er aber nicht. Denn wir nehmen deutlich wahr, daß ihm die Zukunftsbilder, die er uns vorführt, selbst räthselhaft sind. Er wurzelt noch in der Gegenwart, er ist nicht nur Mensch, sondern auch Israelite und Israelite seiner Zeit. Er schildert den Untergang der Erde so, daß man sieht, derselbe erscheint vor seinem Blicke als eine potenzirte Spezies des ihm wohlbekannten Genus „Städte- und Länderverwüstung". Er unterscheidet auch von seinem Standpunkte aus weder die genaue chronologische Folge der einzelnen Momente, noch die richtige Entfernung, welche ihn von den eschatologischen Ereignissen trennt. Und er ist so sehr Israelite, daß ihm das Weltgericht nur als die Schlußverhandlung in dem großen Prozesse Israel contra Heidenvölker vorkommt. Denn Delitzsch hat ganz Recht, wenn er unsere Kapitel als das zu den Kapp. 13—23 gehörige Finale betrachtet. Die Einzelgerichte, von welchen Kapp. 13—23 die Rede ist, münden in den krönenden, zusammenfassenden Abschluß Kapp. 24—27. Und Israel ist's, das aus diesem großen Endgerichte siegreich hervorgeht. Die ganze Einrichtung der Kapp. 24—27 zeigt, daß der Prophet Israels Verklärung und Triumph über seine Feinde als den eigentlichen Zielpunkt des Gerichtes betrachtet (Kap. 24, 23; 25; 26, 20 f.; 27). Er ist aber zugleich Israelite seiner Zeit. Denn obgleich er weiß, daß das Gericht über alle die Weltmacht konstituirenden Völker ergehen wird, so stehen ihm doch Assur und Egypten als die hervorragenden Repräsentanten der Weltmacht im Vordergrunde (Kap. 27, 12 u. 13). Nur einmal, wo er die Länder des zweiten Exils denen des ersten gegenüberstellt, erscheinen jene in ihrer natürlichen Doppelgestalt als Euphrat- und Tigrisländer oder, wie es dort heißt (Kap. 21, 1), als der gerade und der gewundene Leviatan. Unter letzterem ist aber (s. die Ausleg.) Babel zu verstehen. Und an einer andern Stelle (Kap. 25, 10 ff.) erscheint aus besonderem Grunde (s. die Ausleg.) Moab als Vertreter aller der Theokratie feindlichen Völker. Diejenige Kritik, welche dem lieben Gott überall auf die Zehen tritt, wo er sich innerhalb unserer Sphäre blicken läßt, hat sich vielfach abgemüht, die Weißagung auf zeitgeschichtliche Verhältnisse zu beziehen. Aber hier ist einer wider den andern und so hebt ein Zeugniß das andere auf. Denn nach Bertholdts Vorgange (Einl. S. 1390) ist Knobel (dem auch Umbreit beistimmt, prakt. Komm. S. 264) der Ansicht, daß die Weißagung in die Zeit weise, wo das von den Chaldäern eroberte Jerusalem durch Nebusaradan vollends zerstört wurde (2 Kön. 25, 8 ff.). Eichhorn (hebr. Proph. III, S. 206 ff.) bezieht das Stück auf den Untergang des Staates der Chaldäer und nimmt einen in dem zerstörten und menschenleeren Palästina wohnenden Hebräer als Verfasser an. Rosenmüller (Schol. Ausg. 1), Gesenius, Maurer lassen das Stück im Exil zu der Zeit gedichtet sein, da der Untergang Babels nahe bevorstand (Kap. 24, 16 ff.; 26, 20 f.; 27, 1). Böttcher (de inf. §. 435. 440) legt die Rede gar einem Handelsmann in den Mund, der, in der Nähe des Moabiterlandes wohnhaft, zwischen Assyrien und Egypten Handelsreisen gemacht und sein Gedicht über den Untergang Babels (er läßt es im J. 538 entstanden sein) dem eines andern Kaufmanns über Tyrus' Untergang (Kap. 23) angereiht habe. Ewald (Proph. erste Ausg. II, S. 506; zweite Ausg. III, S. 164) setzt das Stück in die Zeit, „wo Kambyses seinen egyptischen Feldzug vorbereitete". Dies die bedeutenderen unter den Ansichten, welche den jesajanischen Ursprung unserer Kapitel leugnen. Wer die andern kennen lernen will, den verweisen wir auf Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, Knobel. — Es sind vier Punkte, welche mir mit Evidenz zu beweisen scheinen, daß der Prophet nicht zeitgeschichtliche Ereignisse im Auge hat. Erstens die Kap. 24, 18—20 angekündigte Zerstörung des Erdkörpers. Denn wenn von der Erde und zwar mit fünfmaliger Wiederholung des Wortes ארץ gesagt wird, daß ihre Grundfesten erschüttert werden, daß sie zerbricht, zerreißt, schwankt und taumelt wie ein Trunkener oder eine Hängematte, so ist gewiß damit mehr gemeint als eine

politische Umwälzung oder ein dieselbe begleitendes Naturereigniß. Es ist die Erderschütterung im Superlativ, diejenige, von welcher sie nicht mehr ersteht (V. 20b). Zweitens wird V. 21 ff. gesagt, daß das Gericht sich auch über die Gestirne und Engelsmächte erstrecken wird und daß Sonne und Mond aufhören werden den Tag und die Nacht zu regieren (1 Mos. 1, 16), weil Jehova allein die Quelle des Lichts und der Herrlichkeit sein wird (vgl. die Erklärung). Drittens wird Kap. 25, 6—8 die Vereinigung aller Völker auf dem Berge Zion, das Wegthun der Decke die ihre Augen verhüllt, die Aufhebung des Todes und alles Uebels in Aussicht gestellt. Das ist kein Bild irdischer Glückseligkeit. Das weiset über die Grenzen dieser Erde und dieses Aeons hinaus. Viertens wird Kap. 26, 19 ff. die Auferstehung der Todten und das letzte, alle verborgene Schuld ans Licht bringende Gericht geweißagt. Jede Beschränkung dieser Weißagung auf bloßen Wunsch involvirt einen Widerspruch. Denn daß diese Stelle wirklich die Lehre von der Auferstehung der Todten enthalte, wird von allen anerkannt. Aber daß diese Auferstehung soll erwartet worden sein in der Zeit des Exils und zum Behuf der Neubevölkerung Palästina's, wird niemand behaupten geschweige denn nachweisen können. Also ist hier entweder von der Auferstehung der Todten die Rede, dann kann die Stelle nicht den bloßen Wunsch einer Neubevölkerung Palästina's enthalten. Oder es ist letzteres der Fall, dann kann nicht von der Auferstehung der Todten die Rede sein. Denn es wäre doch eine unerhörte Behauptung, sagen zu wollen, daß die Israeliten die Rückkehr nach Palästina und die Auferstehung gleichzeitig erwartet hätten. Und wie willkürlich ist die Exegese, welche V. 21 יֹשֵׁב הארץ auf irgend ein bestimmtes Volk beschränkt und der zweiten Hälfte dieses Verses die Vorstellung unterschiebt, die Erde werde das Blut gerade der in einer gewissen Zeit Ermordeten wieder geben. Man kann zwar Stellen anführen, wo von dem Nichteindringen des unschuldig vergossenen Blutes in die Erde die Rede ist (Hiob 16, 18; Ezech. 24, 7 f.). Aber das Wiederhervorbringen alles vergossenen Blutes und das Hervorgehen aller Erschlagenen aus der Erde ist seiner Natur nach ein eschatologischer Gedanke. Denn er enthält eine der Vorbedingungen zur Verwirklichung des Endgerichtes. — Wäre die zeitgeschichtliche Auffassung richtig, müßte nicht, damit Bertholdt, Umbreit und Knobel im Rechte blieben, Nebukadnezars und der Chaldäer Erwähnung gethan sein? Wenn man bedenkt, welchen gewaltigen Eindruck diese Weltmacht auf Jeremia gemacht hat und wie er nach der Schlacht bei Karkemisch nie prophetisch auftritt, ohne Nebukadnezars und der Chaldäer zu gedenken, dann begreift man nicht, wie ein Hebräer, der den vernichtenden Schlag von der Hand Nebukadnezars unmittelbar mit empfunden hat, nur von Egypten und Assur, höchstens nebenbei in verhüllender Andeutung (Kap. 27, 1) von den Chaldäern als Feinden der Theokratie reden kann. Wenn aber unser Stück auf die Einnahme Babels durch Cyrus geht, wo bleibt die Erwähnung der Perser? Und dasselbe Bedenken gilt gegen alle übrigen zeitgeschichtlichen Auffassungen. Es gibt deren nicht eine, gegen die man nicht den Mangel des zeitgeschichtlichen Kolorits geltend machen könnte. — Was nun aber weiter den Sprachcharakter und den Ideenkreis des Stückes betrifft, so wird die genaue, bis ins Einzelnste gehende Untersuchung, welche unserer Erklärung zu Grunde liegt, zeigen, daß die Sprache durchaus die Jesaja's ist. Wenn sich mannigfache Berührungen mit andern von der Kritik für unecht erklärten Stücken finden, so ist zu sagen: angesichts des vielen unstreitig echten jesajanischen Sprachgutes sind wir berechtigt, den umgekehrten Schluß zu ziehen und zu behaupten, daß jene Stücke echt sein müssen, weil sie mit unserer unzweifelhaft jesajanischen Weißagung so viele Aehnlichkeit haben. — Man hat die Häufung angeblich geschmacklos spielender Paronomasien unserem Stücke zum Vorwurf gemacht. Daß diese Paronomasien anders beschaffen und geschmackloser seien als diejenigen, welche sich in anerkannt echten Stücken Jesaja's finden, müßte erst bewiesen werden. So lange dies nicht geschehen ist, wage ich zu behaupten, daß diese geniale Leichtigkeit in der Handhabung der Sprache gerade dem gewaltigen Geiste Jesaja's, den wir von anderwärts her genugsam kennen, am besten entspricht. Ich möchte auf Jesaja die Worte Platens anwenden:

> Denn wer durchdrungen ist vom ewig Wahren,
> Dem muß die Form sich unbewußt vereinen,
> Und was den Stümper mag gefährlich scheinen,
> Das muß den Meister göttlich offenbaren.
>
> Wem Kraft und Fülle tief im Busen keimen,
> Das Wort beherrscht er mit gerechtem Stolze,
> Bewegt sich leicht, wenn auch in schweren Reimen.
>
> Er schneidet sich des Liedes flücht'ge Bolze
> Gewandt und sicher, ohne je zu leimen,
> Und was er fertigt, ist aus ganzem Holze.

Dies Lob gebührt auch dem Verfasser unserer Kapitel in vollem Maße. Solche Geister sind zu allen Zeiten selten. Der modernen Kritik zufolge müßte es unter den Israeliten zur Zeit des Exils Dutzende solcher Geister gegeben haben. Ich fürchte aber, daß ein solches Urtheil nur dadurch möglich wird, daß die Kritiker, weil sie das göttlich Große in diesen Geisteswerken nicht sehen können oder nicht sehen wollen, dieselben mit Hülfe ihres unerträglich kleinlichen und philisterhaften Maßstabes so degradiren, daß freilich jeder beliebige Stümper sie verfaßt haben könnte. — Man hat ferner gegen den jesajanischen Ursprung unserer Kapitel geltend gemacht, daß sie viele eigenthümliche, nur hier vorkommende Gedanken und Ausdrücke enthalten. Aber was soll das heißen? Widersprechen diese Gedanken und Ausdrücke der Denk- und Sprachweise Jesaja's? Das hat noch niemand nachzuweisen vermocht. Wenn aber das nicht der Fall ist, so ist der Umstand, daß sie nur hier vorkommen, ohne alle Bedeutung. Denn es gibt kein einziges auch unter

den als echt anerkannten Kapiteln unseres Buches, welches nicht neue, nur ihm allein eigenthümliche Gedanken und Worte enthielte. Bei einem so unerschöpflich reichen Geiste wie Jesaja ist dies auch gar nicht zu verwundern. Gewichtiger könnte der Einwurf sein, welcher von angeblich einer späteren Zeit eigenthümlichen Vorstellungen hergenommen wird. Dazu soll gehören der Fluch des Gesetzes (Kap. 24, 6). Aber daß der Fluch über die Gesetzesübertreter kommen soll, ist doch, abgesehen von 5 Mos. 28—30 (vgl. insbesondere Kap. 29, 19), eine so nahe liegende Vorstellung, daß man nicht begreift, wie in ihr gerade das Zeichen einer späteren Zeit liegen soll. Daß sie zufällig in allgemein anerkannt vorjesajanischen Schriften nicht vorkommt, mag auffallen, ist aber kein Beweis späteren Ursprungs unserer Kapitel. Daß von Göttern als Schutzmächten der Reiche Kap. 24, 21 die Rede sei, ist ebensowenig ausgemacht, als daß Sonne und Mond Kap. 24, 23 als Gegenstände abgöttischer Verehrung genannt seien (vgl. unsere Erklärung). Das Aufhören des Todes (Kap. 25, 8) und die Auferstehung der Todten (Kap. 26, 19) hängen enge zusammen. Beides sind freilich Vorstellungen, welche erst auf einer vorgerückteren Stufe der Reife den Israeliten zu klarem Bewußtsein kommen konnten. Aber daß die Israeliten diese Lehre erst im Exile aus dem Parsismus empfangen hätten, ist, wie Klostermann (Untersuchungen zur alttestamentl. Theol., Gotha 1868, S. 3) sagt, „eine grund- und beweislose moderne Ueberlieferung“. Vielmehr hat gewiß v. Hofmann Recht, wenn er schon in der Ur- und Grundverheißung die Hoffnung begründet sieht, daß „schlüßlich alles aufhören wird, was durch den Feind Gottes in die Welt gekommen ist, Sündhaftigkeit und Tod“ (Schriftbeweis, 2. Aufl., II, 2, S. 490). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß unsere Stelle zu den ältesten Dokumenten des erwachenden Bewußtseins über diese Glaubenshoffnung gehört. So wenig wir also in derselben einen Beweis exilischen Ursprungs sehen können, so wahrscheinlich dünkt uns, daß dem Blicke eines Jesaja auch dieses Moment der Endgeschichte nicht entgehen konnte.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so ist es sehr schwer, hierüber etwas Bestimmtes zu sagen. Bestimmtere zeitgeschichtliche Angaben fehlen gänzlich. Der Prophet schwebt gleichsam hoch über seiner Zeit, und wie losgerissen von derselben versenkt er sich ganz in die Zukunft. Doch sieht er die Theokratie in Konflikt mit Assur und Egypten, und auch Babel erscheint, wenngleich nur in verhüllender Andeutung, unter diesen Gegnern. Nehmen wir dazu, daß die Kapitel unmittelbar auf die Weißagungen wider die Heidenvölker folgen und als abschließende Zusammenfassung derselben erscheinen, so liegt die Vermuthung nahe, daß sie in der hiskianischen Zeit als Finale, wie Delitzsch sagt, zu den Kapiteln 13 bis 23 verfaßt sind. Dazu stimmen auch die mannigfaltigen Berührungen mit späteren jesajanischen Stücken, welche wir unten bei der Erklärung im einzelnen nachweisen werden.

Die Struktur des Stückes ist eine kunstreiche. Die Zahl Zwei liegt zu Grunde. Es sind zweimal zwei Kapitel, von denen das erste und dritte das allgemeine Endgericht, das zweite und vierte aber die Errettung Israels zum Gegenstande haben. Jedes von diesen vier Kapiteln besteht aber wieder aus zwei Theilen, und in den Kapiteln 25 und 27 setzt sich die Zweitheilung derart noch in den Unterabtheilungen fort, daß dieselbe in Kap. 25, 1—5 zwar dem Sinne nach deutlich vorhanden ist, aber äußerlich nicht markirt hervortritt; in Kap. 25, 6—12 tritt sie auch äußerlich klar hervor, und das ganze Kap. 27 beherrscht sie dermaßen, daß beide Hälften in zwei gleich konstruirten Gliedern sich darstellen, von denen das erste dem dritten und das zweite dem vierten entspricht, so daß also Kap. 27 in seiner Struktur ein Abbild des Ganzen ist.

Wir gewinnen demnach folgendes Schema:

1) Der Anfang der Noth: die Zerstörung der Oberfläche der Erde (Kap. 24, 1—12).
2) Die Zerstörung des Erdkörpers selbst (Kap. 24, 13—23).
3) Israels Loblied für die bisher erfahrene Errettung (Kap. 25, 1—5).
4) Zion als die Stätte des allen Völkern gegebenen Mahles gegenüber dem schmählich untergehenden Moab (Kap. 25, 6—12).
5) Das Gericht als Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit (Kap. 26, 1—10).
6) Die Auferstehung der Todten und die Schlußakte des Weltgerichtes (Kap. 26, 11—21).
7) Der Weltmächte Untergang und Zions fröhliche Hoffnung (Kap. 27, 1—9).
8) Der Weltstadt Untergang und Israels fröhliche Heimkehr (Kap. 27, 10—13).

1. Der Anfang der Noth: die Zerstörung der Oberfläche der Erde.

Kap. 24, 1—12.

Siehe, Jehova wird die Erde ausleeren und auskehren, und wird umkehren ihre Ober- 1
fläche und zerstäuben ihre Bewohner. *Und wird sein wie Volk so Priester, wie der Knecht 2
so sein Herr, wie die Magd so ihre Herrin, wie der Käufer so der Verkäufer, wie der Dar-
leiher so der Entleiher, wie der Schuldherr so der Schuldner. *Leer geleert wird die Erde und 3
ausgeraubt, denn Jehova hat geredet diese Rede. *Es welket und schwelket die Erde, es 4
schwindet und schwelket der Erdkreis; es schwinden die Höhen des Erdenvolkes. *Und entweiht 5
liegt die Erde unter ihren Bewohnern, denn sie haben übertreten die Gebote, überschritten

6 Satzung, gebrochen ewigen Bund. *Deshalb fraß der Fluch die Erde und die darauf wohnen,
mußten es büßen; deshalb sind ausgedörrt die Erdenwohner und ist überblieben von Menschen
7 ein klein wenig. *Verwelkt ist Most, geschwunden Weinstock; es stöhnen alle die fröhlichen
8 Herzens waren. *Es feiert die Freude der Pauken; aus ist das Getümmel der Fröhlichen; es
9 feiert die Freude des Citherspiels. *Unter Gesang nicht trinken sie Wein, bitter schmeckt Meth
10 denen die ihn trinken. *Zerbrochen ist die Stadt der Leere, verschlossen jegliches Haus dem
11 Eintritt. *Wehgeschrei ob des Weins auf den Gassen! Verschwunden ist alle Freude, unter-
12 gegangen alle Lust der Erde. *Uebrig bleibt in der Stadt Verwüstung, und in Trümmer
wird das Thor zerschlagen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet versetzt sich im Geiste an das Ende aller Dinge. Er beschreibt den Weltuntergang. Er sieht aber, daß dieser Untergang stufenweise sich vollziehen wird. Hier beschreibt er nun die erste Stufe: die Zerstörung alles dessen, was auf der Oberfläche der Erde sich befindet. Diese Zerstörung hat noch die meiste Aehnlichkeit mit solchen Verwüstungen von Ländern und Städten, wie sie schon in der Gegenwart infolge von Kriegen vorkommen. Daher entnimmt der Prophet die Farben für dieses sein erstes Weltuntergangsgemälde solchen Vorgängen der Zeitgeschichte. Jehova entleert, verwüstet, entvölkert die Oberfläche der Erde (V. 1), und zwar werden die Einwohner ohne allen Unterschied der Person dahingerafft (V. 2), und gründlich wird dieses Geschäft der Ausleerung und Verödung vollzogen (V. 3). Infolge davon steht die unpersönliche Natur trauernd da, und auch alle Höhe und Herrlichkeit der Schöpfung ist geschwunden (V. 4), und das ist auch ganz natürlich, denn die Erde ist entweiht worden durch die Sünden der Menschen (V. 5). Deswegen also hat der Fluch die Erde gleichsam gefressen, deswegen sind die Menschen bis auf einen kleinen Rest weggetilgt von der Erde (V. 6). Deswegen sind die köstlichen, das Menschenherz erfreuenden Produkte der Erde und damit auch alle Freude auf Erden verschwunden (V. 7—9). Das Haupt der Erde, die große Weltstadt ist ein Trümmerchaos, ihre Häuser betritt kein Mensch mehr (V. 10). Auf den Straßen hört man nur Wehklagen über den Verlust dessen, was des Menschen Herz erfreut; alle Freude ist gewichen (V. 11). Nichts ist übrig in der Stadt als Wüste und Oede, die Thore sind zertrümmert (V. 12).

2. **Siehe, Jehova — Höhen des Erdenvolkes.** V. 1—4. הִנֵּה mit folgendem Partizip leitet bei Jesaja häufig die weißagende Rede ein: Kap. 3, 1; 8, 7; 10, 33; 13, 9. 17; 17, 1; 22, 17 u. ö. Dieser Gebrauch kommt im allgemeinen bei allen Propheten vor. Aber spezifisch jesajanisch ist es allerdings, die weißagende Rede ganz abrupt, ohne Einführungsformel mit הנה zu beginnen. Diese von Delitzsch gemachte Wahrnehmung, wobei derselbe auf Kap. 3, 1; 17, 1; 19, 1; 30, 27 verweist, scheint Diestel (in Knobels Komm.) mißverstanden zu haben. Denn Delitzsch führt die Stellen Jer. 47, 2; 49, 35; 51, 1 nicht als Ausnahmen von der Regel an, nach welcher הנה mit folgendem Part. futurische Bedeutung hat, sondern als solche Stellen, in welchen dem futurischen הנה abweichend von dem jesajanischen Gebrauch irgend welche Einführungsformeln vorangehen. — בּוֹקֵק (vgl. Kap. 19, 3 und nachher V. 3, außerdem Hos. 10, 1; Nah. 2, 3; Jer. 19, 7; 51, 2), Part. von בָּקַק ausgießen, ausleeren, bildet mit בולקה (devastare) ein Wortspiel wie auch Nah. 2, 11, an welcher Stelle das Wort allein noch vorkommt. עִוָּה pervertere, conturbare (vgl. Kap. 21, 3 Niph., Piel nur noch Klagel. 3, 9) wird hier von der Oberfläche der Erde im Sinne des Durcheinanderwerfens alles darauf Befindlichen ausgesagt. Die Schilderung der Zerstörung geht also von der Oberfläche der Erde aus (vgl. V. 18 b ff.). Zu derselben gehören auch die Bewohner, denn dieselben können ja nur auf der Oberfläche sich befinden. Wird nun auf der Oberfläche alles durcheinandergeworfen, so werden naturgemäß auch die Bewohner zerstreut — הֵפִיץ, ein Ausdruck, der aus den Drohworten des Deuteronomiums (Kap. 4, 27; 28, 64; 30, 3) entnommen zu sein scheint, findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 28, 25; 41, 16. — Der Herr kennt kein Ansehen der Person. Wenn die gewaltigen Naturkräfte auf Gottes Geheiß die Menschheit treffen, dann geht es einem wie dem andern. Dies ist bei einer Verheerung durch Menschen keineswegs immer der Fall. Denn da werden häufig die Vornehmen anders behandelt als die Geringen und für ein besseres Schicksal aufbewahrt (vgl. 1 Sam. 15, 8 f.; 2 Kön. 25, 27 ff.). Ueber כְּ — כְּ = wie — so, so — so, ὡς — ὡς vgl. Ew. §. 360. Wenn עָם und כֹּהֵן sich gegenübergestellt werden und nicht עָם und שַׂר oder מֶלֶךְ, so beruht dies (abgesehen davon, daß u. St. Citat ist aus Hos. 4, 9) ohne Zweifel darauf, daß in der Theokratie die Priester den eigentlichen Adel bilden. König kann jeder Bürger werden, aber Priester nach dem Gesetze nur wer aus priesterlichem Stamme ist. Vgl. 3 Mos. 21; Ezech. 44, 15 ff.; Jos. c. Ap. I, 7; Mischna Kidduschin IV, 4. — Die abnorme Artikelsetzung in כַּגְּבִרְתָּהּ ist veranlaßt durch das Bestreben, Gleichklang mit כַּשִּׁפְחָה zu bewirken. — קוֹנֶה Kap. 1, 3. — Der Satz V. 2 enthält 6 Vergleichungen. Wie in der ersten Vershälfte die zweite und dritte Vergleichung nicht spezifisch von einander verschieden sind, so auch in der zweiten Vershälfte. נֹשֶׁה ist creditor und insofern mit מַלְוֶה gleich-

bedeutend, nur daß in נָשָׁה der Begriff des Wuchers zu liegen scheint, wie man aus der Konstruktion mit בְּ (vgl. 5 Mos. 24, 14; Jer. 15, 10) schließen kann, wenn dieselbe wirklich nach Analogie der verba hostilitatis (Kap. 9, 3) zu beurtheilen ist. In dem Sätzchen אֲשֶׁר נֹשֵׁא בוֹ fehlt das pronominale Subjekt wie häufig. Vgl. m. Gr. §. 97, 1, a, Anm. — Mit wiederholten Gleichklängen, die wie Wellen oder Stöße auf einander folgen, malt der Prophet die Entleerung und Plünderung der Erde. Wir haben schon oben bemerkt, daß der Prophet die Verwüstung der Erdoberfläche mit Farben malt, welche von der Verwüstung eines einzelnen Landes durch einen irdischen Feind hergenommen sind. Denn daß es sich um die Verwüstung der Erde und nicht allein des Landes Palästina handelt, geht aus der Gesammttendenz der Kapp. 24—27, welche ja das Weltgericht schildern wollen, hervor und tritt auch im Verlauf der Weißagung immer klarer ans Licht. Die Formen תִּבּוֹז ,תִּבּוֹק statt תִּבַּק ,תִּבַּז, an sich nicht unmöglich (wenn man sie als Lehnformen aus den verwandten ע״ו-Stämmen betrachtet, vgl. יִמּוֹל 1 Mos. 17, 12—14; 34, 24; תֵּהֹם 1 Sam. 4, 5; תֵּרוֹץ Ezech. 29, 7 f. Olsh. §. 265, e), sind hier jedenfalls der Konformität mit den Infinitivformen הִבּוֹק ,הִבּוֹז zu Liebe gewählt. Man könnte fragen: wenn אֶרֶץ die Erde ist, wer sind dann die Plünderer? Es ist das aber eine müßige Frage. Denn der Prophet sieht eben im Geiste einen Vorgang, der ihm auf den ersten Blick ganz vorkommt wie die Verwüstung eines Landes durch feindliches Kriegsvolk. Er sieht große Verwirrung, schreiende, flüchtende Menschen, brennende und einstürzende Häuser, Rauch gen Himmel qualmend u. s. w. Er unterscheidet aber ebensowenig ein bestimmtes Land, als in den plündernden Feinden bestimmte Personen. Es ist überhaupt die Frage, ob er plündernde Personen wirklich sieht. Denn die ganze Darstellung ist anfangs noch ein verhältnißmäßig unklares Bild, das erst successive zu größerer Deutlichkeit und Bestimmtheit sich durcharbeitet. Ueber כִּי ר׳ דִּבֶּר ר׳, welches eine Jesaja mehr als andern Propheten geläufige Ausdrucksweise ist, vgl. zu Kap. 1, 2. Der Zusatz אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה findet sich nur hier. Er ist offenbar gebraucht, um das Wortspiel mit den Zungen- und Lippenlauten auch in der zweiten Vershälfte fortzusetzen. — Die Wirkung des verwüstenden Ausleerens ist, daß das Land trauernd und wie erschlafft daliegt (V. 4). Auch hier häuft der Prophet Lautspiele. אָבַל, trauern, braucht Jesaja Kap. 3, 26; 19, 8; 33, 9. Es scheint ihm aber hier Joel 1, 9 f. vorzuschweben. נָבֵל, welk abfallen, braucht Jesaja Kap. 1, 30; 28, 1. 4; 34, 4; 64, 5. Ueber אמללה vgl. zu Kap. 16, 8; 33, 9. Auch תֵּבֵל, das Erdreich (entweder als terra fertilis oder als *οἰκουμένη*, niemals als Bezeichnung eines einzelnen Landes), ist ein Jesaja geläufiges Wort. Vgl. zu Kap. 13, 11. Aber nicht nur die unpersönliche, auch die persönliche Kreatur bietet diesen traurigen Anblick des Welkgewordenseins dar. Nicht blos die frische, grüne Vegetation, sondern auch was unter den Menschen grünt und blüht (also die Hohen, Vornehmen, מָרוֹם abstr. pro constr. vgl. m. Gr. §. 59, 1), wird welk und schlaff. Die halbe Pause, welche durch die Punktation אֻמְלְלוּ angedeutet ist, hat die Bedeutung eines Gedankenstrichs in unserer Sprache. Es wird die Anwendung dieses vorher von leblosen Dingen gebrauchten Prädikates auf persönliche Wesen dadurch markirt. עַם הָאָרֶץ, ein Ausdruck, den Jesaja sonst nicht mehr braucht, scheint hier das Erdenvolk, die Erdbewohner überhaupt zu bezeichnen. — Es ist dies um so leichter möglich, als unsere Stelle die erste und älteste ist, wo der Ausdruck vorkommt. Er hat hier also noch nicht den spezifischen Sinn: „gemeines Volk, plebs im Gegensatz zu den Vornehmen", in welchem er später vorkommt. Vgl. m. Bemm. zu Jer. 1, 18.

3. **Und entweiht — ewigen Bund.** V. 5. Der Inhalt dieses Verses muß als eine Grundangabe im Verhältniß zum Vorhergehenden betrachtet werden. Denn es ist hier von den Sünden der Menschen die Rede. Die Sünde hat aber die Strafe zur nothwendigen Folge. Deswegen werden wir sagen müssen, daß in dem Wav, mit welchem der Vers beginnt, ein kausales Moment liegt, was bekanntlich nicht selten der Fall ist (m. Gr. §. 110, 1). Daß durch Blutschuld und andere Sünde das Land entweiht wird, sagt schon 4 Mos. 35, 33, welche Stelle Jesaja wahrscheinlich im Auge hat (vgl. Jer. 3, 1. 2. 9, wobei zu bemerken, daß Jer. 3, 9 חנף keineswegs als Transitivum sondern als einen Transitiv-Begriff einschließendes intransitives Passivum gedacht ist, vgl. 2 Sam. 11, 25; m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1). תַּחַת ist lokal zu fassen. Die Erde liegt als eine entweihte unter den Füßen ihrer Bewohner. Wie sollte solch entweihter Boden bestehen können? Er ist ein Gegenstand des Zornes geworden, er muß vernichtet werden. Die zweite Vershälfte sagt nun bestimmt aus, wodurch die Erde entweiht worden ist: dadurch, daß die Menschen die göttlichen Gesetze (Plur. תּוֹרוֹת bei Jesaja nur hier, im Pentateuch häufig: 1 Mos. 26, 5; 2 Mos. 16, 28; 18, 16. 20 u. ö.) übertreten haben, über die Satzung leichtfertig hinweggegangen sind (חָלַף vom Gesetz nur hier, man beachte das Anklingen an חנף; die Grundbedeutung des Wortes ist „wechseln" vgl. zu Kap. 2, 18; 8, 8; 9, 9; 21, 1), und den ewigen Bund gebrochen haben (Kap. 33, 8; 55, 3). Gesetz hat der Herr nicht blos dem Volk Israel gegeben und einen Bund hat er nicht blos mit diesem Volke geschlossen. Der Noachitische Bund gilt allen Menschen, ja in gewissem Sinne allen Kreaturen auf Erden (1 Mos. 9, 1 ff. und V. 9 ff.). Gott hat sich allen Menschen bezeugt (Apostelg. 14, 17), und es allen möglich gemacht, seine unsichtbare Kraft und Gottheit zu erkennen (Röm. 1, 20). Der Prophet deutet hier den tiefen sittlichen Grund an, warum unsere Erde in ihrer gegenwärtigen

materiellen, dem Gesetz der Schwere unterworfenen Gestalt nicht ewig bestehen kann.

4. **Deshalb fraß — die ihn trinken.** V. 6—9. Auf die Grundangabe V. 5 folgt von neuem mit עַל־כֵּן die Darlegung der Konsequenzen, so daß also V. 5 sowohl dem Vorangehenden als dem Folgenden zur Basis dient. Im wesentlichen schildern also die Verse 6—12 dieselben Zustände wie die Verse 1—4. Nur sind die Verse 6—12 insofern verschiedenen Inhalts, als sie außer dem Allgemeinen (V. 6a) noch die speziellen Erlebnisse der Menschen insbesondere durch den Entgang der edelsten Frucht, des Weines, hervorheben und dann von V. 10 an auf den großen Weltmittelpunkt, die Weltstadt, den Blick lenken. Der Ausdruck אלה אכלה (man bemerke den Anklang an V. 4) findet sich nur hier. Jeremia hat Kap. 23, 10 unsere Stelle im allgemeinen vór Augen gehabt. Der Fluch ist gedacht als das fressende Feuer des göttlichen Zornes (2 Mos. 24, 17; 5 Mos. 4, 24; 9, 3; Jes. 10, 16 f.; 29, 6; 30, 27. 30; 33, 14). אָשַׁם (bei Jesaja nur hier) bedeutet in diesem Zusammenhang nicht „schuldig werden, Schuld auf sich laden", sondern „die Schuld büßen" vgl. Hos. 10, 2; 14, 1 u. ö. ישבי בה vgl. ישביה V. 1. — Die Wirkung jenes brennenden Zornes, der die Schuldigen frißt, erstreckt sich zuerst auf die Menschen. Dieselben werden dadurch ausgedörrt (חָרַר Kal nur hier, Niph. Kap. 41, 11; 45, 24), ihr Saft vertrocknet (Ps. 32, 4). Wo aber der Lebenssaft vertrocknet ist, tritt der Tod ein, und infolge davon bleiben nur wenige Leute auf der Erde übrig. Es ist dieses Uebrigbleiben eines geringen Restes bekanntlich ein wichtiges Moment der jesajanischen Weißagung (Kap. 4, 3; 6, 13; 10, 19 ff.; 11, 11. 16; 17, 6). Das Wort אֱנוֹשׁ braucht Jesaja von allen Propheten am meisten. Er braucht es außer hier sechsmal: Kap. 8, 1; 13, 7. 12; 33, 8; 51, 7; 56. Außerdem braucht es nur Jeremia noch einmal Kap. 20, 10. Außer bei Jesaja findet sich das Wort am häufigsten im Buche Hiob, wo es 19mal vorkommt (Kap. 5, 17; 7, 17; 9, 2 u. s. w.). מִזְעָר findet sich nur bei Jesaja: Kap. 10, 25; 29, 17; 16, 4. Auch זְעֵיר findet sich nur Jes. 28, 10. 13 und Hiob 36, 2. — In V. 7 ff. hat der Prophet die Stelle Joel 1, 5. 10 ff. vor Augen gehabt. Nur wird dort die Vernichtung aller edlen Feldfrüchte, hier blos die des Weines in Aussicht gestellt. Wo aber der Wein, die edelste, geistigste Blüte der אֲדָמָה, vernichtet ist, da versteht sich der Untergang der übrigen Blüten von selbst. Ist Weinstock und Most hinweg, dann ist es auch mit der Freude zu Ende, die der Wein erzeugt (Ps. 104, 15). אָנַח (nur in Niph. gebräuchlich) findet sich bei Jesaja nur hier, wahrscheinlich aus Joel 1, 18 entnommen. Auch שִׂמְחֵי לֵב kommt nur hier vor (vgl. 1 Kön. 8, 66). מָשׂוֹשׂ kommt im ganzen A. T. 17mal vor, darunter 10mal bei Jesaja: Kap. 8, 6; 24, 8 (bis). 11; 32, 13. 14; 60, 15; 62, 5; 65, 18; 66, 10. — תֹּף das Tambourin Kap. 5, 12; 30, 32. — שָׁאוֹן 8mal bei Jesaja (Kap. 5, 14; 13, 4; 17, 12 (bis). 13; 24, 8; 25, 5; 66, 6), im ganzen A. T. 17mal. — עַלִּיז außer zwei Lehnstellen bei Zephanja (Kap. 2, 15; 3, 11) nur bei Jesaja: Kap. 13, 3; 22, 2; 23, 7; 32, 13 vgl. 5, 14. כִּנּוֹר findet sich außer bei Ezechiel (Kap. 26, 13) von allen Propheten nur bei Jesaja, bei diesem aber 5mal: Kap. 5, 12; 16, 11; 23, 16; 24, 8; 30, 32. Auch שִׁיר, (in בַּשִּׁיר bemerke das בְּ der Begleitung, m. Gr. §. 112, 5, a) gebraucht Jesaja von allen Propheten am öftesten, nämlich 5mal: Kap. 23, 16; 26, 1; 30, 29; 42, 10; außerdem Amos 3mal Kap. 5, 23; 6, 5; 8, 10, Ezechiel 1mal Kap. 26, 13. מָרַר, bitter sein, bei Jesaja in verschiedenen Formen 3mal: Kap. 22, 4; 24, 9; 38, 17. Außerdem 2mal bei Sacharja: Kap. 12, 10 (bis) und 2mal bei Daniel: Kap. 8, 7; 11, 11. — שֵׁכָר, Rauschtrank, braucht von allen Propheten außer Micha, der es 1mal hat (Kap. 2, 11), nur Jesaja: Kap. 5, 11. 22; 24, 9; 28, 7 (ter); 56, 12.

5. **Zerbrechen — zerschlagen.** V. 10—12. In diesen drei Versen geht der Prophet speziell zum Schicksal der großen Weltstadt, dem Haupt und Centrum des Weltreiches, über. Es kann nicht überraschen, daß der Prophet diese besonders hervorhebt, wenn man bedenkt, welche Rolle der Begriff Babel in der Prophetie spielt (vgl. m. Bem. zu Jer. 50 und 51, Einleitung S. 341). Nicht als ob ich hiermit sagen wollte, daß unser Prophet speziell Babel im Auge gehabt habe. Aber Jesaja meint eben die Weltstadt κατ᾽ ἐξοχήν, welchen Namen sie auch tragen möge. — Daß קריה kollektiv zu nehmen sei, wie Kap. 25, 3 (Arndt de Jes. 24—27 commentatio, 1826, pag. 10; Drechsler u. a.), glaube ich nicht. Denn die Hervorhebung der Städte neben dem flachen Lande ist unnöthig. Niemand erwartet sie, weil jedermann bei allem dem, was vorher von ארץ oder תבל gesagt ist, die Städte mit einbegreift. Aber daß die Hauptstadt, der eigentliche Herd des Weltwesens, hervorgehoben werde, entspricht ihrer Wichtigkeit. Die Stelle Kap. 25, 3 kann nicht verglichen werden, denn dort ist Zusammenhang und Konstruktion (Verb. plur.) entschieden für die kollektive Auffassung. Daß wir nicht Jerusalem, wie die Meisten thun, unter קריה verstehen können, ist bei unserer Auffassung der Stelle selbstverständlich. קרית תהו wird die Weltstadt genannt, weil in ihr das Weltwesen seinen Herd und Sitz hat, dieses Weltwesen ist aber תֹּהוּ d. i. vanitas, Nichtigkeit, Leere. In diesem Sinne synonym mit שָׁוְא, אָוֶן, הֶבֶל wird תהו oft gebraucht: Kap. 29, 21; 34, 11; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18. 19; 49, 4; 59, 4; 1 Sam. 12, 21. Der Prophet sagt also aus, daß das innere Chaos sich auch äußerlich ausprägen soll. Uebrigens ist auch hier alles jesajanisch. שָׁבַר braucht Jesaja sehr häufig: Kap. 8, 16; 14, 5; 17, 25. 29; 27, 11; 28, 13; 30, 14 u. ö. קִרְיָה findet sich bei den Propheten 16mal, darunter 10mal bei Jesaja: Kap. 1, 21. 26; 22, 2; 24, 10; 25, 2. 3; 26, 5; 29, 1; 32, 13; 33, 20. תהו kommt im ganzen A. T.

20mal vor, darunter 11mal im Buch Jesaja, und zwar 1mal an anerkannt echter Stelle (Kap. 29, 21), die übrigen Male an kritisch angefochtenen Stellen (s. vorhin). — Man könnte sich wundern, wie denn bei einer zerstörten Stadt von verschlossenen Häusern die Rede sein könne. Man wird dies nicht mit Drechsler von einzelnen unversehrt gebliebenen Häusern verstehen dürfen, sondern durch den Zusammensturz selbst sind die Häuser unbetretbar geworden. מִבּוֹא wie Kap. 23, 1. — Auch in der Stadt wiederholt sich (V. 11) die Wehklage über den Verlust des Weines und das Verschwinden aller Freude (vgl. Kap. 16, 7—10). צְוָחָה clamor bei Jesaja nur hier, das Zeitwort Kap. 42, 11. — עָרְבָה, wovon עֹרֶב und עֶרֶב, kommt nur 2mal im A. T. vor, nämlich Richt. 19, 9 und hier. Die Bedeutung ist nigrum esse, obscurari, occidere. — Wenn nun alle Freude und alles Leben aus der Stadt gewichen ist, so bleibt in derselben freilich nichts übrig als שַׁמָּה d. i. Verwüstung, Oede, Leere (ein dem Jeremia besonders geläufiges Wort, das bei Jesaja sich noch Kap. 5, 9; 13, 9 findet). — שְׁאִיָּה, verwandt und gleichbedeutend mit שׁוֹאָה, שְׁאוֹן, ist ἅπ. λεγ. — Was die Konstruktion betrifft, so steht שאיה als Apposition zum Objekte resp. wegen des Passivums zum Subjekte von יֻכַּת, um auszudrücken, wozu das Objekt resp. Subjekt gemacht werden soll. Vgl. m. Gr. §. 69, 3; Jes. 6, 11; 37, 26. — Ueber die Form יֻכַּת (Hoph. von כָּתַת contundere Kap. 2, 4; 30, 14) vgl. Olsh. §. 261. — Soll ich noch sagen, welche Thatsachen der Erfüllungsgeschichte dieser Weißagung vom ersten Akt des Weltgerichtes entsprechen werden, so scheint mir, daß die Schilderung des Propheten, da sie sich auf lauter solche Vorgänge bezieht, welche die Oberfläche der Erde zum Schauplatze haben, dem entspricht, was der Herr in seiner eschatologischen Rede von den Zeichen seiner Wiederkunft und dem Anfang der Noth sagt (Matth. 24, 6 bis 8; Mark. 13, 7—8; Luk. 21, 9 ff.). Und dieser Anfang der Noth entspricht dann wieder dem, was die Offenbarung Johannis unter dem Bilde der 7 Siegel, 7 Posaunen und 7 Schalen darstellt (Kap. 6 ff.).

2) Die Zerstörung des Erdkörpers.

Kap. 24, 13—23.

Denn so wird's sein innerhalb der Erde, inmitten der Völker: wie Abschlagen der Oliven, 13
wie Nachlese, wenn die Lese vorbei ist. *Diese werden erheben ihre Stimme, werden jubeln, 14
ob der Majestät Jehova's jauchzen sie vom Meere her. *Deshalb in den Lichtlanden preiset 15
Jehova, auf den Inseln des Meeres den Namen Jehova's, des Gottes Israel! *Vom Saume 16
der Erde hören wir Lobgesänge: »Preis dem Gerechten!« Und ich sprach: Wie schwach, wie
schwach wird mir! Wehe mir! Verräther haben verrathen, verrätherisch haben Verräther ver-
rathen. *Grauen und Grube und Garn über dir, o Bewohner der Erde! *Und wird geschehen: 17 18
wer dem Getöse des Grauens entrinnt, wird in die Grube fallen, und wer heraufsteigt aus der
Grube, wird im Garn gefangen werden. Denn die Fenster aus der Höhe haben sich auf-
gethan, und es erzitterten die Grundfesten der Erde. *In Risse reißt die Erde, in Brüche 19
bricht die Erde, im Wanken wankt die Erde. *Im Taumel taumelt die Erde wie der Trun- 20
kene und schaukelt gleich der Hängematte, und schwer lastet auf ihr ihr Frevel, und sie fällt und
wird nicht wieder aufstehen. *Und wird geschehen an jenem Tage: Jehova wird Heimsuchung 21
üben an dem Heere der Höhe in der Höhe und an den Königen des Erdbodens auf dem Erd-
boden. *Und sie werden zusammen versammelt werden als Gefangene in die Grube und 22
werden verschlossen werden in den Verschluß, und nach vielen Tagen werden sie wieder heim-
gesucht werden. *Und der Mond wird erröthen und die Sonne sich schämen, denn König ist 23
Jehova Zebaot auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Aeltesten ist Herrlichkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet schildert hier die zweite Stufe des Weltuntergangs. Dieselbe besteht wesentlich in der Zertrümmerung des Erdkörpers selbst. Den Uebergang bildet V. 13 der Gedanke, daß aus der ersten Katastrophe nur wenige Menschen, eine Nachlese gleichsam, übrig geblieben seien. Aber diese Geretteten sind die Frommen, die Auserwählten Gottes. Diese flüchten nach dem gelobten Lande, nach Jerusalem. Vom Meere, d. i. von Westen her vernimmt der Prophet ihren Preisgesang (V. 14). Er antwortet mit einer Aufforderung an Ost und West, den Namen des Herrn zu preisen (V. 15). Dieser Aufforderung wird entsprochen. Wir erkennen daraus, daß die Auserwählten Gottes an sicherem Orte geborgen sind (V. 16a). Damit aber eben ist das Signal gegeben zum Eintritt der letzten und schrecklichsten Katastrophe. Der Prophet kündigt denselben an mit einem Ausrufe der Angst und des Schreckens. Zugleich erklärt er, warum es so kommen müsse: die Sünde der Menschen provozirt die Gerichte Gottes (V. 16 b). Er charakterisirt dann die Katastrophe im voraus als eine solche, die in verschiedenen successive sich steigernden Akten verlaufen werde, so daß, wer etwa dem ersten Schlage entronnen sei, sicher dem zweiten oder

dritten erliegen werde (V. 17—18 a). Denn wie bei der Sintfluth werden sich die Fenster des Himmels öffnen und die Grundfesten der Erde werden zusammenbrechen (V. 18 b). So wird denn der Erdkörper selbst reißen, bersten, brechen (V. 19), taumeln wie ein Trunkener. Die Erde kann die Sündenlast nicht tragen. So muß sie denn fallen, um nicht wieder aufzustehen (V. 20). Aber das Gericht Gottes beschränkt sich nicht auf die Erde: die gottfeindlichen Engelmächte werden ebensogut wie die Repräsentanten der irdischen Weltmacht in den Abgrund gestürzt und dort verschlossen werden eine Zeit lang, denn nach Ablauf einer gewissen Frist werden sie wieder los werden (V. 21 u. 22). Auch Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren, so daß also nur an einem Orte der Welt Sicherheit wird zu finden sein: in Zion. Denn wenn auch der übrige Erdkreis in Trümmer geht, Zion und der heilige Berg bleibt unversehrt. Denn da herrscht Jehova Zebaot als König, und durch die Häupter seines dort um ihn geschaarten Volkes wird er auch diesem seine Herrlichkeit vermitteln (V. 23).

2. **Denn so wird's sein — Verräther verrathen.** V. 13—16. Wenn der Prophet das V. 1—12 Gesagte V. 13 so zusammenfaßt, daß er sagt, es werde dabei zugehen wie bei der Nachlese in der Oelbaumpflanzung oder im Weinberg, so gibt er damit eine Begründung und einen Maßstab für die Beurtheilung der Richtigkeit des Gesagten. Bei der Oliven- und Traubenernte wird die große Masse der Früchte abgeschüttelt oder gepflückt und in die Presse oder Kelter geworfen. Nur einzelne bleiben am Baume oder Stocke hängen. Die wenigen am Baume gebliebenen Oliven schlägt man mit dem Stocke ab (נֹקֶף sowie das folgende עֹלֵלֹת Reminiscenz aus Kap. 17, 6). Die wenigen am Stocke gebliebenen Trauben schneidet man nachträglich ab. Wenn also am Ende der Vers 1—13 geschilderten Katastrophe nur noch wenige übrig sind, so ist das ein Beweis und Maßstab für den Umfang der Katastrophe. Dies zur Erklärung des כִּי. Der impersonelle Ausdruck כה יהיה ist zu verstehen wie וְהָיָה Kap. 17, 5. כֹּה ist Prädikat, welches nachher durch כנקף וגו' explizirt wird. Der Ausdruck בקרב הארץ ist ursprünglich pentateuchisch: 1 Mos. 45, 6; 48, 16; 2 Mos. 8, 18; 5 Mos. 4, 5; 19, 10. Später findet er sich nur Ps. 74, 12 und Jes. 5, 8; 6, 12; 7, 22; 19, 24; 24, 13. — בָּצִיר findet sich bei Jesaja nur mit כָּלָה verbunden und zwar nur hier und Kap. 32, 10. Der Ausdruck כלה בציר kommt überhaupt nur bei Jesaja vor. — Also nur wenige entrinnen dem Verderben. Es sind die Auserwählten (Matth. 20, 16). Auf diese wenigen, deren Begriff implicite in V. 13 b enthalten ist, bezieht sich הֵמָּה. Sie jubeln über ihre Errettung, welche sie der Majestät Jehova's verdanken. רנן findet sich wie hier mit צָהַל zusammengestellt Kap. 12, 6; 54, 1. Außerdem, wahrscheinlich entlehnt aus u. St., Jer. 31, 7. Auch sonst ist רנן häufig im ersten und zweiten Theile des Jesaja: Kap. 16, 10; 26, 19; 35, 6; 42, 11; 44, 23 u. ö. — Auch גָּאוֹן ist ein Jesaja sehr geläufiger Ausdruck: Kap. 2, 10. 19. 21; 4, 2; 13, 11. 19; 14, 11; 16, 6; 60, 15. — Warum aber vernimmt der Prophet den Jubel der Entronnenen vom Meere d. i. von Westen her? Denn מִיָּם mit Drechsler und einigen Aelteren im komparativen Sinne zu nehmen, geht nicht an, weil צָהַל schon seinen Lauten nach einen hellen Ton (z. B. das Wiehern des Pferdes) bezeichnet, der mit dem Donner des Meeres nicht verglichen werden kann. Ich glaube, daß Jesaja die Stelle Hos. 11, 10 vor Augen hatte. Dort ist die Rede von der nach den Strafgerichten unaufhaltsam wieder hervorbrechenden Liebe des Herrn zu Israel: laut wie mit Löwenstimme ruft der Herr sein zerstreutes Volk zurück und zitternd vor Schrecken und Freude kommen die Kinder vom Meere her (מִיָּם), aus Egypten und Assur. — Aber warum nennt nicht auch Jesaja Egypten und Assur? In unserem Kapitel spielt die Schilderung des Gerichtes die Hauptrolle. Die Worte V. 14—16 a sind ja nur ein kurzes Bindeglied, welches den Uebergang vom ersten zum zweiten Gerichtsakt in der Weise vermittelt, daß es die Bergung der Auserwählten als das Signal zum Beginn des zweiten Aktes bezeichnet. Sollte bei diesem Streben nach Kürze dem Propheten nicht eine flüchtige Hindeutung auf das ältere Prophetenwort als genügend erschienen sein? Oder liegt in dem מים vielleicht auch eine Spur von Ahnung der Thatsache, daß die Kirche des Herrn vorzugsweise in den Ländern des Westens sich ausbreiten, daß also von daher die Hauptmasse der Erlösten kommen werde? — Wenn die Erlösten jubelnd herbeikommen, zu was braucht sie denn der Prophet noch zum Preise Gottes aufzufordern? Ich glaube deshalb, daß V. 15 sich nicht an die V. 14 Genannten in erster Linie richtet, sondern die Aufforderung V. 15 ist eine allgemeine. Sie gilt für alle Zeiten. Von dem Augenblick an, wo der Prophet das Trostwort V. 13 u. 14 verkündigt hat, sollen alle Frommen, die in Ost und West wohnen, den Namen des Herrn preisen, der ihnen für den schrecklichen Tag des Gerichtes die Verheißung der Rettung gegeben hat. Daß das Wort אֻרִים mit אוּר, אוּר (ignis, flamma, ein dem Jesaja eigenthümliches Wort, denn es findet sich außer Jes. 31, 9; 44, 16; 47, 14; 50, 11 nur noch Ezech. 5, 2 und zwar hier wahrscheinlich als Reminiscenz aus Jesaja), אוּרִים (auf dem Brustschilde des Hohenpriesters) verwandt ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Da nun im Osten der Erde täglich das Licht aufgeht, da im Gegensatz hierzu der Norden als צָפוֹן (plaga abscondita, caliginosa) gedacht wird, da auch die Griechen die östliche Himmelsgegend mit πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε (Il. 12, 239 u. ö.) bezeichnen, so sind wir wohl berechtigt, unter אֻרִים die Licht- oder Sonnenländer i. e. das Morgenland zu verstehen. Warum aber Jesaja den ungewöhnlichen, nur hier vorkommenden Ausdruck gebraucht hat, möchte schwer zu sagen sein.

Vielleicht beabsichtigte er eine Anspielung auf Ur, die Heimat Abrahams, um jene Ostländer zugleich als den Israeliten heilige Länder zu bezeichnen. Wenigstens bringen fast alle jüdischen Erklärer das Wort mit אוּר כַּשְׂדִּים (Kap. 23, 13) in Zusammenhang, indem sie zugleich an מְאוּרָה Kap. 11, 8 denken, und demnach dem Wort אוּר auch die falsche etymologische Bedeutung „Höhle" geben. Die Bedeutung „Ostländer" entspricht auch trefflich dem איי הים (vgl. Kap. 11, 11; Esther 10, 1). Deshalb sind Aenderungen der Lesart (vgl. Gesenius; J. D. Michaelis u. a. wollen nach dem ἐν ταῖς νήσοις der Septuag. בָּאִיִּים d. i. in Phönizien und Philistäa Kap. 42, 10. 12 lesen) ganz unnöthig. — Piel כִּבֵּד findet sich außer hier in unserm Buche Kap. 25, 3; 29, 13; 43, 20. 23; 58, 13; 60, 13. — כִּבֵּד שֵׁם ה׳ wie Ps. 86, 9. 12. — V. 14 werden die Geretteten als mit Jubel kommend geschildert, V. 15 werden alle, die Rettung begehren, zum Jubel aufgefordert. Aus diesen zwei Veranlassungen erklärt es sich, daß der Prophet V. 16 nun wirklich Lobgesänge (vgl. Kap. 12, 2; 51, 3; 25, 5) vom Saume der Erde her vernimmt (כָּנָף ala, ora, Extremität; כנף הארץ nur hier, doch vgl. Kap. 11, 12). Der Inhalt der Lobgesänge ist צבי לצדיק. Hieße es כָּבוֹד ל׳, so würde ich unbedenklich צדיק auf Gott beziehen. Aber, wie Delitzsch treffend bemerkt: „Jahve schenkt צְבִי Kap. 4, 2; 28, 5, ihm aber wird כָּבוֹד gegeben". Der Gedanke ist wie Röm. 2, 6 ff. Einem jeglichen wird gelohnt nach seinen Werken. Deshalb Preis (צְבִי ornatus, decus, splendor Kap. 4, 2; 13, 19; 23, 9; 28, 1. 4. 5) dem Gerechten, Trübsal und Angst aber allen Seelen, die Böses thun. Der Grundgedanke des göttlichen Gerichtes ist hiermit ausgesprochen. Der Prophet hat die eine Seite „Preis den Gerechten" sich erfüllen sehen. Dieselben sind angekommen am Bergungsorte. Sie sind versammelt auf dem heiligen Berge und finden dort Schutz (Kap. 4, 5 f.). Aber damit ist zugleich das Zeichen gegeben, daß jetzt das Gericht über die Gottlosen beginnen könne und zu beginnen habe. Diese Perspektive übt aber auf ihn eine erschütternde Wirkung aus. Er sieht sich selbst in jenem verhängnißvollen Momente zittern und zagen und hört, wie er in die Worte ausbricht רזי לי וגו׳. Dies referirt er in der Weißagung mit ואמר. רָזִי ist ἅπ. λεγ. Die Bedeutung aber ist klar. Das Zeitwort רָזָה bedeutet attenuare, maciare (Kap. 17, 4). Davon kommen die Substantive רָזוֹן (Kap. 10, 16; Micha 6, 10) und רָזִי macies, emaciatio. Der Prophet spürt von dem ungeheuren Schrecken die Wirkung, daß seine Kräfte schwinden, „daß seine Gestalt verfällt", wie es Dan. 7, 28 vgl. Kap. 8, 27; 10, 16 ff. heißt. Mit dem Satze בגדים בגדו וגו׳ spricht der Prophet aus, daß zu dem צדיק auch das Gegenstück auf Erden vorhanden ist, der בֹּגֵד. Wie jenem צְבִי zu Theil wird von dem gerechten Gott, so diesem פחד ופחת ופח. Man sieht, daß ich בגד nicht in dem Sinne von „Räuber" nehme, sondern ihm seine eigentliche Bedeutung der Perfidie, der Untreue, des Abfalls (Kap. 21, 2; 33, 1; 48, 8) lasse. Aber daß diese Perfidie und Untreue im höchsten Grade und in allen Formen geübt worden ist, deutet der Prophet durch die Häufung und Wiederholung der Verbal- und Substantiv-Formen von בָּגַד an.

3. **Grauen — wieder aufstehen.** V. 17—20. Mit einem Dreiklange, der nicht nur unter sich sondern auch mit den unmittelbar vorangehenden Gleichklängen zusammenklingt, charakterisirt der Prophet zuerst im allgemeinen die furchtbare Katastrophe, den zweiten Akt des Weltgerichts. פַּחַד (Kap. 2, 10. 19. 21) ist Schrecken, Grauen; פַּחַת (bei Jesaja nur hier) ist die Grube; פַּח (Kap. 8, 15) ist der Strick, das Garn. Jeremia reproduzirt das Bild vollständig (Kap. 48, 43), der Verfasser der Klagelieder theilweise (Kap. 3, 47). Durch die dreifache Reihe von Strafmitteln wird die Unmöglichkeit, dem Gerichte zu entrinnen, drastisch vor Augen gestellt. Im speziellen wird die alles umfassende, nichts entrinnenlassende Allseitigkeit des Gerichtes so nachgewiesen, daß gezeigt wird, wie die Erde von oben, unten und in der Mitte gepackt und bis zum Zusammenbrechen erschüttert wird. Zuerst werden von der Höhe d. i. vom Himmel herab die ארבות (cancelli, fenestrae, wörtliche Reminiscenz aus 1 Mos. 7, 11; 8, 2 vgl. Jes. 60, 8) geöffnet, nicht um den Regen durchzulassen, wie zum Behufe der Sintflut, denn durch Wasser soll die Welt nicht mehr verderbt werden (1 Mos. 9, 11). Aber der Herr hat ja noch andere Waffen: Wind, Feuer, Donner und Blitz, Dürre, Pestilenz u. dgl. sind auch Strafmittel Gottes, und auch sie als מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים (Ps. 78, 49) haben ja in gewissem Sinne ihren Ausgang aus der Höhe. Die Grundfesten der Erde (Kap. 58, 12 vgl. Kap. 40, 21) sind die Grundlagen, auf welchen die Erde fest ruht. Diese sollen erschüttert werden (Kap. 13, 13; 14, 16). Dann muß der von oben angegriffene, von unten seiner Stützen beraubte Erdkörper selbst an sich die gewaltige Hand des allmächtigen Gottes verspüren. Viermal hintereinander wird mit Nachdruck הארץ oder אֶרֶץ genannt. Furchtbare, nicht blos lokale, sondern universelle Erdbeben erschüttern die Erde. Sie bekommt Risse (רֹעָה ist Substantiv wie oben בֹּגֵד und unten V. 22 אֲסֵפָה vgl. m. Gr. §. 93, d, Anm., Hitp. bei Jesaja nur hier), wird brüchig (פרר Hitp. nur hier, andere Formen V. 5; Kap. 8, 10; 14, 27; 44, 25), wankt (Kap. 40, 20; 41, 7; 54, 10; Hitp. nur hier), taumelt (Kap. 6, 4; 7, 2; 19, 1; 29, 9; 37, 22) wie der Betrunkene (genereller Artikel, m. Gr. §. 71, 4, a) und schwankt hin und her (Hitp. bei Jesaja nur hier) wie die vom Winde geschaukelte Hängematte (Kap. 1, 8). Wer sollte es für möglich halten, daß es eine Last gibt, welche die Erde, die doch alles trägt, nicht zu ertragen vermag, durch die sie wie ein zu schwer belastetes Haus erdrückt wird? Diese Last ist die Sünde (Kap. 1, 4; Ps. 38, 5). Diese ist der Leute und der Dinge

Verderben. Wo Gottes Schöpfung mit ihr behaftet ist, muß sie zu nichte werden. Wie der Mensch, der Herr der Schöpfung, durch die Sünde gefallen ist, so muß auch die Erde, der Schauplatz der menschlichen Geschichte, durch die Sünde fallen, um in ihrer bisherigen Gestalt nicht wieder aufzustehen. Die Worte נפלה ולא תוסִיף קום sind ein deutlicher Beweis dafür, daß es sich hier um die gänzliche Zerstörung des Erdkörpers in seiner gegenwärtigen Gestalt handelt (vgl. die dogm. u. eth. Grundgedanken zu d. St.). In seiner gegenwärtigen Gestalt! Denn in einer höheren, heiligen, der Sünde und also auch dem Tode nicht mehr zugänglichen Gestalt wird die Erde allerdings wieder auferstehen. Denn es gibt ja einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt (Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petri 3, 13; Offenb. 21, 1).

4. **Und wird geschehen — ist Herrlichkeit.** V 21 bis 23. Der Prophet erhebt nun seinen Blick in die überirdische Sphäre. Wie die Geschicke der Erde mitbestimmt werden durch die Einflüsse jener, so kann auch das Gericht über die Erde nicht ergehen, ohne jene mit zu treffen. Daß צבא מרום nicht irdische Mächte sind (Luther „hohe Ritterschaft“, Targ., Calvin, Hävernick u. a.), ergibt sich schon aus dem Ausdruck צבא, denn die Hohen der Erde bilden doch kein צָבָא. Dazu kommt, daß צבא המרום offenbar identisch ist mit צבא הַשָּׁמַיִם Kap. 34, 4, und daß ferner durch בַּמָּרוֹם dieses צבא המ׳ zu allem Ueberflusse noch von allem auf Erden allenfalls denkbaren צבא מ׳ ausdrücklich unterschieden wird. Daß aber צבא המ׳ blos die Gestirne seien, wie Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 522) will, scheint mir nach dem Zusammenhang nicht glaublich. Denn wie sollten die unpersönlichen Herrlichkeiten des Himmels mit den persönlichen Herrlichkeiten der Erde zusammengestellt werden können? Jene entsprechen ja nicht unseren Königen, sondern unserer Erde selbst. Wie ist denn überhaupt ein Gericht über einen Weltkörper denkbar, das nicht zugleich die persönlichen, mit ihm in irgend welchem Zusammenhang stehenden Wesen mitbeträfe? So scheint es mir auch einseitig, bei צבא המ׳ blos an die Engel, welche Vorsteher und Beschützer der einzelnen Reiche sein sollen (Dan. 10, 13. 20; Rosenmüller, Hitzig, Delitzsch u. a.), oder an die als Engel gedachten heidnischen Götter (Knobel) zu denken. Das Gericht Gottes geht gewiß über alles, was צבא המרום genannt werden kann, soweit dasselbe überhaupt sich des Gerichtes schuldig gemacht hat (vgl. die dogm. und eth. Grundgedanken zu d. St.). Der Ausdruck צבא המ׳ findet sich aber nur hier, während der damit sehr nahe verwandte צבא השמים sich häufig findet als Bezeichnung theils des Sternenheeres (Kap. 40, 26; 45, 12; Jer. 8, 2; 33, 22; Dan. 8, 10), theils der Engelwelt (1 Kön. 22, 19; Ps. 103, 21; Neh. 9, 6 und der Ausdruck צְבָאוֹת), theils vielleicht beider zusammen (5 Mos. 4, 19; 17, 3; 2 Kön. 17, 16; 21, 3. 5; Jes. 34, 4; Zeph. 1, 5). Der Plural אספו (V. 22) bezieht sich grammatisch keineswegs allein auf מלכי הא׳, wie Hofmann will, denn צבא ist ja Kollektivum, und selbst wenn es das nicht wäre und statt מלכי ein Singularbegriff stände, könnte das Prädikat doch als auf zwei Subjekte bezogen im Plural stehen. Aber ob letzteres der Fall sei, kann allein durch sachliche Gründe entschieden werden. Da nun aber, wie gezeigt, צבא המ׳ auch die Engelwelt bezeichnen kann, und da die Schrift mit aller Bestimmtheit von einem Gebundenwerden der Engelwelt als Strafe ihres Abfalls Zeugniß gibt (2 Petri 2, 4; Jud. 6; Offenb. 20, 1—3), sollte des Propheten Blick nicht auch diesen Zug des eschatologischen Zukunftsbildes wahrgenommen haben? Sowohl die jenseitigen, unsichtbaren Häupter der Weltmacht als deren sichtbare, diesseitige Organe werden also nach des Propheten Aussage wie man Gefangene sammelt in die Grube gesammelt und daselbst verschlossen. אספו vgl. Kap. 33, 4; 1 Mos. 42, 17. — אֲסֵפָה ist in diesem Kapitel das dritte Beispiel einer Vertretung des Infin. absol. durch ein von demselben Stamme gebildetes Substantiv (V. 16 בֶּגֶד, V. 19 רֹעָה). Manche wollen אַסִּיר zu אספה ziehen nach טלטלה גבר Kap. 22, 17. Aber auch in diesem Beispiele stehen die Worte nicht im Genitivverhältniß (vgl. m. Bemm. zu Kap. 22, 17). Vielmehr wie dort גבר Apposition ist zu יהוה, so hier אסיר zu dem in אספו liegenden Subjekte. Der Singular אסיר darf nicht auffallen. Vgl. Kap. 20, 4 ערום ויחף. M. Gr. §. 61, 1 f., denn unser Fall gehört unter die dort besprochene Kategorie des ideellen Numerus. Vgl. als Gegenstück מְקוֹם הַתֹּפֶת הַטְּמֵאִים Jer. 19, 13. — על steht wie gleich nachher vor מסגר gleichbedeutend mit אֶל. Vgl. zu Kap. 10, 3; בור wie öfter (Kap. 14, 15. 19; 38, 18) für שְׁאוֹל. מַסְגֵּר sonst term. technicus für einen dem חָרָשׁ verwandten Arbeiter (vgl. zu Jer. 24, 1; 29, 2), bezeichnet außer hier nur Kap. 42, 7 und Ps. 142, 8 das Gefängniß, den Verschluß. — Aber nicht blos die Bindung jener Engel- und Weltmächte, auch ihr zeitweises Wiederloswerden verkündigt der Prophet. Nur mit einem kurzen, dunklen, wahrscheinlich ihm selbst undurchsichtig gebliebenen Wort deutet er es an, und auch wir würden dieses Wort nicht verstehen, wenn nicht die der Erfüllungsgeschichte nahe stehende neutestamentl. Offenbarung Licht über diesen dunkeln Punkt verbreitete. Denn dieselbe sagt ausdrücklich, daß nach 1000 Jahren λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ (Kap. 20, 7). Jesaja braucht eine unbestimmte Zeitangabe (מֵרֹב יָמִים) und ein unbestimmtes Zeitwort. Denn פקד steht hier wie Kap. 23, 17 von derjenigen Heimsuchung, die in dem Sichwiederumsehen nach einem zeitweise unbeachtet Gebliebenen besteht (Jer. 27, 22). Dieses ἐπισκέπτειν kann eine Gnadenheimsuchung, es kann aber auch eine neue Stufe der Gerichtsheimsuchung sein. Daß wir das Wort in letzterem Sinne hier zu fassen haben, zeigt die angeführte St. der Offenb. Joh. (vgl. Schultz, altteſtamtl. Theol. II, S. 133).

Das Wiederloswerden des Satans ist nur das Vorspiel zu seiner gänzlichen Vernichtung Offenb. 20, 10. Dann folgt die letzte, höchste und herrlichste Offenbarung Gottes. Die Erde wird jetzt das, was sie schon ursprünglich sein sollte, aber durch die Sünde zu sein verhindert wurde: die gemeinsame Wohnstätte Gottes und der Menschen. Das himmlische Jerusalem, die Hütte, in welcher der Herr bei den Menschen wohnt (Offenb. 21, 3), fährt herab auf die neu gewordene Erde. Dies ist das Jerusalem, wo nach V. 23 Jehova Zebaot als König herrscht. Diese Stadt bedarf nun keiner Sonne und keines Mondes mehr, denn der Herr ist selbst ihr Licht (Offenb. 21, 23; 22, 5). Vor diesem Lichte erblassen (vgl. Kap. 1, 29) die irdische Sonne (חַמָּה Kap. 30, 26) und der irdische Mond (ibid.); sie, die geschaffen waren לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם und לְמֶמְשֶׁלֶת הַלָּיְלָה, treten nun ihre Herrschaft an den ab, der von nun an vom Berge Zion aus allein und allumfassend die Erde beherrschen will. Hier ist auch die Stätte, wo die Erlösten des Herrn (V. 13—16) für ewig Ruhe und Schutz finden (Kap. 4, 5 f.). Der Prophet hat schon Kap. 1, 22 ff. die Wichtigkeit der Volksregenten für die sittliche Beschaffenheit des Volkes dargethan. Die ganze Geschichte des Volkes ist ein Beleg für diese Aussage. Im neuen Jerusalem wird nun das neue Israel auch neue Aelteste haben, die nicht mehr Vermittler des Bösen und alles Uebels, sondern Vermittler alles Guten und aller Herrlichkeit sein werden (Kap. 3, 14). Die Aeltesten der Apokalypse (Kap. 4, 4 u. s. w.), für deren Bezeichnung unsere Stelle vielleicht Grundstelle ist, sind deshalb auch nach meinem Dafürhalten nicht Engel, wie Hofmann will, sondern Repräsentanten des Volkes Gottes. Denn warum sollte denn nicht auch im Reiche der Herrlichkeit Ordnung und organische Gliederung im Volke Gottes stattfinden?

3) Israels Loblied für die bisher erfahrene Errettung.

Kap. 25, 1—5.

Jehova, mein Gott bist du, ich will dich erhöhen, ich will preisen deinen Namen! Denn 1
du hast vollbracht Wunder, Rathschlüsse fernhin zielend, Wahrheit, die Wahrhaftigkeit ist.
*Denn du hast gemacht, daß die Stadt wurde zum Haufen Gesteins, die feste Stadt zur 2
Ruine, die Paläste der Fremden zur Nichtstadt, die in Ewigkeit nicht soll gebauet werden.
*Deshalb ehret dich starkes Volk, Städte gewaltthätiger Nationen fürchten dich. *Denn du 3 4
bist Hort gewesen dem Elenden, Hort dem Armen in seiner Noth, Zuflucht vor Wetter,
Schatten vor Hitze, denn der Gewaltthätigen Windsturm war gleich dem Wettersturm gegen
die Wand. *Wie Hitze im dürren Lande dämpftest du der Fremden Toben; (wie) Hitze durch 5
Wolkenschatten mußte der Gewaltthätigen Siegsgesang sich legen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Das Anschauen der großen Thaten Gottes fordert unwillkürlich zum Dank und zum Preise Gottes auf. Man wird hier an Röm. 11, 33 ff. erinnert, wo Paulus auch nicht umhin kann, die Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes durch einen Hymnus zu preisen. So lobt also hier Jesaja den Herrn, daß er seinen wunderbaren Rathschluß, auf unabsehbare Zeitfernen abzielend, so herrlich hinausgeführt und so sich als den wahrhaftigen, also auch den Propheten als einen treuen Dolmetsch der göttlichen Gedanken bewährt hat (V. 1). Der Herr hat gezeigt, wie er das Unglaublichste wahr machen kann: er hat großen Städten mitten in der Blüte ihrer Macht und Herrlichkeit den Untergang angekündigt und es ist geschehen (V. 2). Dadurch hat er selbst die Feinde gezwungen, ihn zu ehren und zu fürchten (V. 3). Seiner armen, gedrückten Gemeinde aber ist er Schirm und Zuflucht gewesen und das Toben der Feinde wider sie hat er bewältigt (V. 5).

2. **Jehova — Wahrheit.** V. 1. Einen Psalm singt hier der Prophet wie Kap. 12. So erinnert denn auch schon der Anfang יְ' אֱלֹהַי אַתָּה an Psalmstellen wie Ps. 31, 15; 40, 6; 86, 12; 118, 28; 143, 10; 145, 1 vgl. Jer. 31, 18, Stellen welche sich zu unserer Stelle als Vorbilder, zumeist aber als Nachbilder verhalten. ארוממך (vgl. noch Ps. 30, 2) bildet mit שִׁמְךָ einen offenbar beabsichtigten Reim. Auch אוֹדֶה ist ein den Psalmen vorzugsweise eigenthümliches Wort. Vgl., um nur einige Stellen zu nennen, Ps. 54, 8; 138, 2. Auch Kap. 12 braucht Jesaja das Wort zweimal: V. 1 und 4. — Der Ausdruck עשׂה פלא findet sich zuerst 2 Mos. 15, 11. Vgl. Ps. 77, 15; 78, 12; 88, 11. Aber es scheint mir, daß der Prophet auch sein eigenes Wort פֶּלֶא יוֹעֵץ Kap. 9, 5 vor Augen hatte. Denn sollte es zufällig sein, daß Kap. 9, 5 יועץ, hier עצות auf פלא folgt? Und sind diese עצות מרחק nicht eben die consilia des פלא יועץ? — Die עצות מרחק sind aber meines Erachtens nicht blos die von fernher d. h. von Ewigkeit her gefaßten (Kap. 22, 11; 37, 26), sondern auch die in weite, unabsehbare Ferne abzielenden Rathschlüsse. Grammatisch kann dies bekanntlich מרחק ganz wohl bedeuten (Kap. 17, 13; 22, 3; m. Gr. §. 112, 5, d). Und ist es nicht ein ganz charakteristisches Merkmal der in Kap. 24 enthaltenen Weißagung, auf welche sich doch dieser Hymnus ganz besonders bezieht, daß sie

bis ans äußerste Ende unseres Weltäon vordringt? Oder sollte dies dem Propheten unbekannt geblieben sein? Wenn er auch, nach 1 Petri 1, 11 über die Zeiten der Erfüllung nachsinnend, das Genaue nicht zu erkennen vermochte, so mußte er doch soviel merken, daß sein Blick sich auf Thatsachen gerichtet habe, welche jenseits des Unterganges unseres Erdkörpers in seiner gegenwärtigen Gestalt liegen (Kap. 24, 17 ff.). Der Prophet riskirte etwas, wenn er diese seltsamen, unverständlichen, scheinbar phantastischen und schwärmerischen Dinge aussprach. Aber er konnte ja nicht anders, und er hat es im Vertrauen auf des Herrn Allwissenheit und Wahrhaftigkeit getrost gethan. Diese getroste Zuversicht, daß er mit seiner kühnen Weißagung nicht werde zu Schanden werden, hat ihn nicht getäuscht. Er sieht alle die Wunder, die er vorausverkündigt hat, zur Wirklichkeit geworden. Deshalb preist er denn auch Gottes אמונה אמן (ersteres bei Jesaja noch Kap. 11, 5; 33, 6; 59, 4, letzteres ἅπ. λεγ.). Die zwei Worte hängen von עשׂית ab. Gott hat Wahrheit, welche Wahrhaftigkeit d. i. wahrhaftig, gewiß ist, bewiesen. Die zwei nebeneinander gestellten Substantive gleichen Stammes (vgl. Kap. 3, 1; 16, 6) stehen im Verhältniß der Apposition. Der Ausdruck erinnert an אֲמָרִים אֱמֶת Spr. 22, 21. אֱלֹהִים אֱמֶת Jer. 10, 10. דֶּשֶׁא עֵשֶׂב 1 Mos. 1, 12. פָּקִיד נָגִיד Jer. 20, 1 (vgl. m. Gr. §. 66 u. 72, 1). Wie in diesen Fällen das in Apposition stehende Substantiv häufig als Ersatz für ein fehlendes Adjektiv oder als Verstärkung des Adjektiv-Begriffes (m. Gr. §. 66 Anm.) steht, so auch hier. אמונה אמן ist Wahrheit, die Wahrhaftigkeit ist d. i. sichere, gewisse Wahrheit (vgl. ja, das ja, nein, das nein ist Jak. 5, 12; 2 Korinth. 1, 17).

3. **Denn du hast gemacht — fürchten.** V. 2 u. 3. Der Prophet spezifizirt nun. Die Prophetie enthält theils Drohung, theils Verheißung. Beides hat der Herr wahr gemacht. Zuerst wird dies von der Drohung ausgesagt, in dem zugleich die heilsame Wirkung ihrer Erfüllung nachgewiesen wird (V. 3). כִּי im Anfang von V. 2 und כִּי im Anfang von V. 4 entsprechen sich. Beide dienen dazu, die Wahrheit des V. 1 von כי עשׂית an Gesagten nachzuweisen. „Denn du hast gesetzt von Stadt zu Steinhaufen" ist ein genereller Ausdruck, der aller Versuche der modernen Kritik, die Weißagung auf ein bestimmtes, zeitgeschichtliches Faktum zu deuten, spottet. Nicht nur einmal, sondern so oft es geweißagt war, hat der Herr den Uebergang einer im Moment der Drohung noch mächtigen und blühenden Stadt in einen Steinhaufen bewirkt. Die Konstruktion שׂמת מעיר לגל ist übrigens eine confusio duarum constructionum. Denn einmal müßte es entweder heißen שַׂמְתָּ עִיר לְגַל (vgl. Joel 1, 7; Jes. 5, 20; 14, 23 u. ö.), oder שַׂמְתָּ גַּל מֵעִיר (vgl. Hos. 13, 2; 1 Mos. 2, 19). Aus der Vermischung dieser beiden Ausdrucksweisen ist die hier gebrauchte Konstruktion entstanden, welche vor den beiden normalen Ausdrucksweisen den Vorzug hat, daß nicht der konkrete Begriff „Stadt", sondern das allgemeine, abstrakte Wenden oder Uebergehen, Sichverwandeln als Hauptbegriff erscheint, wodurch eben der Satz jenen generellen Sinn erhält, so daß er ungefähr ebensoviel bedeutet, als wenn es hieße שַׂמְתָּ עָרִים לְגַלִּים. — Auch קריה ב' schließt (wie קרית גוים V. 3) kollektiven Sinn in sich. Vgl. über קריה zu Kap. 24, 10. בצורה eigentlich praecisa, praerupta, scharf, steil abgeschnitten, vgl. Kap. 2, 15; 22, 10; 27, 10; 36, 1; 37, 26. — למפלה vgl. zu Kap. 23, 13. Nach dem alles umfassenden עִיר hebt der Prophet auch die hervorragenden Theile der Stadt, die Befestigungen und Hochbauten (Paläste) hervor. ארמון Kap. 23, 13; 32, 14; 34, 13. Die Paläste der Fremden (vgl. zu Kap. 1, 7) sind geworden מֵעִיר d. h. ohne Stadt und deshalb auch Nicht-Stadt. Sie stehen verödet und einsam inmitten der zerstörten Stadt, zwar noch als Paläste erkennbar, aber doch auf dem Wege zu werden was ihre Umgebung ist. Denn was kann ein Palast, den keine Stadt, keine Mauer mehr umgibt, der allem Angriff preisgegeben ist, anderes werden als eine Ruine? Die Palastruinen von Ninive, Babylon 2c. bezeugen dies. מן in מֵעִיר ist also, was die Konstruktion betrifft, in jenem negativen Sinne zu nehmen, in dem es sowohl „ohne" (m. Gr. §. 112, 5, d), als „nicht" (m. Gr. §. 106, 6, vgl. Kap. 17, 1; 7, 8; 23, 1) bedeuten kann. Auch ist zu bemerken, daß die beiden מֵעִיר in V. 2 sich entsprechen: ist aus der Stadt (מֵעִיר) ein גַּל geworden, dann ist der אַרְמוֹן auch מֵעִיר d. h. er hat keine Stadt mehr um sich und wird auch nicht mehr zur Stadt, was durch den Schlußsatz לעולם לא י' (aus 5 Mos. 13, 17 vgl. Hiob 12, 14) noch besonders hervorgehoben wird. — Die Besiegten müssen die Macht des Siegers anerkennen, ihm huldigen und ihn fürchten. Es kann diese Huldigung und Furcht eine blos physisch erzwungene und also nur äußerliche sein. Es ist aber möglich, daß die Besiegten innerlich von ihrem Gegner überwunden worden sind, d. h. daß sie eingesehen haben, daß auf ihrer Seite Irrthum und Unrecht, aber auf der Seite ihres Siegers Wahrheit und Recht ist. Dann wird die Ehre und Furcht, die sie darbringen, nicht eine blos erzwungene und äußerliche, sondern eine freiwillige und aufrichtige sein. Letzteres ist hier anzunehmen. Die Bekehrung der Heiden hat ja Jesaja oft genug vorher verkündigt: Kap. 2, 2 ff.; 11, 10; 19, 18 ff.; 23, 15 ff.; 24, 13 ff. — Man beachte in V. 3 die Imperfekte! Was V. 2 aussagt, sieht der Prophet absolut vergangen, aber das Ehren und Fürchten, wovon V. 3 redet, wird ja in alle Ewigkeit fortdauern. In עַז (vgl. Kap. 19, 4; 43, 16 und besonders כְּלָבִים עַזֵּי נֶפֶשׁ Kap. 56, 11) und עָרִיץ (vgl. Kap. 13, 11; 29, 5. 20; 49, 25) liegt ein Gegensatz zu יכבדוך und ייראוך: die bisher stark und trotzig gewesen waren, ehren und fürchten dich nun.

4. **Denn du bist — legen.** V. 4 und 5. Der Grundgedanke dieser beiden Verse ist, daß der Prophet mit Dank und Freude die Erfüllung

wahrnimmt, die der Herr auch seinen Verheißungen hat zu Theil werden lassen. כִּי entspricht also dem כִּי V. 2. Daß der Herr מָעוֹז (Hort Kap. 17, 9. 10; 23, 4. 14; 27, 5; 30, 3) sein werde dem דַּל (Kap. 10, 2; 11, 4; 14, 30; 26, 6) und dem אֶבְיוֹן (Kap. 14, 30; 29, 19; 32, 7; 41, 17), hat der Prophet (vgl. die a. Stt.) ja oft genug geweißagt. דל und אביון sind, wie Delitzsch bemerkt, „aus den Psalmen bekannte Namen der ecclesia pressa“. — צַר Noth, Bedrängniß ziemlich häufig bei Jesaja: Kap. 5, 28. 30; 26, 16; 30, 20; 59, 19; 63, 9. בַּצַּר־לוֹ bei Jesaja nur hier. Grundstelle 5 Mos. 4, 30. Vgl. Ps. 18, 7; Hos. 5, 15 u. ö. — Die zweite Vershälfte ist fast ganz aus Kap. 4, 6 geschöpft. Was dort verheißen ist, wird hier vom Propheten als erfüllt geschaut. Vgl. Kap. 32, 2. Diese Erfüllung hat aber eine positive und eine negative Seite. Die positive d. h. die Zuwendung des Heiles ist nur möglich auf Grund der negativen d. h. nach Vernichtung derjenigen, welche die דלים des Heiles berauben und in ihr Verderben hineinziehen wollen. כִּי vor רוּחַ ist also den beiden כִּי im Anfang von V. 2 und 4 nicht koordinirt, sondern dem letzteren subordinirt. רוּחַ ist hier der Windsturm, das grimmige Schnauben der Gewaltthätigen (Kap. 30, 28; 33, 11). זרם קיר ist Mauersturm d. h. ein gegen eine feste Mauer anprallender Sturm. Man vergleicht passend Kap. 9, 3 מַטֵּה שִׁכְמוֹ der die Schulter treffende Stecken. — Es ist zu beachten, daß die vorhin genannten Heilshindernisse auf einer dreifachen Stufe dargestellt werden: als רוּחַ, שָׁאוֹן und זָמִיר. Man wird nicht irren, wenn man רוּחַ als den Anfang, שׁאון als die Mitte und זמיר als das Ende der feindseligen Aktion betrachtet. Denn ein Theil der Angriffe, welche die Gottlosen auf die Knechte und Kinder Gottes machen, wird schon gleich im Anfang, wenn er nur noch רוּחַ, Schnauben, ist, abgewendet. Er prallt unschädlich ab, wie Regen von der steinernen Mauer. Ein anderer Theil aber entwickelt sich zu seiner vollen Mittagshöhe. Er entsendet die Pfeile seiner Wuth wie die Sonne die Pfeile ihrer Glut im heißen Lande (צָיוֹן nur hier und Kap. 32, 2; שׁאון, strepitus, tumultus, ein starkes Wort, vgl. zu Kap. 24, 8; man bemerke auch den Gleichklang zwischen צִיוֹן und שׁאון), aber der Herr beugt sie darnieder. Wie kommt es aber, daß das Thun des Herrn dem „Sonnenbrande im dürren Lande“ gegenüber als הכניע (bei Jesaja nur hier) bezeichnet wird? Ich glaube, daß dem Propheten hier die Stelle 5 Mos. 9, 3 vorschwebte. Hier heißt es mit Bezug auf die starken und kriegerischen Völker, welche Israel nach seinem Uebergange über den Jordan in Kanaan treffen sollte: „Jehova, dein Gott, wird vor dir hergehen als fressendes Feuer (אֵשׁ אֹכְלָה) und wird sie vertilgen und niederstrecken (יַכְנִיעֵם) vor dir“. So liegt denn auch in u. St. die Voraussetzung zu Grunde, daß der Herr als fressendes Feuer die Glut des feindlichen Angriffs überbieten und dadurch dämpfen wird. — Nach erfochtenem Siege singt man Loblieder. Auch die Feinde bringen es in gar vielen Fällen bis zum Siege und Triumphe. Aber auch auf diesem Stadium vermag der Herr noch Heil zu schaffen. Er vermag ja auch den bereits triumphirenden und seine Loblieder singenden Feind in den Staub zu beugen. Vor חֹרֶב V. 5 b ist entweder כְּ aus der ersten Vershälfte zu ergänzen, oder חרב ist als Apposition zu fassen (vgl. m. Gr. §. 72, 4). — Wie der Schatten (Kap. 30, 2. 3; 49, 2; 51, 16) einer Wolke die Sonnenstrahlen abhält und dadurch die Hitze mindert, so wird dem Siegsgesang (זמיר nur noch Hohel. 2, 12) der Feinde durch die Hand des Höchsten, die er wie schützenden Schatten über die Seinen hält (Kap. 49, 2; 51, 16; Hiob 8, 9), ein demüthigendes Ende bereitet werden (עָנָה in dem Sinne oppressum, depressum esse bei Jesaja nur noch Kap. 31, 4; vgl. Ps. 116, 10; 119, 67; Sach. 10, 2).

4) Zion als die Stätte des allen Völkern gegebenen Mahles gegenüber dem schmählich untergehenden Moab.

Kap. 25, 6—12.

Und Jehova Zebaot wird allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl bereiten von Fett= 6
stücken, ein Mahl von Hefenweinen, von markigen Fettstücken, von geläuterten Hefenweinen.
*Und er wird hinwegschlingen auf diesem Berge das Hüllen=Vortuch, das gehüllt ist über alle 7
Nationen, und die Decke, die gedeckt ist über alle Völker. *Er wird hinwegschlingen den Tod 8
für immer, und der Herr Jehova wird abwischen die Thränen von allen Angesichtern, und die
Schmach seines Volkes wird er wegnehmen auf der ganzen Erde, denn Jehova hat es geredet.
*Und man wird sagen an jenem Tage: Siehe da unser Gott, auf den wir hofften, daß er uns 9
helfe! Da ist Jehova, auf den wir hofften! Laßt uns jauchzen und uns freuen über seine Hülfe!
*Denn die Hand Jehova's wird ruhen auf diesem Berge, aber Moab wird auf seinem Flecke 10
hinabgestoßen werden, wie man Stroh hinabstößt in den Mistpfuhl. *Und es wird darinnen 11
seine Hände ausbreiten, wie sie der Schwimmer ausbreitet, um zu schwimmen. Aber Er wird
niederdrücken seine Hoffahrt samt den Kunstgriffen seiner Hände. *Und die Schutzwehr deiner 12
hohen Mauern wird er niedrigen, beugen, zur Erde stürzen bis zum Staube.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach dem Hymnus, durch welchen der Prophet seiner subjektiven Empfindung Ausdruck gegeben hatte, kehrt er zu seiner objektiven Zukunftsdarstellung zurück. Er knüpft damit an Kap. 24, 23 an, indem er weiter ausmalt, was auf dem Berge Zion und — im Gegensatze hierzu — was mit den Gottlosen geschehen wird. Es wird aber auf dem Berge Zion ein Zweifaches geschehen, ein Positives und ein Negatives. In positiver Hinsicht wird der Herr allen Völkern ein Mahl bereiten, bestehend aus den köstlichsten Speisen und Getränken (V. 6). In negativer Hinsicht wird er erstens die Hülle wegnehmen, welche bisher über alle Völker gebreitet war (V. 7); zweitens wird er den Tod abthun, alle Thränen abwischen und die Schmach hinwegnehmen, welche sein Volk bisher auf der ganzen Erde zu erdulden gehabt hatte (V. 8). Während nun die Gläubigen sich des Heils erfreuen, das ihnen bereitet ist von Jehova, ihrem Gotte, auf den sie jetzt hinweisen können als auf einen nicht mehr blos zu glaubenden sondern in realster Gegenwart zu schauenden (V. 9), und als auf den, dessen Hand die ganze vorhin geschilderte Herrlichkeit des Berges Zion trägt und hält (V. 10 a), werden die Moabiter resp. diejenigen, welche durch Moab repräsentirt sind, gleichsam wie Stroh in die Mistpfütze hineingestoßen, auf der sie stehen (V. 10 b). Sie werden da zwar mit den Händen arbeiten, um sich herauszuhelfen, aber ihre Handgriffe werden sie von dem schmählichsten Untergange nicht retten (V. 11), und ihre stolzen, hohen Burgen werden zu Boden gestürzt und zu Staub zermalmt werden (V. 12).

2. **Und Jehova — Hefenweinen.** V. 6. בהר הזה weist zurück auf בהר ציון Kap. 24, 23. Nicht Israel allein, alle Völker werden auf diesem Berge versammelt werden, wie wir schon zu V. 3 bemerkt haben. Der Prophet knüpft damit an die dort angeführten Stellen, insbesondere an Kap. 2, 1—4 an. Ein Mahl wird der Herr allen Völkern auf seinem Berge bereiten. Daß es ein geistliches Mahl und daß es nicht ein nur einmaliges, sondern eine dauernde, ewige Speisung sein wird, liegt in der Natur der Sache. Denn dort wird alles geistlich sein, und wenn nach V. 8 der Tod abgethan sein wird für immer, so muß ja nach dem Rechte des Gegensatzes das Leben und alles, was Lebensbedingung ist, ebenso herrschen für immer. Diese Mahlzeit nun begegnet uns auch anderwärts sowohl im Alten als im Neuen Testamente unter verschiedenen Formen. Schon 2 Mos. 24, 11 wird erzählt, daß Moses und die Aeltesten Israels nach dem Anschauen Gottes auf dem heiligen Berge gegessen und getrunken haben, welchen Vorgang wir jedenfalls als einen typischen zu betrachten berechtigt sind. Vgl. Ps. 22, 27. 30; Jes. 55, 1; 65, 11 ff. Im Neuen Testamente erscheint diese heilige Gottesmahlzeit bald als das große Abendmahl (Luk. 14, 16 ff.), bald als die Hochzeit des Königssohns (Matth. 22, 1 ff.; 25, 1 ff.) oder des Lammes (Offenb. 19, 7. 9. 17 ff., an welch' letzterer Stelle auch die Kehrseite dieses Mahles hervortritt). Merkwürdig ist, daß dieses herrlichste, geistigste Mahl von unserem Propheten mit so derben Farben geschildert wird. Es ist dies ein deutliches Beispiel von jenem Gesetze der Prophetie, die Zukunft stets mit den Mitteln der Gegenwart darzustellen. Das Köstlichste, Kräftigste, Nahrhafteste, was Jesaja als Bestandtheil einer leiblichen Mahlzeit kannte, muß als Bild dienen für die Darstellung dieses himmlischen Mahles. Dieses Köstlichste war aber das Fett. Deshalb war das Fett der Opferthiere (flos carnis) der Hauptbestandtheil der blutigen Opfer, insbesondere der Schelamim (2 Mos. 29, 13. 22; 3 Mos. 3, 3—5. 9—11. 14—16; 8, 16; 9, 19 f.). Man kann deshalb sagen: was Gott selbst ehemals von den Menschen als das Edelste am Opferthiere forderte, das bietet er als Wirth auf seinem heiligen Berge selbst den Erlösten dar. Aber der Ausdruck „Fett" oder „Mark" wird auch in Bezug auf das Land und seine Pflanzenprodukte zur Bezeichnung des Köstlichsten gebraucht. So heißt es 1 Mos. 45, 18 „ihr sollt essen das Mark des Landes"; 4 Mos. 18, 12 כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל־חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן; 5 Mos. 32, 14 חֵלֶב כִּלְיוֹת חִטָּה das Nierenfett des Weizens. Daß in diesem Sinne auch שֶׁמֶן (מִשְׁמָן) stehen könne, ist uns eine schon aus früheren Aussprüchen Jesaja's bekannte Thatsache. So lasen wir Kap. 5, 1 von einem קֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן. Vgl. Kap. 10, 16; 17. 4; 28, 1. 4. — Zur köstlichsten Speise gehört auch der köstlichste Trank. Daß denselben Jesaja mit שְׁמָרִים bezeichnet, ist wohl durch das Bestreben veranlaßt, mit שְׁמָנִים ein ähnlich klingendes Wort parallel zu setzen. Aber es fragt sich, wie Jesaja den köstlichsten Wein als Hefenwein bezeichnen kann. Scheint doch das zunächst einen Hefe enthaltenden, durch Hefe trüb gewordenen, also gerade einen schlechten Wein zu bedeuten. Aber Jesaja versteht offenbar unter Hefenweinen solche, welche die gehörige Zeit auf ihrer Hefe gelegen haben. Denn die Hefe ist nicht nur das Produkt eines Reinigungsprozesses, sondern sie ist auch ein Reagens, welches dazu beiträgt, die Stärke, Farbe und Dauerhaftigkeit des Weines zu erhöhen. Ein zu bald von seiner Hefe abgegossener Wein schmeckt zu süß und hält sich nicht lange. Auch Cato (de re rust. cap. 154) nennt einen Wein, der lange genug auf der Hefe gelegen hat, vinum faecatum. Vgl. Gesenius im thes. p. 1444 und im Komm. zu u. St. Der Ausdruck שְׁמָרִים (plur. tantum) kommt also von שָׁמַר, und שֶׁמֶר ist zunächst conservatio das Liegenlassen, dann conservatum das Liegengelassene (vgl. Jer. 48, 11). Der Plural bezeichnet die Vielheit und Mannichfaltigkeit der im Bodensatze enthaltenen Stoffe. שְׁמָרִים ist übrigens hier zugleich metonymisch gebraucht, weil es ja offenbar nicht die Hefe allein, sondern zugleich den mit der Hefe verbundenen Wein bezeichnet. Aber trinken darf man freilich die Hefe nicht mit dem Weine. Sondern dieser von der Hefe abgegossene

Wein muß durchgeseit werden (מזקק bei Jesaja nur hier). שְׁמָנִים מְמֻחָיִם sind aber nicht des Markes beraubte, sondern im Gegentheil markige und zwar mit reichlichem Marke versehene Fettstücke. Wenn der Stamm מָחָה, von dem ממחים kommt, als von מָחָה abwischen (s. nachher V. 8) nicht verschieden und nicht als ein denominativum von מֹחַ das Mark (Hiob 21, 24 vgl. מֵחַ pinguis Jes. 5, 7; Ps. 66, 15) zu betrachten ist, so wird man als gemeinsame Grundbedeutung „streichen, bestreichen, schmieren" annehmen müssen. Da aber darnach מְמֻחָה nur das mit Fett Bestrichene, nicht das in sich selbst Fette wäre, so ist mir die Ableitung von מֹחַ wahrscheinlicher. Es kommt übrigens dieses Pual nur hier vor, und auch keine andere der vorkommenden Formen von מָחָה hat die Bedeutung „pinguem, medullosum esse". Wenn es statt מְמֻחִים מְמֻחָיִם heißt, so ist von מֹחַ ein Verbum ל״ה (מָחָה) gebildet und dessen dritter Radikal nach der bekannten Weise der Verba ל״ה hier wieder hervorgetreten wie in אֱתָיוּ, בְּעָיוּ (Kap. 21, 12), und in einer ähnlichen Absicht, nämlich um das Klingen und Singen der Laute, das V. 6 so charakteristisch hervortritt, zu vermehren. Vgl. Olsh. §. 206, c.

3. **Und er wird — geredet.** V. 7 und 8. In diesen beiden Versen beschreibt der Prophet die negativen Segensthaten, welche der Herr auf seinem heiligen Berge vollbringen wird. Der Herr wird vor allem die Decke, welche über das Angesicht der Völker gebreitet wird, hinwegnehmen. Diese Decke erinnert sofort an die Decke Mosis 2 Mos. 34, 30 ff. Diese Decke war zunächst über das Angesicht Mosis deswegen gebreitet, weil der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit auf ihm ruhte, irdische Augen aber nicht fähig sind, auch nur den Abglanz dieser Herrlichkeit zu ertragen (2 Korinth. 3, 7 ff.). Aber eben deswegen war diese Decke zugleich über die Augen der Israeliten gebreitet. Weil ihre Sinne noch irdisch, fleischlich, roh waren (*ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* 2 Korinth. 3, 14), so mußte ihnen die Herrlichkeit Gottes verborgen bleiben. Und diese *πώρωσις* ist nicht nur als eine leibliche, sondern auch als eine geistliche zu denken. Ja vornehmlich als eine geistliche. Denn wäre die *πώρωσις* oder das *κάλυμμα τῆς καρδίας* nicht (2 Korinth. 3, 15), so würde auch die *πώρωσις* der äußeren Sinn wegfallen. Die Decke verhindert also die einen zu sehen, und den andern gesehen zu werden. Und die, welche gehindert werden zu sehen, haben nicht blos die äußere, sichtbare Decke vor sich, sondern der sichtbaren Decke entspricht auch eine unsichtbare, welche über dem Herzen liegt und durch welche erst die sichtbare nothwendig wird. Wenn nun der Herr die Decke wegthun wird, so wird er vor allem die Decke des Herzens wegnehmen, wie Paulus sagt 2 Korinth. 3, 16: *„ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα"*. Dann wird auch die äußere Decke fallen und die Menschen werden fähig sein, die Herrlichkeit des Herrn zu schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Korinth. 13, 12; 1 Joh. 3, 2). — בִּלַּע ist bei Jesaja nicht selten: Kap. 3, 12; 9, 15; 29, 3; 49, 19. פְּנֵי הַלּוֹט ist nicht die Vorderseite der Hülle, und der Prophet will nicht sagen, daß der Herr die Hülle bei ihrer Vorderseite (פָּנִים) ergreife (Delitzsch), denn wie hätte er sie denn bei der Hinterseite ergreifen sollen? Sondern פני הלוט ist ein Identitäts-Genitiv, wodurch das לוט selbst als פָּנִים, als Vorderseite, als das die Frontansicht Bildende bezeichnet wird. Das Subst. לוט findet sich nur hier. Das Part. לוט ist offenbar des Gleichklangs halber (vgl. Kap. 24, 3) gewählt. Es ist gebildet nach Analogie von קוּם 2 Kön. 16, 7. Vgl. Gesen. §. 72, Anm. 1. — נְסוּכָה und מַסֵּכָה kommen nicht von נָסַךְ effundere, libare, sondern von einem andern נָסַךְ, dessen Grundbedeutung „weben" zu sein scheint (vgl. מַסֶּכֶת Aufzug des Gewebes Richt. 16, 13 f.). Darnach ist מַסֵּכָה eigentlich ein Gewebe, gewebte Decke. Das Wort findet sich noch Kap. 28, 20. — Die zweite negative Segenswirkung ist, daß der Herr auch den Tod hinwegschlingt. Dieses בִּלַּע scheint nur hier und V. 7 den Sinn zu haben, daß das Objekt desselben nicht blos einfach als weggenommen, — denn dann könnte es ja irgendwo anders hin gelegt worden sein, — sondern als gar nicht mehr vorhanden zu denken sei. Daß der Tod in diesem Sinne verschlungen werden soll, sagt Paulus 1 Korinth. 15, 26. 54. Gibt es keinen Tod mehr, so gibt es auch keine Thränen mehr. Denn die Thränen fließen entweder bei den Lebenden über das, was zum Tode führt, oder bei den Ueberlebenden über die, welche den Tod erlitten haben. Der Apostel Johannes citirt Offenb. 7, 17; 21, 4 unsere Stelle zum deutlichen Beweise dafür, daß er die von ihm geschauten Thatsachen als Erfüllung nicht nur seiner sondern auch der jesajanischen Weißagung betrachtet. Er macht dadurch seine eigene Weißagung zum Echo oder zur Reproduktion des alttestamentlichen Prophetenwortes. — Wo Sünde und Tod verschwunden sind, da kann es auch keine Schmach mehr geben, sondern nur noch Herrlichkeit. Die Erde ist neu, sie ist eine Wohnstätte Gottes bei den Menschen, sie ist also auch die Stätte der göttlichen *δόξα* geworden. Wo sollte auf ihr noch ein Platz sein für die Schmach derer, die zum Volke Gottes gehören? — כי דבר ד' vgl. zu Kap. 1, 2.

4. **Und man wird sagen — auf diesem Berge.** V. 9 u. 10 a. Was hier folgt ist nicht selbst Hymnus, sondern Referat über einen solchen. Dies sieht man aus dem impersonell gebrauchten אמר (Kap. 45, 24; 65, 8; m. Gr. §. 101, 2, b). Der Hymnus V. 1 ff. kam aus des Propheten eigenem Munde; diesen hört und referirt er mit kurzer Angabe seiner Hauptgedanken. Die Erlösten sehen nun den Herrn, an den sie bisher nur geglaubt hatten (vgl. zu V. 7 und 1 Joh. 3, 2). Daß sie ihn sehen, geht aus dem הִנֵּה זֶה (vgl. Kap. 21, 9) hervor. Die Heiden, welche an falsche Götter geglaubt haben, erfahren das Gegentheil. Sie werden zu Schanden, wenn sie die Nichtigkeit ihrer Götzen erkennen müssen, die

an Jehova Gläubigen aber werden nach dem Glauben durch das Schauen belohnt, denn sie können mit dem Finger auf ihren Gott als den real seienden und vor aller Augen gegenwärtigen zeigen und können sagen: unser Gott ist also keine Truggestalt wie eure Götzen, wir und alle sehen ihn als den wirklich seienden, als den der ist, war und sein wird, יהוה (2 Mos. 3, 14). Dadurch wird ihre Freude vollkommen (Joh. 15, 11). קִוָּה vgl. Kap. 5, 2. 4. 7; 8, 17; 33, 2 u. ö. וְיוֹשִׁיעֵנוּ ist nicht „und er errettet uns" sondern „daß er uns errette" (vgl. Kap. 8, 11; Ew. §. 347, a; m. Gr. §. 89, 3, b). נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה ist von hier in Ps. 118, 24 und vielleicht auch Hohel. 1, 4 übergegangen. — Daß die Freude über das zu Theil gewordene Heil nicht eine vorübergehende, trügerische, sondern eine ewige sein wird, wird begründet durch den Satz כִּי תָנוּחַ וגו' V. 10 a. Die Hand Jehova's wird auf diesen Berg sich niederlassen, sie wird auf ihm ruhen (Kap. 7, 2; 11, 2). Was aber die Hand Jehova's hält, das steht ewiglich fest.

5. Aber Moab — zum Staube. V. 10 b—12. Im Gegensatz zur hohen, triumphirenden Freude der Gläubigen schildert nun der Prophet das Schicksal der Ungläubigen. Als Repräsentanten derselben nennt er Moab. Er kann hiermit nicht das ganze Volk Moab meinen. Denn es nehmen ja alle Völker am großen Festmahle auf dem heiligen Berge Theil (V. 6), allen Völkern wird die Hülle abgenommen (V. 7), von allen Angesichtern werden die Thränen abgetrocknet (V. 8). Also kann Moab nicht ausgeschlossen sein. Stellt doch auch Jeremia Kap. 48, 47 die Wendung der Gefangenschaft Moabs am Ende der Tage in Aussicht. Es kann also nur das gegen die Erkenntniß Jehova's sich verstockende Moab das V. 10 ff. in Aussicht gestellte Schicksal erleiden. Wenn aber das gottfeindliche Moab, warum nicht auch die gottfeindlichen Elemente aus allen Völkern? Also steht Moab für alle. Warum aber gerade Moab? Vor allem ist hier darauf hinzuweisen, daß die Moabiter wirklich durch grenzenlosen Dünkel sich müssen ausgezeichnet haben. Daß sie von ihren ersten Anfängen an ruhig in ihrem Lande geblieben waren, bezeichnet Jeremia (Kap. 48, 11) als die Ursache dieses Dünkels. Ferner muß man doch annehmen, daß dem Propheten das Bild, welches er V. 10 u. 11 braucht, und die ganze daran sich knüpfende Gedankenreihe gegenwärtig war, als er den Satz V. 10 b anhob. Dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß er gerade um des Bildes willen den Namen Moab wählte. Nach 1 Mos. 19, 37 ist der Stammvater der Moabiter durch den blutschänderischen Umgang der ältesten Tochter Lots mit diesem, ihrem Vater, entstanden. Man hat von jeher in dem Namen מוֹאָב eine Hinweisung auf diesen Vorgang gefunden. Und die Sache ist nicht ohne sprachliche Berechtigung. Man vgl. Ges. Thes. pag. 774, s. v. מוֹא. Hiob 9, 30 liest K'tib מוֹ־שֶׁלֶג, Schneewasser, während das K'ri מֵי־שָׁלֶג vorschlägt. An u. St. findet das Umgekehrte statt, indem K'tib מֵי מַדְמֵנָה, K'ri aber מוֹ מַדְמֵנָה liest. Letzteres setzt in helleres Licht, warum Jesaja gerade Moab als Repräsentanten der Heidenwelt genannt hat. Darum möchte ihm der Vorzug zu geben sein. Mag man nun aber מֵי oder מוֹ lesen, immerhin ist offenbar, daß der Prophet den Begriff „Wasser des Mistpfuhls" ausdrücken will und daß er mit Bezug hierauf die Ungläubigen Moabs als Repräsentanten der Ungläubigen aller Völker genannt hat. — Moab also wird hinabgestoßen (Kap. 28, 27 f.; 41, 15) unter sich (d. h. unter den Fleck, auf dem es stand, vgl. 2 Mos. 16, 29; Jos. 5, 8; 6, 5; Hiob 40, 12; Amos 2, 13). הִדּוֹשׁ ist als Verbalform ganz abnorm und ohne Beispiel. Es scheint mir deshalb eine Umbildung der regulären Infinitivform הִדּוֹשׁ in eine Nominalform zu sein, welche dem Laute und der Bedeutung wenngleich nicht der Etymologie nach an Formen wie הִתּוּךְ (das Schmelzen Ezech. 22, 22), הִלּוּל (Lobpreisung 3 Mos. 19, 24) u. ä. sich anschließt. הִדּוּשׁ wäre dann conculcatio, detrusio. מַדְמֵן ist freilich eigentlich der Misthaufen. Aber die מו מדמנה (מי) sind natürlich die demselben entstammenden Flüssigkeiten, die Jauche. Man stößt Stroh in dieselbe hinein, um dasselbe mit der Flüssigkeit zu durchdringen und zum Düngen tauglicher zu machen. Unsere Deutung von מו מ' wird durch מדמנה insofern bestätigt, als dasselbe eine offenbar absichtliche Anspielung auf die moabitische Stadt מַדְמֵן (Jer. 48, 2) enthält. Der Hineingestoßene sucht sich zu retten. Man hat sich also eine Miststätte von größerem Umfang zu denken. Er breitet seine Hände aus wie um zu schwimmen. Das ist aber ein trauriges Schwimmen. Es wird der verzweifelte Kampf um das Dasein dadurch vorgestellt. Derselbe ist ein vergeblicher. Moab muß ein schimpfliches Ende in dem unreinen Elemente finden. Der Herr drückt den Kämpfenden nieder. Zweierlei wird an Moab auch anderwärts hervorgehoben: 1) sein Hochmuth, 2) seine Lügenhaftigkeit (Kap. 16, 6; Jer. 48, 29). Dem entspricht die Strafe: die Lügen, die Kunstgriffe, versinnbildet durch die geschickten Handbewegungen (אָרַב nectere, insbesondere insidias struere, daher אֹרֶב insidiae, אֶרֶב, מַאֲרָב, locus insidiarum) helfen nichts. Das stolze Moab (vgl. גאוה hier und Kap. 16, 6) muß in der Mistjauche zu Grunde gehen. Der Herr demüthigt die Stolzen, indem er ihrer Strafe ein Element von Schmach beimischt. Daß עִם „trotz" bedeute, ist doch zu wenig belegt. Es kann hier recht gut seine eigentliche Bedeutung haben, denn in der That drückt Jehova nicht blos den Stolzen, sondern auch den Schlauen und Geschickten nieder. Die Demüthigung des Stolzes ist aber die Hauptsache. Deshalb wird dieselbe V. 13 noch einmal ohne Bild in starken Worten ausgesagt. Der Ausdruck „Schutzwehr der Höhe deiner Mauern" für „Schutzwehr deiner hohen Mauern" ist echt hebräisch. Er gründet sich auf die Nothwendigkeit, Ersatz für das Adjektivum in Substantiv-Formen zu suchen

(vgl. Kap. 22, 7; 30, 30; m. Gr. §. 74, 2). הֵשַׁח vgl. Kap. 2, 9. 11. 17; 5, 15; 26, 5; 29, 4. -- Den drei Substantiven entsprechen drei Verba. Wenn עד־עפר nicht dasselbe bedeuten soll wie לארץ, so wird man wohl den Begriff des Staubwerdens darin suchen müssen.

5) Das Gericht als Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit.

Kap. 26, 1–10.

An jenem Tage wird dies Lied gesungen werden im Lande Juda: Eine Stadt ist Hort 1
uns, zu Heil setzt er Mauer und Wall. *Oeffnet die Thore, daß eingehe gerechtes Volk, das 2
Treue hält. *Als festes Stift wirst du bewahren Friede, Friede! Denn auf dir steht es ver= 3
trauet. *Vertrauet auf Jehova immerdar, denn in Jah, Jehova ist ewiger Hort. *Denn er 4 5
hat geniedrigt die Hochwohnenden, die erhabene Stadt; er biegt und beugt sie, zur Erde stürzt
er sie, zum Staube. *Es zertritt sie der Fuß, die Füße der Elenden, die Tritte der Niedrigen. 6
*Pfad ist dem Gerechten Geradheit, recht wirst du ebnen die Bahn des Gerechten. *Auch auf 7 8
dem Pfade deiner Gerichte erwarten wir dich, Jehova! Nach deinem Namen und Preis steht
das Verlangen der Seele. *Mit meiner Seele verlange ich dich in der Nacht, auch mit meinem 9
Geiste im Innersten suche ich dich. Denn so wie deine Gerichte die Erde treffen, lernen Ge=
rechtigkeit die Bewohner des Erdkreises. *Begnadigt werde ein Gottloser, nicht lernt er Ge= 10
rechtigkeit; im Lande der Rechtschaffenheit lebt er verkehrt und sieht nicht die Majestät Jehova's.

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch hier referirt der Prophet einen Hymnus, den er vom heiligen Berge und aus der heiligen Stadt vernimmt. Der Grundgedanke desselben entspricht jenem Ausspruch 2 Petri 3, 13 von der neuen Erde, auf welcher Gerechtigkeit wohnet. Nach allen Seiten hin wird dieser Gedanke hier durchgeführt. Die Erlösten, welche den Hymnus anstimmen, gehen davon aus, daß sie in einer festen, wohl ummauerten Stadt wohnen (V. 1). Die Thore dieser Stadt sollen sich aber nur gerechtem Volke, das Treue hält, öffnen (V. 2), wie ja auch das Heil, welches diese Stadt darbietet, der Friede, seinerseits mittelst des Glaubens auf dem Fundamente der Treue Gottes ruht, der den Glauben so gewiß nie täuschen wird (V. 3 und 4), als er die stolze, ungläubige Weltmacht gedemüthigt und unter die Füße der ehemals verachteten Gläubigen gebeugt hat (V. 5 und 6). Das gerechte Volk nun, das in der Stadt wohnt, wandelt selbst auf geraden Wegen (V. 7). Dasselbe trägt aber auch das tiefe Verlangen in sich, die Gerechtigkeit Gottes nun frei und ungehemmt nach allen Seiten sich offenbaren zu sehen. Deshalb erwarten sie den Herrn auf dem Pfade seiner Gerichte (V. 8). Nur wo diese Gerichte die Erde treffen, lernen die Menschen Gerechtigkeit (V. 9) Der Gottlose, begnadigt, lernt nicht Gerechtigkeit; er setzt sein frevelhaftes Leben fort selbst im Lande der Tugend und lernt das majestätische Wesen Gottes nie erkennen (V. 10).

2. **An jenem Tage — Treue hält.** V. 1 und 2. Durch ביום הוא wird das Folgende als mit Kap. 25, 9 — 12 gleichzeitig und gleichartig (vgl. ביום ההוא V. 9) bezeichnet. Dort preisen die Erlösten die Person ihres Gottes. Sie freuen sich, daß sie diesen Herrn zum Gotte haben. Hier preisen sie ihres Gottes und seines Reiches Gerechtigkeit. Hoph. הוּשַׁר nur hier. שִׁיר Kap. 23, 16; 24, 9; 30, 29; 42, 10. — Der Ausdruck „Land Juda" ist offenbar durch den Gegensatz zu Moab 25, 10 ff. veranlaßt. Denn dem Begriff Moab, mag derselbe Land oder Volk oder, was das wahrscheinlichste vgl. V. 12, beides bezeichnen, kann nicht der Begriff Zion oder Jerusalem, sondern nur der Begriff Juda gegenüberstehen. Dabei ist es aber selbstverständlich, daß die im Lande Juda Wohnenden dieselben sind wie die nach Kap. 24, 23; 25, 6. 7. 10 auf dem Berge Zion und in Jerusalem Befindlichen d. h. nicht blos das Volk Juda im ethnographischen Sinne, sondern alle die, welche nach Kap. 25, 6 ff. zur Theilnahme an dem großen Festmahle auf dem Berge Zion berufen und berechtigt sind, d. h. der gesammte *Ἰσραὴλ πνευματικός*. — Der Hymnus selbst beginnt mit einer kurzen Schilderung der Stadt Gottes. Nach der Punktation soll עז zu לנו gezogen werden. Aber die Erklärer nehmen meist nach Sprüche 18, 19 עיר עז zusammen. Ich glaube doch, daß die Masoreten den dem Zusammenhang entsprechenden, richtigen Sinn andeuten. Man darf nicht vergessen, daß die Bewohner des Landes Juda so sprechen. Es steht also עיר im Gegensatz zu ארץ, beide werden von einander unterschieden. Die Erlösten Gottes wohnen nicht alle in der Stadt. Sie wohnen auch im Lande ringsumher. Aber die Stadt ist ihr עֹז, ihr starker Hort und Zufluchtsort. Es ist also, wie wenn sie sagten: wir wohnen zwar auf dem Lande, aber wir sind dennoch nicht ohne Schutz, denn wir haben eine Stadt, in die wir eilen und Schutz finden können. Vgl. Ps. 28, 8; 84, 6; Jes. 12, 2; 45, 24; 49, 5; 51, 9; 52, 1; 62, 8. ישועה ישית וגו'. Sehr viele Ausleger verstehen diese Stelle so, als sage der Prophet, die Stadt habe keine Mauern, sondern anstatt der Mauern habe sie ישועה. Man beruft sich hiefür auf Kap. 60, 18, wo es heißt: וְקָרָאת יְשׁוּעָה חוֹמֹתַיִךְ וּשְׁעָרַיִךְ תְּהִלָּה d. i. und du wirst Heil deine Mauern nennen und

deine Thore Lobpreis, — und auf Sach. 2, 9 (und ich werde ihr sein eine feurige Mauer ringsum) vgl. Ps. 125, 2 (Jerusalem — Berge sind um sie her und Jehova ist um sein Volk her). Dagegen aber heißt es Offenb. 21, 12 von der Stadt Gottes: „ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα κ. τ. λ." — Darnach bestände ein Widerspruch zwischen der Offenbarung und den angeführten alttestamentlichen Stellen. Aber der Widerspruch verschwindet, wenn wir Jes. 60, 18 übersetzen: „und du wirst deine Mauern Heil nennen und deine Thore Lobpreis", d. h. du wirst deinen Mauern und Thoren Namen geben und zwar wirst du deine Mauern mit dem Namen „Heil" und deine Thore mit dem Namen „Lobpreis" bezeichnen (wie z. B. die Mauern Babylons auch Namen hatten: Imgur-Bel und Nivitti-Bel, s. m. Bemm. zu Jer. 51, 58). Die Stelle Sach. 2, 8 f. aber ist so wenig buchstäblich zu nehmen als Ps. 125, 2, wo von einer lokalen schützenden Umfassung die Rede ist. Sach. 2, 8 f. soll nur die Bewohnerschaft Jerusalems als eine infolge der Bekehrung der Heiden zahllose (V. 15) recht anschaulich dargestellt werden. Jerusalem ist dann die alle Völker umfassende geistliche Mutter (Gal. 4, 26), und nicht mehr eine bestimmte Stadt, die wirkliche Hauptstadt des gelobten Landes und Wohnstätte Gottes auf Erden (Offenb. 21 und 22). Jerusalem als die geistliche Mutter aller Völker, als die Gemeinde Gottes, als die Kirche, hat freilich keine leiblichen, äußerlich sichtbaren Mauern. Dieses Jerusalem zählt zu seinen Bewohnern Insassen des Himmels und Insassen der Erde. Aber das Jerusalem Offenb. 21 und 22 ist eine ganz bestimmte nicht blos ideale, sondern vollkommen pneumatisch-reale Lokalität. Daher hat letzteres Mauern, während ersteres keine hat. An u. St. nun, wo der Prophet nach dem vorhin Gesagten das „Land Juda" und die dazu gehörige „Stadt" unterscheidet, werden wir an dasjenige Jerusalem in erster Linie zu denken haben, von welchem Offenb. 21 und 22 die Rede ist. Dieses Jerusalem hat eine wirkliche Mauer. Wenn diese Mauer nach Kap. 60, 18 den Namen „Heil" trägt, so kann dies nur der Fall sein, weil sie wirklich eine Heil, Rettung schaffende ist. Und deshalb fasse ich ישועה als vorangestellte Apposition zu חמות וחל, oder als Prädikats-Akkusativ, wiewohl Delitzsch diese Fassung verwirft. Die Worte חל וחמות finden sich auch Klagel. 2, 8 zusammengestellt (vgl. 2 Sam. 20, 15; Ob. 20). חֵל ist das pomoerium, die äußere Umwallung vor der Hauptmauer. Vgl. m. Bemm. zu Klagel. 2, 8 und Jer. 51, 58. — Uebrigens ist in Bezug auf die Struktur des Satzes Folgendes zu beachten: der Satz besteht aus drei Gliedern, jedes Glied hat zwei Worte, denn auch עז־לנו ist durch Makkeph zu einem Wort verbunden. Die zwei ersten Worte beginnen jedes mit ע, die zweiten mit יש, die dritten mit ח.

3. **Oeffnet — ewiger Hort.** V. 2—4. Die Mauern haben Thore; aber diese Thore werden nach Kap. 60, 11 u. Offenb. 21, 25 nie verschlossen. Jes. 60, 11 heißt es, sie werden immerdar bei Tage und bei Nacht offen stehen; Offenb. 21 aber: sie werden nicht verschlossen des Tages. Letzteres ist aber mit ersterem identisch, denn, wie in der Offenbarung ausdrücklich hinzugesetzt wird, νὺξ οὐκ ἔσται ἐκεῖ. Ueberdies ist zu bemerken, daß Jes. 60, 11 gesagt wird וּפִתְּחוּ שְׁעָרַיִךְ תָּמִיד. Es wird also vom Oeffnen der Thore derselbe Ausdruck wie hier gebraucht, nur im Piel. Dieses Piel hat aber offenbar dieselbe Bedeutung, die wir bei חִיָּה, הֶחֱיָה, הֵרִיק (Kap. 32, 6) finden, nämlich die negative des Lassens, so daß פִּתַּח ist = offen lassen (m. Gr. §. 18, 3, Anm. 2). Demnach glaube ich nicht, daß V. 2 als von Engelsstimmen gesprochen und daß die Stadt als leer zu denken sei. Es soll ja nicht nur das erstmalige Oeffnen der Thore, um Bewohner hereinzulassen, ausgesagt werden. Dieselben, welche gesagt haben עִיר לָנוּ, sagen auch פתחו הש׳, und sie drücken damit ihre Erkenntniß von dem aus, was nach Gottes Willen ihre Stadt sein soll. Sie wissen, daß in die Stadt nicht kommen soll πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος (Offenb. 21, 27; 22, 14 f.), sondern nur die, welche geschrieben sind im Buch des Lebens. Dieses Grundgesetz ihrer Stadt sprechen sie hier aus. Die Thore sollen immerdar offen stehen, auf daß eingehen könne gerechtes Volk, das Treue hält. Die Worte erinnern an Ps. 24, 7. 9, sowie sie andrerseits im Ps. 118, 19. 20 reproduzirt werden. גוי steht hier nicht im ethnographischen sondern einfach im rhetorischen Sinne. Es bezeichnet eine Vielheit von Leuten wie z. B. 1 Mos. 20, 4; Jes. 49, 7. — Ein wesentliches Moment der צְדָקָה dieses „gerechten Volkes" ist, daß es Treue hält. אמנים findet sich bei Jesaja nur hier. Nicht eine oberflächliche, schwankende, sondern eine festgegründete צדקה wird erfordert. Denn wie Gott ein fester Hort, ein צור עוֹלָמִים (V. 4) ist, auf den man sich verlassen kann, so verlangt er auch ein Volk, das ihm fest vertraue und in unerschütterlicher Treue anhange. Es wird also אמנים wie das lateinische fides die Bedeutungen „Glaube" und „Treue" in sich vereinigen. Vgl. Kap. 1, 26. Der Herr seinerseits bietet dar als festes Gebilde Friede, Friede (Kap. 57, 19; 27, 5). יֵצֶר ist das Gebilde. Soll es ein Gedankengebilde bezeichnen, so steht יֵצֶר fast stets (alleinige Ausnahme 5 Mos. 31, 21) mit מַחְשְׁבוֹת oder לֵב verbunden (1 Mos. 6, 5; 8, 21; 1 Chron. 28, 9; 29, 18). Da יצר a. u. St. allein steht, so wird es auch bedeuten was es sonst alleinstehend bedeutet: ein Gebilde irgend welcher Art überhaupt (Kap. 29, 16; Ps. 103, 14; Hab. 2, 18). סָמוּךְ (Ps. 111, 8; 112, 8) ist = festgegründet. Wie nun in einer Stadt gar manches Kunstgebilde sichtbarer oder unsichtbarer Art vorhanden ist, wie Säulen, Statuen, Gebäude, Einrichtungen, Stiftungen u. dergl., die theils zur Zierde, theils zur Nothdurft dienen, so wird hier auch der Friede ein Gebilde oder Stift genannt, welches der Herr als ein wohl fundamentirtes aufrecht erhält. Das Part. pass. בָּטוּחַ

findet sich außer hier nur noch Ps. 112, 7 (נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיהוָה). Man sieht, daß es hier mit נָכוֹן synonym gebraucht wird. Also werden wir es auch a. u. St. = vertraut d. h. vertrauensvoll festgegründet (conglutinatum, copulatum ac tanquam concretum ac coagmentatum, Fürst) nehmen dürfen. Deswegen ist der Friede ein wohl fundirtes Stift, weil er auf den Herrn gegründet ist. Aber daß der Friede objektiv auf den Herrn fundirt ist, schließt für die Einzelnen die Nothwendigkeit nicht aus, sich auch subjektiv auf den Herrn zu fundiren d. h. gläubig auf ihn sich zu stützen. Im Gegentheil, wer nicht subjektiv dem Herrn im Glauben sich hingibt, der wird des Segens der objektiven Heilsstiftung nicht theilhaftig (Joh. 3, 14 ff.). Daher V. 4 die nachdrückliche Mahnung בִּטְחוּ וגו'. Die Abkürzung יָהּ allein findet sich bei Jesaja noch Kap. 38, 11. Die Verbindung und zugleich Steigerung יה יהוה kommt bei Jesaja außer hier nur noch Kap. 12, 2 vor. — Daß בְּ vor יָהּ nicht das sogenannte Bet essentiae sei, hat schon Drechsler erkannt. Denn ב dient hier nicht zu einer bloßen Umschreibung des Prädikates (Ps. 68, 5), sondern es bezeichnet den Begriff צוּר, der mit Jehova keineswegs identisch ist, da er ja auch außer Jehova gesucht werden kann, als einen solchen, den die Gläubigen in Jehova finden (vgl. Ps. 31, 3; 89, 27; 94, 22; 95, 1 u. ö.). צוּר im geistigen Sinne findet sich bei Jesaja noch Kap. 8, 14; 17, 10; 30, 29; 44, 8; 51, 1. עדי עד vgl. Kap. 65, 18. Der Plural עוֹלָמִים außer hier noch Kap. 45, 17; 51, 9.

4. **Denn er hat — der Niedrigen.** V. 5 und 6. Ein Unterpfand dafür, daß der Herr den Seinen ewiger Hort sein werde, erblickt der Prophet darin, daß der Herr die Weltmacht bereits gedemüthigt, gestürzt hat. Der Prophet sagt dies zum Theil mit Worten, die er aus Kap. 25, 12 wiederholt. Die Hochwohnenden (Kap. 33, 5. 16), die hochragende Stadt (נִשְׂגָּב vgl. Kap. 2, 11. 17; 12, 4; 30, 13) hat er geniedrigt. Die folgenden Imperfekte drücken den infolge der Thatsache des Niederstürzens bleibenden Zustand der Erniedrigung aus (m. Gr. §. 87, 2). Die endlose Dauer dieser Erniedrigung malt der Prophet durch die Wiederholung des dieselbe ausdrückenden Zeitworts (Anadiplosis 25, 1), wobei er jedoch mittelst eines kunstreichen Wechsels der Suffixformen ein Element der Mannichfaltigkeit in die Einheit zu bringen weiß. Die von Gott in den Staub gelegte Weltstadt überschreiten nun gefahrlos die Füße derjenigen, die vorher von dem gewaltthätigen Fuße der Weltmacht waren in den Staub getreten worden. רֶמֶס (vgl. zu Kap. 1, 12; 28, 3), עָנִי (vgl. zu Kap. 3, 14 f.), דַּל (vgl. zu Kap. 25, 4) sind lauter jesajanische Ausdrücke.

5. **Pfad ist — Majestät Jehova's.** V. 7—10. Durch V. 3—6 hatte der Prophet im Anschluß an אמנים V. 2 den Begriff der wechselseitigen fides erörtert, welche das Leben der Erlösten in der Gemeinschaft ihres Gottes und in der Stadt Gottes bedingt. Im Folgenden erörtert er nun aber den Begriff צדיק, so daß die Worte גוי צדיק שׁמר אמנים V. 2 als das Thema erscheinen, welches der Prophet hier durchführt. Das Volk Gottes muß vor allem selbst צדיק sein. Dies ist es, wenn sein Pfad מֵישָׁרִים ist (rectitudo, sinceritas im Gegensatz sowohl zum Unebenen עֻפְּלָה Hab. 2, 4, als zum Wege, der in die Irre abbiegt עִוָּה Hiob 33, 27, und zum schlangenartig gewundenen Wege מַעֲקַשִּׁים Kap. 42, 16). Subjekt ist מישרים (Kap. 33, 15; 45, 19). Man sieht dies aus dem Präfix. Denn dies drückt den Gedanken aus, daß die rectitudo oder sinceritas das Terrain bildet, welches dem Gerechten als Substrat seines Wandelns, als Lebensbahn dient. Das Verdienst dafür gebührt aber dem Herrn. Denn Er ist es, der den Pfad (מעגל bei Jesaja nur hier) des Gerechten so ebnet (eigentlich walzet, der Prophet hatte hier Sprüche 4, 26; 5, 6. 21 vor Augen), daß er gerade wird. Die Satzkonstruktion bildet eine Prolepsis ähnlich wie V. 1. — Aber damit die Idee der Gerechtigkeit zu ihrer vollen Verwirklichung in der Welt gelange, ist nothwendig, daß auch die göttliche Gerechtigkeit sich frei und ungehemmt entfalte. Die Ungerechtigkeit, die in der Welt herrscht, muß gerichtet, das heilige Wesen Gottes muß in seinem vollen Glanze offenbar werden. Und diese Offenbarung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bildet einen Gegenstand der innigsten Herzenssehnsucht bei den Gläubigen des Alten Testaments. Insbesondere findet diese Sehnsucht ihren Ausdruck in so vielen Psalmen (Ps. 5. 7. 9. 10. 11. 12. 14. 17. 28. 36. 37. 52. 64. 73. 94. 109. 137 u. a.), weshalb der Prophet hier auch ganz wieder in den Ton der Psalmen verfällt. אַף ist ein gegensätzliches „auch": nicht nur selbst recht thun, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes sehen will der Gerechte. Das Wort gehört vorzugsweise der Poesie an. Es ist merkwürdig, daß es sich bei Jesaja meist in solchen spezifisch poetischen Abschnitten findet, in welchem auch בַּל vorkommt. In unserem Hymnus findet sich אַף V. 8, 9, 11 und בַּל V. 10, 11, 14, 18. — Kap. 33 findet sich אַף V. 2, בַּל V. 20, 21, 23, 24. Kap. 35 אַף V. 2, בַּל V. 9. Kap. 40 אַף V. 24, בַּל ibidem. Kap. 43 אַף V. 7, 19, בַּל V. 17. Kap. 44 אַף V. 15 u. 16, בַּל V. 8 u. 9. Außerdem findet sich אַף nur noch Kap. 41, 10. 23. 26; 42, 13; 45, 21; 46, 11; 48, 12. 13. 15. ארח ist acc. loci. Wir erwarten dich auf dem Wege deiner Gerichte heißt: wir erwarten, dich die Welt als gerechten Richter durchschreiten zu sehen (vgl. Kap. 40, 14; Sprüche 2, 8; 17, 23). Diese Gerechtigkeitserweisung hoffen aber die Gerechten nicht in ihrem eigenen Interesse, sondern im Interesse der Ehre Gottes selbst. Deshalb verlangen sie nach dem „Namen und Gedächtniß" des Herren, d. h. daß der Herr sich also offenbaren möge, daß die Menschen in den Stand gesetzt seien, ihn mit dem rechten Namen zu nennen und die richtige Kunde von ihm zu verbreiten und fortzupflanzen. Die Nebeneinanderstellung von

שֵׁם und זֵכֶר beruht auf der Grundstelle 2 Mos. 3, 15 und findet sich außer hier noch Ps. 135, 13. Aber auch im Interesse der Welt d. i. der ungerechten Menschen selbst begehrt der Prophet mit innigster Sehnsucht nach der vollen Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit, die er sich hier nicht sowohl als die vernichtende, sondern vielmehr als die den Gottlosen zu seinem eigenen Heile strafende denkt. Siehe nachher. נפשׁי und רוחי V. 9a ist acc. instrum. m. Gr. §. 70, i; אִוָּה bei Jesaja nur hier, vgl. Hiob 23, 13; Sprüche 21, 10; Micha 7, 1; בלילה vgl. Ps. 77, 7; 88, 2; 119, 55 u. ö.; שִׁחֵר Piel שָׁחַר ist ein hauptsächlich im Buche Hiob, in den Psalmen und Proverbien gebräuchliches Wort: Hiob 7, 21; 8, 5; Ps. 63, 2; 78, 34; Sprüche 1, 28; 7, 15; 11, 27 u. ö.; bei Jesaja findet sich das Wort nur hier, außerdem nur noch Hos. 5, 15. Es ist zu bemerken, daß der Prophet hier mit „ich verlange, ich suche" in den Singular übergeht, nachdem er bisher immer eine Vielheit hatte sprechen lassen. Dies erklärt sich doch nur daraus, daß er hier einen Wunsch ausspricht, der ihm persönlich in hohem Grade am Herzen liegt. War er nicht selbst Gegenstand und fortwährender Zeuge menschlicher Ungerechtigkeit und Gewaltthat? Der, den auch in der Nacht das Räthsel, wie Gott solche Ungerechtigkeit dulden könne, und der Wunsch, daß ihr bald möge ein Ende gemacht werden, nicht ruhen läßt, ist gewiß eher der Prophet selbst, als diejenigen, welche, bereits in der verklärten Gottesstadt wohnend, die Hauptstufen des Weltgerichtes (Kap. 24; 25, 10 ff.) hinter sich haben. Wie dringend dieses Verlangen des Propheten war, sieht man aus der Steigerung in V. 9a. Es genügt ihm nicht, zu sagen, daß er mit der Seele nach Gott d. h. hier: nach dem Hervortreten des richtenden, Recht schaffenden Gottes verlangt, er fügt hinzu, daß dies auch mit dem Geiste im Innersten geschehe. Es ist also ein Verlangen, welches nicht nur dem Seelenleben, sondern auch dem tiefinnersten Geistesleben entspringt. Um so weniger wird man dieses Verlangen als fleischliche Rachsucht deuten dürfen. Im Folgenden motivirt der Prophet sein Verlangen von einem Gesichtspunkte aus, der deutlich zeigt, wie sehr er die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart in die von ihm geschilderte ideale Zukunft überträgt. Von der oben erwähnten prophetischen Darstellung der Zukunft mit den Mitteln der Gegenwart haben wir hier wieder ein deutliches Beispiel. Der Prophet wünscht also die Gerichte Gottes herbei, weil er hofft, daß in dem Maße, als dieselben die Erde treffen werden, die Menschen Gerechtigkeit lernen werden. Man erkennt hier den Lehrer und Prediger, der es tief beklagt, daß Worte wenig Eindruck machen, daß tief einschneidende Thatsachen nothwendig sind, um die Menschen zum Erkennen und Thun des Rechten zu bringen. Zu מִשְׁפָּטֶךָ ist das Verbum (etwa יָבֹאוּ nach Kimchi und Raschi) zu ergänzen. Das Perf. לָמְדוּ scheint mir weniger im paradigmatischen Sinne eine oft vorgekommene Erfahrungsthatsache (Delitzsch) auszudrücken, denn der Prophet klagt ja in dieser Beziehung über einen Mangel, — sondern das Perfekt soll dieses Lernen als eine ganz gewisse, unfehlbare Wirkung der gewünschten Gerichte bezeichnen. Im zehnten Verse weist der Prophet die Wahrheit seines Satzes auf negativem Wege nach. Er sagt nämlich: wenn die Gerichte unterbleiben, der Gottlose also begnadigt wird (יֻחַן Hoph. von חָנַן, bei Jesaja nur hier, außerdem noch Sprüche 21, 10; der Bedingungssatz ist ohne Partikel wie öfter, vgl. m. Gr. §. 110, 2), so lernt er Gerechtigkeit nicht. Er wird dann nicht gebessert und fährt fort selbst in gerechter Umgebung (נכחות Kap. 30, 10 vgl. Kap. 57, 2; 59, 14) Verkehrtes zu thun (עִוֵּל, Piel in kausativem Sinne, nur noch Ps. 71, 4), und das Wesen Gottes in seiner ganzen Hoheit und Erhabenheit (גֵּאוּת ein jesajanisches Wort: Kap. 9, 17; 12, 5; 28, 1. 3; außerdem nur noch Ps. 17, 10; 89, 10; 93, 1) wird er nie erkennen. Von roher, fleischlicher Rachsucht werden wir den Propheten freilich freisprechen müssen, aber daß die Stelle noch den alttestamentlichen gesetzlichen Geist athmet (vgl. Matth. 3, 7; Luk. 3, 7), und noch nicht aus dem Geist geboren ist, deß Kinder wir sein sollen (Luk. 9, 54 f.), scheint mir gewiß.

6) Die Auferstehung der Todten und die Schlußakte des Weltgerichtes.

Kap. 26, 11—21.

11 Jehova, deine Hand ist erhöhet, aber sie sehen es nicht. Sehen werden sie — und zu
Schanden werden — den Eifer um das Volk; auch das Feuer wird als dein Widersacher sie
12 verzehren. *Jehova du wirst uns Frieden zurichten, denn auch alle unsere Werke hast du uns
13 gewirket. *Jehova, unser Gott, es herrschen über uns andere Herren außer dir. Allein in
14 dir verkünden wir deinen Namen. *Todte werden nicht lebendig werden, Schatten nicht auferstehen, sintemal du sie heimsuchtest und vernichtetest sie und tilgtest aus ihr Gedächtniß.
15 *Du hast gemehrt das Volk, Jehova, gemehrt das Volk und dich verherrlicht, hinausgerückt
16 alle Grenzen des Landes. *Jehova, in der Noth suchen sie dich, träufen Geflüster, während
17 deine Züchtigung sie trifft. *Gleichwie eine Schwangere der Geburt nahet, kreißet, schreit in
18 ihren Wehen, so sind wir fern von deinem Angesicht, Jehova. *Wir sind schwanger, wir kreißen, es ist, als hätten wir Wind geboren; wir werden die Erde nicht beglücken, und nicht zu

Tage werden kommen Weltenbürger. *Deine Todten werden leben, meine Leichname werden 19
auferstehen. Erwachet und jubelt ihr Staubbewohner, denn Thau von Lichtern ist dein Thau,
und die Erde wird die, welche Schatten waren, ans Licht bringen. *Gehe, mein Volk, hinein 20
in deine Kammern und schleuß deine Thüren zu hinter dir. Verbirg dich eines Augenblickes
Weile, bis der Zorn vorübergehe. *Denn siehe, Jehova wird hervorgehen aus seinem Ort, 21
um heimzusuchen die Schuld des Erdenbewohners an ihm, und die Erde wird ihre Blutschulden
offenbaren und nicht mehr zudecken ihre Ermordeten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Ein neues wunderbares Bild des großen eschatologischen Drama's bietet sich dem Blick des Propheten dar: die Auferstehung der Todten! Er leitet die Darstellung dieser ihm gewordenen Offenbarung mit drei kurzen an Jehova gerichteten und jedesmal mit dem Namen Jehova beginnenden Sätzen ein. In dem ersten Satze spricht er den Gedanken aus, daß die Menschen die zum Gericht bereits erhobene Hand des Herrn nicht wahrnehmen. Sie werden sie aber dereinst wahrnehmen, wenn der Eifer Gottes losbrechen wird. Dann aber werden sie zu Schanden werden und Feuer wird die Widerwärtigen verzehren (V. 11). Im Gegensatze hiezu spricht der Prophet die Zuversicht aus, daß das Gericht Gottes den Frommen zum Frieden gereichen werde, da ja die Werke derselben von Gott selbst gewirkte seien (V. 12). Zum dritten führt uns der Prophet in dasjenige Gebiet ein, welchem er sich im Folgenden besonders zuzuwenden gedenkt. Denn auch dies Gebiet steht zu der in V. 11 u. 12 angedeuteten Manifestation Gottes in der engsten Beziehung. Er charakterisirt aber dies Gebiet zuerst im allgemeinen als ein solches, dessen Bewohner im gewissen Sinne außerhalb des Bereiches göttlicher Macht, in der Gewalt eines anderen Herrn sich befinden. Ein abnormer Zustand! Die hier Gemeinten können Gott nicht preisen. Denn das kann man nur, wenn man mit Gott verbunden, wenn man in ihm ist (V. 13). Aus V. 14 wird sofort klar, daß der Prophet die Todten meint. Nach der gegenwärtig herrschenden Meinung weiß man nun zwar nicht anders, als daß die Todten nicht wieder können lebendig werden. Hat sie doch Gott selbst vernichtet und ihr Andenken für immer ausgetilgt (V. 14). Ja dieses Reich des Todes wächst immer mehr, seine Grenzen werden immer weiter hinausgerückt (V. 15). Doch ist auch in den Todten die Sehnsucht nach Errettung keineswegs erloschen: sie suchen den Herrn, und ihr flüsterndes Gebet steigt aus ihrem Prüfungsorte zu Gott empor (V. 16). Ja die Todtenwelt macht sogar Anstrengungen, sich wieder zum Leben emporzuarbeiten, die mit den Wehen eines kreißenden Weibes verglichen werden können (V. 17). Aber das Resultat dieser Wehen ist ein nichtiges, eine Windgeburt (V. 18). Doch trügt die Hoffnung nicht. Aber nur die Todten des Herrn werden zum Leben auferstehen. Ihnen wird zugerufen, zu erwachen und sich zu freuen. Wie ein Thau aus Lichtstoffen wird es sein, wenn die Erde die Bewohner der Schattenwelt ans Licht bringt (V. 19). Aber die Erde wird nicht blos die Leiber der Frommen wiedergeben. Sie wird auch alles Böse, namentlich alle Blutschuld, die in ihrem Schooß vergraben ist, ans Licht bringen. Das wird ein schrecklicher Moment des Zornes und Gerichtes sein. Während dessen soll sich die Gemeinde der Auferstandenen verbergen. Nach einem Augenblick wird der Zorn vorüber sein und dann also Heil und Friede ewig herrschen (V. 20 u. 21).

2. **Jehova — deinen Namen.** V. 11—13. Der Prophet merkt das Herannahen großer Dinge. Aber die Menschen merken nichts davon. Das klagt er seinem Herrn. Deine Hand ist erhoben, sagt er, und sie sehen's nicht. Die erhobene Hand ist die zum Schlagen bereite und geschickte. Der Ausdruck findet sich im Pentateuch mehrfach: 2 Mos. 14, 8; 4 Mos. 33, 3; 5 Mos. 32, 27 im Sinne der mächtig erhobenen, 4 Mos. 15, 30 im Sinne der übermüthig frevelnd erhobenen Hand. Wenn also der Ausdruck יָד רָמָה mehrfach gedeutet werden kann, warum sollte er nicht auch die drohend erhobene Hand bedeuten können? Nach der Schrift werden der Zukunft des Herrn große Zeichen auf Erden und am Himmel vorhergehen (Matth. 24, 3—8. 29), aber die gottlosen Menschen werden auf diese Zeichen nicht achten (Matth. 24, 37—39). Die erhobene Hand sind die Zeichen, בל־יחזיון bezeichnet die Nichtachtung dieser Zeichen. Sie werden in denselben die Hand Gottes nicht sehen wollen (Matth. 24, 37—39). Sie werden aber diese Hand Gottes in den Zeichen aus der Identität derselben mit den darauf folgenden entscheidenden Thatsachen zu ihrer Beschämung erkennen müssen (ויבשׁו ist ein eingeschobener Umstandssatz), wenn sie den Eifer d. h. die richtende und rächende strenge Gerechtigkeit Gottes (vgl. Kap. 9, 6; 11, 13; 37, 32; 63, 15) am Menschenvolke sich bethätigend (vgl. zur Konstruktion Ps. 69, 10) wahrgenommen haben werden. Das Feuer dieses Eifers wird jene Menschen, die sehen konnten, aber nicht sehen wollten, als Widerwärtige (צריך vorangestellte Apposition zu dem Suffix in תאכלם) verzehren. — Von den Gottlosen, welche vom Gerichte Gottes zu ihrem Schrecken überrascht werden, wendet sich der Prophet zu den Frommen, welche auf den Tag des Gerichtes als auf den Tag ihrer Erlösung (Luk. 21, 28) warten. Diese sprechen die getroste Zuversicht aus, daß der Herr ihnen an jenem großen Tage Frieden setzen, zurichten werde. שָׁפַת ponere,

statuere findet sich bei Jesaja nur hier, vgl. 2 Kön. 4, 38; Ezech. 24, 3; Ps. 22, 16. Es wäre nicht undenkbar, daß ursprünglich hier תִּשְׁפֹּט stand und daß dies durch Unkenntniß in תשפת geändert wurde. שָׁפַט würde dann den Transitivbegriff des durch richterlichen Spruch Zuerkennens, Zutheilens ideell in sich schließen und von diesem ideellen Transitivbegriffe hinge dann שלום לנו ab (vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1). Denn das seltene Wort שפת frappirt, während שפט durch den ganzen Zusammenhang nahe gelegt wird. Jedenfalls, wenn תשפת echt ist, wird man annehmen müssen, daß der Prophet einen Anklang an תשפט beabsichtigte, weshalb ich auch „du wirst zurichten" übersetzt habe. Die Gerechten erwarten mit Recht vom Gerichte Gottes Frieden für sich. Denn wie sollte der gerechte Richter ihnen anderes zuerkennen können, da er doch ihre Werke selbst gewirket hat? Er war ja in ihnen, er war das schaffende Prinzip aller ihrer Gedanken, Worte und Werke (Röm. 8, 9 ff.; Gal. 2, 20). Statt des zweiten לָנוּ würde man darnach vielleicht eher בָּנוּ erwarten. Aber der die bedeutsamen Gleichklänge liebende Prophet wollte jedenfalls dem ersten לנו ein zweites entsprechen lassen, um dadurch anzudeuten, daß die Frucht des Gerichtes der Frucht des Lebens entsprechen muß. — Der dritte Satz beginnt mit יהוה אלהינו. Darin liegt eine Verstärkung und ein Gegensatz gegen Subjekt und Prädikat des Satzes. Oder ist es nicht ein in sich unhaltbarer Widerspruch, wenn man sagen muß: du bist zwar unser Gott, aber andere herrschen über uns? Der Prophet bereitet sich durch diesen Gedanken einen Uebergang zum Folgenden. In dem gegenwärtigen Weltzustand sind alle Menschen, auch die Frommen, der Macht des Bösen und des Uebels unterworfen. Sie leben unter dem mannichfaltigsten Drucke. Insbesondere sind sie der Gewalt des Todes und seiner Vorboten unterworfen. Es ist als ob man hier den Apostel Paulus hörte, der Röm. 8, 18 ff. von dem Unterworfensein der Kinder Gottes unter die *ματαιότης* redet und von dem *στενάζειν* und *ὠδίνειν* derselben, welchem auch die unpersönliche Kreatur sekundirt. Die Fassung der ארנים nur von den Weltmächten, welche die gewöhnliche ist, scheint mir viel zu enge und dem Zusammenhang nicht entsprechend. Das Wort ארנים, welches Jesaja Kap. 19, 4 im Sinne eines abstrakten Plurales braucht, ist hier als eigentlicher Plural zu nehmen (vgl. 5 Mos. 10, 17; Ps. 136, 3), da es ja in der That mehrere Herren sind, die der Prophet nach dem vorhin Bemerkten im Sinne hat. Dafür spricht auch der Plural בעלו, vgl. קָשֶׁה Kap. 19, 4. — זולתך vgl. Kap. 64, 3. — In der zweiten Vershälfte liegt ein zweiter Gegensatz: alle Kreatur soll den Namen ihres Schöpfers preisen (Ps. 19. 29. 104. 145 u. ö.). Das kann sie aber nur, wenn sie wirklich in ihres Herrn und Schöpfers Reich und Dienst, wenn sie mit ihm verbunden, wenn sie in ihm ist. Sie kann es nicht, wenn sie in eines andern Herrn, wenn sie in des Todes Gewalt sich befindet. Heißt es doch ausdrücklich Ps. 6, 6: „Denn im Tode gedenket man deiner nicht, im Scheol — wer wird dir danken?" Und Ps. 88, 11—13: „Wirst du an den Todten Wunder thun? Werden Schatten aufstehen und dich preisen? Erzählt man im Grabe deine Gnade, deine Treue im Abgrunde? Wird in der Finsterniß kund deine Wundermacht, und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?" Vergleichen wir die Worte לבד בך נזכיר שמך V. 13 mit אֵין בַּמָּוֶת זִכְרֶךָ Ps. 6, 6 und רפאים בל יקומו V. 14 mit אִם־רְפָאִים יָקוּמוּ יוֹדוּךָ Ps. 88, 11, so liegt sogar die Vermuthung sehr nahe, daß unser Prophet Ps. 6, vielleicht auch Ps. 88 im Auge gehabt habe. בְּךָ V. 13 übersetze ich also „in dir". לְבַד steht hier adverbial wie Pred. Sal. 7, 29. Die normale Ausdrucksweise wäre בְּךָ לְבַדְּךָ (Ps. 51, 6; Sprüche 5, 17). Der Zweck des V. 13 ist, uns im allgemeinen in das Gebiet einzuführen, von welchem nachher insbesondere die Rede sein soll. Er charakterisirt dieses Gebiet durch zwei Merkmale. Das erste ist, daß die jenem Gebiete Angehörenden einem andern Herrn als Gott dienstbar sind und daß sie also Gott nicht preisen können, denn das kann man nur, wenn man in Gott ist. Welches Gebiet er meine, sagt der Prophet nach dieser kunstreichen Vorbereitung deutlich V. 14. Das Suffix in בעלונו bezieht sich auf dieselben, von denen der Prophet auch V. 17 u. 18 in der ersten Person Plur. spricht.

3. **Todte — Grenzen des Landes.** V. 14 u. 15. Der Prophet geht nun direkt auf den Gedanken ein, den er nachher (V. 19) ans Licht zu stellen gedenkt: die Auferstehung der Todten. Aber um das Licht dieser wundersamen Gottesoffenbarung um so heller strahlen zu lassen, gibt er ihm die bisher unbestrittene und vermeintlich unbestreitbare Meinung zur Folie. מתים בל יחיו steht zu יחיו מתיך V. 19 in offenbarem Gegensatze. Bis jetzt und immer noch gilt es in der ganzen Welt als unumstößliche Wahrheit, daß es eine Erlösung aus den Banden des Todes nicht gibt (Hiob 7, 9 f.; 10, 21; 16, 22), und daß diejenigen, welche aus lebensvollen Menschen schlaffe, kraftlose Schatten (רפאים vgl. Kap. 14, 9; Ps. 88, 11; Sprüche 2, 18; 9, 18; 21, 16; Hiob 26, 5; vgl. Pred. Sal. 9, 4 ff.; Oehler in Herz. R.-E. XXI, S. 414) geworden sind, zum frischen Leben sich nicht mehr erheben können (Kap. 14, 21). Gerade deswegen (לָכֵן = mit Bezug auf das, insofern, vgl. zu Jer. 5, 2; Jes. 27, 9) hast du heimgesucht und sie vernichtet und alles Andenken ihnen ausgetilgt. Der Prophet will sagen, daß darin eben das Wesen und die Bestimmung des Todes bestehe, daß die demselben Verfallenen nicht wieder lebendig werden und auferstehen sollen. Dazu eben seien sie von der Hand Gottes heimgesucht, aus dem Lande der Lebendigen weggenommen und selbst ihr Gedächtniß ausgetilgt worden. Und dieses Verfahrens nothwendige Folge ist, daß das Todtenreich immer größer wird. Das Reich der Lebendigen auf Erden entleert und

ergänzt sich fortwährend wie ein Brunnentrog durch Geburt und Tod. Aber das Todtenreich hat nur Zufluß und keinen Abfluß. Dies ist der Sinn von V. 15. In diesem Sinne wird auch anderwärts dem Scheol unersättliche Gier zugeschrieben: Kap. 5, 14; Sprüche 27, 20; 30, 16. Daß ein solcher Gedanke in den Zusammenhang paßt, ist klar. Denn, wie gesagt, das ist die nothwendige Folge davon, daß es keine Auferstehung gibt. Gäbe es eine solche, so würde ja auch das Todtenreich sich wieder leeren. Die meisten Ausleger verstehen die Stelle vom Untergang und Wiederaufleben des Volkes Israel. Aber was soll das in diesem apokalyptischen Abschnitt? Wie gezwungen ist im Verhältniß zu V. 19 die Deutung der Worte מֵתִים und רְפָאִים von den Weltmächten! Und wie störend unterbricht V. 15, wenn man ihn von der Mehrung des theokratischen Volkes versteht, den Zusammenhang! Denn diese Mehrung setzt doch einen allgemeinen Zustand der Prosperität voraus. Wie paßt aber ein solcher Freudenruf über des Volkes Zunahme zu der Klage in V. 16—18? — יָסַף ist eigentlich = hinzufügen. Das Wort wird aber nicht selten im Sinne von „mehren" gebraucht, indem dem Leser überlassen wird, entweder den Begriff dessen, zu welchem hinzugefügt wird, oder dessen, was hinzugefügt wird, zu ergänzen. In ersterer Beziehung steht יָסַף häufiger mit den Präpositionen עַל (Ps. 71, 14; 115, 14) oder אֶל (Ezech. 23, 14). Stellen der zweiten Art sind 3 Mos. 19, 25; Sprüche 9, 11. Denn in diesen letztgenannten Stellen ist der Dativ Dat. commodi und nicht Bezeichnung dessen, wozu hinzugefügt wird. — Die Zunahme der Bewohner des Todtenreiches ist zugleich eine Verherrlichung Gottes. Denn er ist es ja, der die Menschen wieder zu Staub werden läßt und spricht: kehret wieder Menschenkinder (Ps. 90, 3). Er ist der Herr über Leben und Tod, Geborenwerden und Sterben geschieht auf seinen Wink (Hiob 14, 5; Ps. 31, 16; 39, 5; 139, 16). Und wenn die Menschen durch seinen Willen hinabfahren in das Todtenreich, so wird dadurch ihre Nichtigkeit und Gottes Allmacht und Herrlichkeit offenbar. Was hier nur mit einem kurzen Worte angedeutet ist, sagt Jesaja Kap. 5, 14 ff. in klar entwickelter Form. Dort heißt es: „Deshalb macht die Hölle ihre Gier groß und sperrt ihren Rachen auf ohne Maß, und hinabfährt ihre Pracht und ihr Saus und Braus und was lustig ist in ihr. Da bückt sich der Mensch und ducken sich die Leute, und die Augen der Hohen werden geniedrigt. Aber Jehova Zebaot hebt sich hoch empor im Gericht, und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit." — Niph. נִכְבַּד findet sich außer hier noch Kap. 3, 5; 23, 8. 9; 43, 4; 49, 5. Piel רִחַק Kap. 6, 12; 29, 13. Der Ausdruck קַצְוֵי אֶרֶץ findet sich nur noch Ps. 48, 11; 65, 6. Es ist ein stehender terminus, denn קָצֶו findet sich nur in dieser Verbindung mit ארץ. Um so leichter werden wir den Ausdruck von den Grenzen des Todtenreiches verstehen können.

4. Jehova, in der Noth — Weltenbürger. V. 16—18. Aber auch im Todtenreiche ist doch die Sehnsucht nach dem Leben und die Hoffnung, es wieder zu gewinnen, nicht erloschen. Auch die Todten in ihrer Noth suchen den Herrn, den Quell alles Lebens (פקד im verschiedensten Sinne vom Besuchen, Aufsuchen: Richt. 15, 1; 1 Sam. 17, 18; 23, 17; 24, 21, wenn man es nicht in der Bedeutung „vermissen" nehmen will Kap. 34, 16; 1 Sam. 20, 6; 25, 15). Ihr leise flüsterndes Gebet dringt von ihrem Prüfungsorte aus zum Herrn empor. לַחַשׁ (Kap. 3, 3. 20; Jer. 8, 17; Pred. Sal. 10, 11) murmuratio, mussitatio, susurrus verstehe ich von der leise flüsternden, lispelnden Stimme der Todten im Scheol. Man vergleiche die Bemerk. zu Kap. 8, 19. „Die Todten haben keine rechte Stimme mehr; sie bringen nur ein klangloses Summen und Zischen hervor, das wie die Stimme der Vögel mit τρίζειν bezeichnet wird oder mit κλαγγή" (Nägelsbach, homer. Theol. VII, §.25, S.399). Und weil die Zauberer die Stimme der Todten nachahmten, so erhielt das Zeitwort לָחַשׁ (sibilavit, susurravit, ψιθυρίζειν, zischeln 2 Sam. 12, 19; Ps. 41, 8) und das davon abgeleitete Substantiv לַחַשׁ die Bedeutung incantare (Ps. 58, 6), incantatio (vgl. die vorhin angef. Stellen). צָקוּן (über die Wortform, die sich nur noch 5 Mos. 8, 3. 16 findet, vgl. Olsh. §. 226, S. 449; m. Gr. §. 20, 4) ist = effundunt (außer hier noch Hiob 28, 2; 29, 6; 41, 14; Ps. 41, 9). Analog ist das lateinische preces fundere (Verg. Aen. 6, 55) und יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ Ps. 102, 1. — מוּסָרְךָ לָמוֹ entspricht dem בַּצַּר in der ersten Vershälfte. Man wird es am besten als Umstandssatz mit zu ergänzendem Verbum fassen (vgl. Ewald §. 341, a, S. 823). לָמוֹ wie לָאָרֶץ V. 9. Vgl. Kap. 53, 8. — In V. 17 reden die Bewohner des Hades. Da V. 17 eine Anrede an Gott, also ein Gebet enthält, so wird man V. 17 u. 18 am passendsten als Inhalt jenes לַחַשׁ verstehen, wovon V. 16 die Rede ist. כְּמוֹ ist hier wie nachher V. 18 Konjunktion (vgl. Kap. 41, 25; 1 Mos. 19, 15) und bedeutet nicht nur V. 17 sondern auch V. 18, wenn man auf den Grund der Konstruktion zurückgeht, tanquam, gleichwie (כַּאֲשֶׁר). V. 17 ist dies ganz klar, denn die Konstruktion ist hier einfach: wie eine Schwangere kreißet, so waren wir ferne von dir. V. 18 ist a) כֵּן הָרִינוּ ausgelassen, b) wird das Subjekt nicht mit einem dritten verglichen, sondern mit sich selbst in einem ideell supponirten Zustande. Denn wenn es hieße: כְּמוֹ אִשָּׁה יָלְדָה רוּחַ כֵּן הָרִינוּ, so wäre die Konstruktion ganz wie V. 17. Der Gedanke ist aber: wir sind wie wir selbst als windgebärende gedacht, d. h. wir sind, wie wenn wir Wind geboren hätten. Es vergleichen die Sprechenden sich selbst in ihrem wirklichen Zustande mit sich selbst in einem nur als möglich gedachten Zustande. Und in solchem Zusammenhang modifizirt sich der Sinn der Vergleichungspartikel so, daß sie die Bedeutung „quasi, gleich wenn, als ob" annimmt. — Nach allem,

was wir vorhin bemerkt haben, beschreibt aber der Prophet hier die חֶבְלֵי שְׁאוֹל ὠδῖνες τοῦ ᾅδου Ps. 18, 5 (2 Sam. 22, 6). Ja es scheint mir, daß er geradezu diese Stelle des 18. Psalms vor Augen hatte. David vergleicht dort die Zustände seiner Leidensperiode mit den חֶבְלֵי oder מוֹקְשֵׁי מָוֶת und mit den חֶבְלֵי שְׁאוֹל. Er will nicht sagen, daß er selbst bereits todt oder im Scheol gewesen sei, sondern nur, daß er sich in den Stricken des Todes wie in einer Schlinge befand, die nur brauchte zugezogen zu werden. Und in dieser Noth (בַּצַּר לִי V. 7) habe er den Herrn angerufen. Sollte nun nicht בַּצַּר V. 16 an בַּצַּר Ps. 18, 7 erinnern? Und machen V. 17 u. 18 nicht den Eindruck einer genaueren Beschreibung der ὠδῖνες τοῦ ᾅδου? Es liegt zwar dem Ausdrucke חבלי שאול in Ps. 18, wo er mit חבלי מות parallel steht, noch nicht der Gedanke eines aus den Geburtsschmerzen sich entwickelnden neuen Lebens zu Grunde. Der Psalmist redet im Gegentheil von einer Umstrickung, die ihn erst in den Tod hineinziehen sollte. Aber der Ausdruck חבלי שאול ist wie חבל selbst einer zweifachen Deutung fähig. Dies prägt sich auch in der Sept. aus. Denn der Uebersetzer von 2 Sam. 22 hat συντριμμοὶ θανάτου und σχοινία ᾅδου, während der Uebersetzer von Ps. 18 die fraglichen Ausdrücke mit ὠδῖνες θανάτου und ὠδῖνες ᾅδου wiedergibt. Man sieht also, daß der Ausdruck חבלי שאול auch die Deutung „Geburtswehen des Hades“ zuließ. Da nun nur Ps. 18, 6 (resp. 2 Sam. 22, 6) der Ausdruck חבלי שאול vorkommt, da a. u. St. auch בחבליה V. 17 an diesen Ausdruck erinnert, so glaube ich, daß Jesaja Ps. 18, 6 vor Augen hatte, indem er חבלי שאול in dem Sinne von ὠδῖνες ᾅδου nahm. Er geht dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß eine Erlösung aus dem Scheol möglich und daß den Bewohnern desselben die Hoffnung auf diese Erlösung nicht erloschen ist. Diese Hoffnung erzeugt vielmehr nach der Anschauung des Propheten in den Bewohnern des Hades ein den Geburtswehen vergleichbares Drängen und Ringen nach der Befreiung aus dem Gefängnisse. Aber dieser Hoffnungsdrang bleibt so lange ein unbefriedigter, als er ein blos natürlicher ist (V. 18). Man hat gesagt, daß unsere Stelle das älteste Dokument der alttestamentl. Auferstehungshoffnung ist (vgl. Tholuck, die Proph. u. ihre Weiß., S. 204; Hävernick, Theol. d. A. T., 2. Aufl., S. 126 f.; Oehler in Herz. R.-E. XXI, S. 417). Dazu würde trefflich die Fort- oder vielmehr Umbildung des Begriffes חבלי שאול passen, die wir a. u. St. im Verhältniß zu Ps. 18, 6 wahrzunehmen glauben. Daß übrigens unsere Stelle mit den rabbinischen חֶבְלֵי מָשִׁיחַ (Buxtorff, lex. rabb. pag. 700 f.; Wünsche, die Leiden des Messias, Leipzig 1870, S. 61 u. 74; Herz. R.-E. IX, S. 436) nichts zu thun hat, wie Gesenius u. a. nach ihrer falschen Deutung der hier geschilderten Drangsale von den Leiden des Exils gemeint haben, ist nach unserer Erklärung offenbar. — הקריב ist direkt kausatives Hiphil: appropinquationem facere = appropinquare (1 Mos. 12, 11; 2 Mos. 14, 10; m. Gr. §. 95, e). מִפָּנֶיךָ nehme ich nicht im kausalen, sondern im lokalen Sinne = ferne von (vgl. Kap. 14, 19; 22, 3; Richter 9, 21; m. Gr. §. 112, 5, d). Ferne von Jehova, ohne organischen Lebenszusammenhang mit ihm, vermag der Todte zu neuem Leben sich nicht zu erheben. Alle krampfhaften Anstrengungen, die zu diesem Ziele führen sollen, führen zu nichts. Sie gleichen einer Windgeburt d. h. einer solchen, die das nothwendige Ende einer blos scheinbaren, nur durch eine Windgeschwulst des uterus (empneumatosis Gesen., Del.) bewirkten Schwangerschaft ist. — Die מתים müssen die Erfahrung machen, daß sie ohne Jehovä das Land ihres Wohnens d. h. hier die Erde (vgl. nachher תֵּבֵל) nicht zu Glückseligkeiten (vgl. zu יְשׁוּעָה V. 1) machen können, weil ja durch ihre auch noch so krampfhaften Wehen doch keine Weltbürger (Ps. 33, 8; Jes. 18, 3; 26, 9; Nah. 1, 5; Klagel. 4, 12) entfallen d. h. keine Geburten zu neuem Leben erfolgen werden. נָפַל steht vom partus hier und V. 19. Man vgl. das griechische πίπτειν, das lateinische cadere, das deutsche werfen (Gesen. Thes. pag. 897).

5. **Deine Todten — Licht bringen.** V. 18. Die erste Vershälfte steht in offenbarem Gegensatze zu V. 14 a und zu מפניך V. 17. Die Todten, welche fern von Jehova nach der Erhebung zu neuem Leben ringen, mühen sich vergeblich. Aber die Todten Jehova's werden leben! Wenn wir מפניך V. 17 richtig erklärt haben, so müssen die Todten Jehova's solche sein, welche ihm nicht ferne, sondern nahe sind, denen also auch er nahe ist. Er ist ihnen aber nahe, indem er in ihnen lebt. Wie dieses zu verstehen sei, war dem Propheten selbst noch verborgen. Erst die neutestamentliche Offenbarung lehrt uns klar erkennen, wer die Todten Jehova's sind. Es sind diejenigen, in denen der Herr ebensowohl mit seinem Geiste als mit seinem Fleisch und Blut gegenwärtig ist. Lebt Christus in uns, so müssen wir auferstehen, so gewiß er selbst auferstanden ist (1 Korinth. 15, 20 ff.; 2 Korinth. 1, 22; 5, 5; Ezech. 1, 13 f.; Joh. 6, 54). יחיו als bloßen Wunsch zu nehmen, geht schon um der zweiten Vershälfte willen nicht an. Und was wäre das für ein Gegensatz zu den trostlosen Worten V. 17 u. 18? — Wie יחיו מתיך den Worten מתים בל־יחיו V. 14, und נבלתי יקומון den Worten רפאים בל־יקמו ibid. entspricht, so entspricht das Suffix der ersten Person in נבלתי dem Suffix der zweiten Person in מתיך. Du hast die Ehre, will der Prophet sagen, wir das Glück. Du wirkst durch deine Kraft, daß wir aus Leichen Lebende werden. נְבֵלָה (Kap. 5, 25) wird nie im Plural gebraucht. Es ist ein Kollektivwort (vgl. 3 Mos. 11, 8. 11 ff.; Jer. 7, 33; 16, 4 u. ö.). Das Suffix der ersten Person haben wir auf den Propheten, der hier im Namen der Gemeinde spricht, zu beziehen. Er ist es, der nach den trostlosen Worten der Schatten als der Dolmetsch

Jehova's hier (und nachher V. 20 u. 21) das Wort zu tröstlicher Belehrung ergreift und weißagend den jubelnden Weckruf erschallen läßt, den dereinst eine mächtigere Stimme zum Behufe der Erfüllung erheben wird. שֹׁכְנֵי עָפָר nur hier, vgl. Kap. 18, 3. — Die Worte כִּי טַל וגו' geben eine Veranschaulichung des im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedankens. Am Auferstehungsmorgen wird ein wunderbarer Thau die Erde bedecken. Es ist nicht mehr der irdische, es ist ein himmlischer, ein Gottesthau (daher טַלֶּךָ). Wenn nun schon der irdische Thau, sobald die Sonnenstrahlen in ihm sich spiegeln, wie Perlen funkelt, wie werden erst die Tropfen jenes himmlischen Thaues glänzen, da jeder einzelne ein verklärter Lichtleib, ein Auferstehungsleib sein wird! Der Plural אורת findet sich nur hier, denn אֹרֹת 2 Kön. 4, 39 ist ein ganz anderes Wort. Auch אוֹרִים kommt nur einmal vor: Ps. 136, 7. Der Singular אוֹרָה findet sich Ps. 139, 12; Ester 8, 16. Daß die Bedeutung „Lichter" dem Zusammenhange entspreche, kann nicht bezweifelt werden. Denn das neue Auferstehungsleben ist ein Leben im Licht (Joh. 1, 4; 8, 12), und die *δόξα*, deren unser Leib als *σύμμορφον* des Leibes Christi wird theilhaftig werden (Phil. 3, 21), ist ja ihrem Wesen nach Licht (Matth. 17, 2). Aber woher kommen diese Lichtgestalten, welche als himmlische Thautropfen am Auferstehungsmorgen auf der Oberfläche der Erde leuchten werden? Sie sind auferstanden d. h. sie kommen aus der Erde, in welcher sie bisher als רְפָאִים, als dunkle Schatten geweilt hatten. Auf des Herrn allmächtiges Wort mußte die Erde diese רְפָאִים, welche man bisher für einen unentreißbaren Raub derselben gehalten hatte (V. 14), von sich geben (herauswerfen V. 18). Da dieser Satz אֶרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל im unverkennbarsten Gegensatz zu רְפָאִים בַּל יָקֻמוּ V. 14 steht, so erhellt, wie unnatürlich die Erklärung ist, welche V. 14 unter den רְפָאִים die Bedrücker des Volkes Gottes versteht.

6. **Gehe mein Volk — Ermordeten.** V. 20 u. 21. Wenn wir ohne zu künsteln die Darstellung des Propheten betrachten, so müssen wir sagen: der Inhalt dieser zwei Verse versetzt uns in die Zeit nach der Auferstehung. Denn welches Volk soll denn angeredet sein als das, welches nach V. 19 zu neuem Leben erweckt worden ist? Und warum soll sich denn dieses Volk, nachdem es so lange in der Unterwelt hangend und bangend geschmachtet hatte, kaum ans Licht hervorgetreten wieder verbergen? Und warum wird denn als ein charakteristisches Moment der Zeit, während welcher sich das Volk verbergen soll, hervorgehoben, daß in ihr die Erde alles vergossene Blut, das sie einsaugt, und alle Leichname der Ermordeten, die sie verborgen und bewahrt hat, wieder ans Licht bringen soll? Ist das nicht eine deutliche Hinweisung auf die Zeit des letzten, alles ans Licht bringenden und alles abschließenden Gerichtes? Das sind Fragen, auf welche der Prophet wohl selbst keine Antwort wußte. Erst die neutestamentliche Apokalypse löst uns dieses Räthsel. Dieselbe unterscheidet ja eine erste und zweite Auferstehung. Und auf die erste Auferstehung läßt sie das Loswerden des Satans mit dem letzten Sturm auf die Stadt Gottes, dann die zweite allgemeine Auferstehung mit dem großen, allgemeinen Weltgericht folgen (Offenb. 20). Was das für Kammern seien, in welche das Volk hineingehen soll (חֶדֶר bei Jesaja nur hier), sagt der Prophet nicht. Wenn aber nach Offenb. 20, 9 die *παρεμβολὴ τῶν ἁγίων* und die *πόλις ἠγαπημένη* von den Feinden umringt ist, so zweifle ich nicht, daß den Heiligen geboten wird, während der kurzen Bedrängung der Stadt in stille, ruhig wartende Gebetseinsamkeit sich zurückzuziehen. Dabei aber halte ich keineswegs für ausgeschlossen, daß der vom Propheten hier gegebene Rath auch in allen den Fällen analoge Anwendung finden könne, welche zu jenem letzten und höchsten Zornessturme als vorbildliche und vorbereitende Vorstufen sich verhalten. — Für דַּלְתֶיךָ liest K'ri דְּלָתְךָ ohne Zweifel, weil die Kammer nur eine דֶּלֶת (wovon übrigens דְּלָתְךָ nicht abgeleitet ist, denn demselben liegt eine sonst nicht vorkommende Form דְּלָה zu Grunde), nicht דְּלָתַיִם hat. Aber sowohl der Gleichklang mit חדריך, als die Anomalie der Form דְּלָתְךָ spricht für דְּלָתֶיךָ. — חֲבִי ist eine ganz singuläre Form. Sie kann nur von חָבָה abgeleitet werden, welches sonst nicht mehr vorkommt, da außerdem nur חָבָא gebräuchlich ist (bei Jesaja Kap. 42, 22; 49, 2). Dazu tritt auf ungewöhnliche Weise der Radikal י (חֲבִי statt חֲבֵה) hervor (Olsh. §. 235, e). Oder soll dieses חבי Femininform sein, so ist auch dies singulär. Denn alle übrigen parallelen Verbal- und Nominalformen sind maskulinisch. Der Ausdruck כִּמְעַט־רֶגַע findet sich nur hier und als Reminiscenz Esra 9, 8. Vgl. Jes. 54, 7. זַעַם der Sturm, Zornessturm, ist ein bei Jesaja nicht seltenes Wort: Kap. 10, 5. 25; 13, 5; 30, 27. — Der Sturm ist extensiv betrachtet verhältnißmäßig kurz, aber intensiv der gewaltigste von allen. Denn er umfaßt nach Offenb. 20, 9—15 nichts Geringeres als den Sturz des Satans und das allgemeine Weltgericht. Dem entspricht auch ganz genau V. 21. Wenn Jehova sich aufmacht von seinem Orte, um die Schuld der Erdenbewohner (יֹשֵׁב הָא' kollekt.) heimzusuchen an ihnen, und wenn dann die Erde alle verborgene Blutschuld ans Licht bringt, so ist doch damit ganz deutlich angezeigt, daß jener Zornessturm eine Gerichtshandlung wenigstens mit einschließt. Die Worte כִּי הִנֵּה י' י' מִמְּקוֹמוֹ sind wörtlich aus Micha 1, 3 entnommen. Vgl. Matth. 25, 31; Offenb. 20, 11. — Als Gegenstück zu den seligen Früchten, welche die Erde nach V. 19 hervorbringen soll, und zugleich als Beweis für den allumfassenden Charakter des Gerichtes werden die Ermordeten und das vergossene Blut als solche bezeichnet, welche die Erde an jenem Tage ans Licht hervorbringen wird. Die Erde hat ihren Mund aufgethan um des ersten Ermordeten, Abels, Blut zu empfangen

(1 Mos. 4, 11). Und seit dieser Zeit hat sie alles vergossene Blut und alle Leichname der Erschlagenen in sich aufgenommen und bewahret sie treulich für den Tag des Gerichtes, wo sie als unwidersprechliche Zeugen gegen die Schuldigen auftreten sollen. Auch in der Offenbarung wird das Moment, daß Meer, Tod und Hades alle ihre Todten wieder ans Licht geben sollen, ausdrücklich hervorgehoben (Kap. 20, 13).

7) Der Weltmächte Untergang und Zions fröhliche Auferstehung.

Kap. 27, 1—9.

1 An jenem Tage wird Jehova mit seinem Schwerte dem harten, großen und festen heim-
suchen den Leviatan, die flüchtige Schlange, und den Leviatan, die gewundene Schlange, und
2 wird erwürgen den Drachen, der im Meere liegt. *An jenem Tage — ein Weinberg lustig —
3 besinget ihn! *»Ich, Jehova, hüte ihn, all' Augenblicke tränke ich ihn; daß niemand ihn
4 heimsuche, Nacht und Tag behüte ich ihn. *Grimm hab' ich keinen; her mit Dornen und
5 Disteln! mit Krieg fahr' ich dazwischen, entzünde sie allesammt! *Oder man ergreife meinen
6 Schutz, mache Frieden mit mir, — Frieden mache man mit mir.« *In den kommenden
Tagen wird Jakob Wurzel schlagen, blühen und sprossen wird Israel, und werden mit Frucht
7 erfüllen des Erdbodens Fläche. *Schlug er ihn denn wie er seinen Schläger schlug? Oder
8 ward er erwürgt gleich dem Würgen seiner Erwürgten? *Mit kleinem Maße durch Entlassung
9 strafest du sie; er haucht mächtig drückenden Odem am Ostwindtage. *Damit eben wird
Jakobs Schuld gesühnt, und darin liegt alle Frucht seiner Entsündigung: wenn er alle Altar-
steine macht wie zerschlagene Kalksteine, daß nicht mehr sich erheben Astartebilder und Sonnen-
säulen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wenn man beachtet, daß V. 1 und 10—18 dieses Kapitels gegen die Weltmacht gerichtet sind, V. 2—9 aber und 12. 13 Trostworte für Israel enthalten, so ergibt sich, daß das Kapitel in zwei Haupttheile zerfällt, von denen jeder wieder aus zwei sich entsprechenden Unterabtheilungen besteht. Der Prophet sieht auch hier das Heil Israels auf der Folie des über die heidnische Weltmacht ergehenden Gerichtes. Zieht man, wie manche thun, V. 1 noch zu Kap. 26, so zerstört man den schönen Parallelismus von Kap. 27, verletzt das Prinzip der Zweizahl, welches die Kapitel 24—27 beherrscht, und bringt V. 1 in einen Zusammenhang, dem er nicht angehört. Denn nach den so allgemein gehaltenen Worten in Kap. 26, 21 würde Kap. 27 nur nachschleppen, und ist denn nicht Kap. 27, 1 durch ביום ההוא ebenso deutlich von Kap. 26, 21 getrennt als mit Kap. 27, 2 verbunden? — Wie Kap. 25 zu Kap. 24, so verhält sich Kap. 27, 1 zu Kap. 26. Wie in Kap. 25 aus den großen, allumfassenden Gerichtsscenen der Berg Zion als die alleinige Heil- und Friedensstätte auftaucht, so erscheint auch in Kap. 27 Israels Sieg über seine Feinde, die Weltmächte, und seine Rettung aus ihrer Umschlingung zu vereinigtem Heilsgenusse auf dem Berge Zion als Grundgedanke. Hatte der Prophet Kap. 25, 10 ff. die Weltmächte unter dem Namen Moab dargestellt, so stellt er sie jetzt in anderer Weise emblematisch dar. Er führt sie als Thiergestalten auf: als geraden und als gewundenen Leviatan und als Krokodil. Von diesen allen sagt er, daß sie dem gewaltigen Schwerte Jehova's erliegen werden (V. 1). Ueber Israel aber fordert er auf, einen Hymnus anzustimmen, wie er selbst schon Kap. 25, 1 ff. gethan hatte (V. 2). In diesem Hymnus wird Jehova selbst als redend eingeführt. Jehova spricht aus, daß er Israel als seinen Weinberg treulich hüten und pflegen werde (V. 3). Und wenn etwa feindliche Mächte gleich Dornen und Disteln den Weinberg wieder schädigen wollten, so werde er mit Sturm dazwischen fahren und sie verbrennen (V. 4), es sei denn, daß man durch demüthige und gläubige Unterwerfung unter seine Macht Friede mit ihm schließe (V. 5). So wird denn also Israel in der fernen Zukunft Wurzel schlagen, blühen und sprossen und die Erde mit seinen Früchten erfüllen (V. 6). Daß Israel die Perspektive in eine so glorreiche Zukunft eröffnet wird, darf nicht befremden. Man beachte doch, wie der Herr Israel schon bisher behandelt hat. Es ist niemals solchen Vernichtungsschlägen ausgesetzt worden wie seine Feinde (V. 7). Der Herr mißt ihm die Strafe stets nur mit Löffeln zu, nicht mit Scheffeln, indem er es nur mit (zeitweiliger) Verstoßung straft, wenn er seinen Odem wie einen Ostwindsturm über das Land hinbrausen läßt (V. 8). Und eben durch diese Züchtigungen wird Israels Schuld gesühnt, und Israel hat dann die selige Frucht, daß die Steine seiner Götzenaltäre wie weggeworfene und zertrümmerte Kalksteine geworden sind, und daß also Astarten und Sonnenbilder sich nie mehr erheben werden (V. 9).

2. **An jenem Tage — im Meere liegt.** V. 1. Der Ausdruck ביום ההוא bezeichnet auch hier, daß das damit Eingeleitete derselben weltgeschichtlichen Entwicklungsstufe angehört wie das Vorhergehende. Das Zeitwort פקד braucht der Prophet in diesen Kapiteln gern von strafender Heimsuchung: Kap.

24, 21; 26, 14. 21; 27, 3. Daß unser יפקד an לפקד Kap. 26, 21 sich anschließt, mag man wohl zugeben. Denn allerdings ist die Heimsuchung, von welcher Kap. 27, 1 die Rede ist, ein Theil, ja der Haupttheil jener universellen, welche nach Kap. 26, 21 die Gesammtheit der Erdbewohner zum Gegenstande hat. Aber daß die Heimsuchung Kap. 27, 1 mit der Kap. 26, 21 in Aussicht gestellten absolut identisch sei, muß ich bestreiten. Denn, wie oben gezeigt, Kap. 27 ist spezielleren Inhalts als Kap. 26. Auch deutet ja ביום ההוא V. 1 ebensowohl die Unterschiedenheit als die Gleichzeitigkeit an. Es wird eben Kap. 27, 1 der Theil des Gerichtes besonders hervorgehoben, welcher die Israel zunächst bedrängenden großen Weltmächte betrifft, wie ja überhaupt die Kapitel 25 u. 27 die Sonderstellung Israels im allgemeinen Gerichte, markirt durch das בהר ציון ובירושלים (Kap. 24, 23 vgl. Kap. 25, 6) oder בהר הקדש בירושלים (Kap. 27, 13), zum Gegenstande haben. — Das Schwert Jehova's, Symbol seiner alles Feindselige vernichtenden Macht, wird auf Grund von 5 Mos. 32, 41 f. öfter erwähnt: Ps. 7, 13; 17, 13; Jes. 34, 5. 6; 66, 16; Jer. 12, 12; 47, 6. Hart dem Stoffe nach, groß in Bezug auf Länge, stark in Betreff der unwiderstehlichen Wirkung wird das Schwert genannt, mit dem der Herr die Feinde Israels vernichten wird. Diese Feinde werden unter dem Bilde von Thierungeheuern dargestellt. Es ist dies eine tief in den Grundanschauungen der göttlichen Offenbarung alten und neuen Testamentes begründete Ausdrucksweise. Vergl. Ps. 68, 31; 74, 13; Dan. 7, 3 ff.; 8, 3 ff.; Offenb. 12, 3 ff.; 13, 1 ff. Das Reich Gottes ist menschlich (Dan. 7, 13 ff.), die Weltmacht thierisch, brutal, herzlos, grausam. Hier erhebt sich vor allem die Frage, ob denn wirklich blos irdische Weltmächte und nicht vielmehr Himmels- und Weltmächte im Sinne von Kap. 24, 21 gemeint seien. Man stützt sich für die Ansicht, daß die beiden in Hemist. a genannten Leviatan Himmelsmächte seien, auf Hiob 26, 13, wo allerdings נחש בריח als Sternbild genannt wird. Daraus schließt man, daß auch נחש עקלתון ein Sternbild sei (Hitzig, Hendewerk, Drechsler). Aber die ganze Struktur unsrer vier Kapitel beweist, daß hier nicht mehr von Himmelsmächten die Rede sein kann. Denn unser Kapitel steht dem Kap. 25 parallel und handelt von der Sonderstellung Israels gegenüber der Weltmacht. In Kap. 25 wird aber die Weltmacht durch eine menschliche Potenz, durch das personifizirte Moab repräsentirt. Hier findet eine Steigerung statt, indem drei Thiergestalten, an den Anfang der Rede gestellt, die Stelle des dort an das Ende gestellten Moab übernehmen. Dazu kommt nun noch, daß an unserer Stelle נחש בריח und נחש עקלתון gar nicht die Hauptbegriffe sind. Sondern diese Bezeichnungen sind beidemale nur nähere Bestimmungen des Begriffes Leviatan. Es wäre etwas anderes, wenn letzterer Begriff fehlte und der Prophet nur von נחש ב׳ und נחש ע׳ spräche. So wie unser Text lautet, können wir nur sagen, daß der Prophet zwei Mächte im Sinne hat, welche ihrem Wesen nach nahe verwandt, ja wesentlich gleich sind, weshalb er sie beide mit dem Namen Leviatan bezeichnet, — welche aber doch auch ihre individuellen Besonderheiten haben, weswegen er den einen durch das Prädikat „flüchtige Schlange", den andern durch das Prädikat „gewundene Schlange" näher bestimmt. Das Prädikat „flüchtige Schlange" ist nun offenbar aus Hiob 26, 13 entnommen, wie wir ja schon vielfache Spuren der Benutzung des Buches Hiob bei Jesaja wahrgenommen haben (vergl. zu Kap. 14, 30; 17, 2; 21, 4; 22, 2. 4. 22. 24; 23, 12; 25, 2). Der Ausdruck נחש בריח bezeichnet bei Hiob anerkanntermaßen ein Sternbild, obgleich die Gelehrten noch darüber streiten, ob es der Drache sei, oder die Milchstraße, oder der Skorpion, oder der Regenbogen (vgl. Leyrer in Herz. R.-Enc. XIX, S. 565). Jesaja aber hat den Ausdruck an sich, seiner Wortbedeutung nach, geeignet gefunden, ihn dem Begriff Leviatan als Apposition beizufügen. Dies sieht man daraus, daß Leviatan sonst nirgends ein Sternbild bezeichnet, und daß auch die zweite Apposition נחש עקלתון sonst nirgends als Name eines Sternbildes vorkommt. Es fragt sich nun, was נחש בריח an sich bedeuten soll. Daß נָחָשׁ die Schlange bedeutet, steht fest. Das Wort findet sich in dieser Bedeutung bei Jesaja auch noch Kap. 14, 29; 65, 25. בָּרִחַ aber, welches außer hier und Hiob 26, 13 nur noch Jes. 43, 14 vorkommt, kann der Etymologie nach (בָּרַח fugere) nur die Bedeutung „flüchtig" haben. Ein נחש בריח ist also eine Schlange, welche gestreckten Laufes flüchtig dahineilt. Im Gegensatz dazu ist נחש עקלתון eine gekrümmte, gewundene Schlange. Das Wort עקלתון ist ἅπ. λεγ. Die radix עקל findet sich außerdem nur in מְעֻקָּל (Hab. 1, 3 jus perversum) und in עֲקַלְקַלּוֹת tortuosa, Krümmungen (Richt. 5, 6; Ps. 125. 5). Was לִוְיָתָן betrifft, so ist dies ein poetisch-symbolischer Genus-Name, der theils dem Krokodil (Hiob 40, 25; Ps. 74, 14), theils andern Ungeheuern der Tiefe (Hiob 3, 8; Ps. 104, 26) beigelegt wird. Mit einer solchen bellua aquatica werden nun hier zwei Weltmächte in der Art verglichen, daß jede einer Spezies dieses Genus parallel gesetzt wird. Denn daß zwei Mächte mit je einer Spezies des Genus Leviatan und eine dritte Macht mit dem תַּנִּין verglichen wird, ist offenbar. Das Schwert ist nur eines. Steht doch das Subjekt nur einmal als ein den drei Prädikaten gemeinsames. Der Leviatan aber wird zweimal genannt, jedesmal mit einer andern näheren Bestimmung. Und daß der Prophet unter dem התנין eine dritte feindliche Macht versteht, sieht man daraus, daß er diesen Begriff dem Begriffe Leviatan nicht in Appositionsform subordinirt. Wenn nun unten V. 12 und 13 das Euphratland, Assur und Egypten ausdrücklich als die Länder bezeichnet werden, aus welchen das erlöste Israel heimkehren wird, sollte diese That-

sache nicht Folge davon sein, daß der Herr nach V. 1 diese feindlichen Mächte zerbrochen und also gezwungen hat, Israel frei zu lassen? Man hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß תַּנִּין (ein mit לויתן wenn nicht der Etymologie doch dem Sinne nach nahe verwandtes Wort) Kap. 51, 9 (wo es allein noch außer hier bei Jesaja vorkommt); Ezech. 29, 3; 32, 2; Ps. 74, 13 Egypten bedeute. Sollten auch diese Stellen aus der unsrigen geschöpft sein, so bezeugen sie doch jedenfalls eine uralte und kompetente Interpretation derselben. Wir sind also wohl berechtigt, unter dem Drachen der im Meere liegt (in Betreff von יָם vergl. Kap. 18, 2; 19, 5; 21, 1) Egypten zu verstehen. Ist aber der תַּנִּין Egypten, dann kann der „Leviatan die flüchtige Schlange“ nur das Tigrisland d. i. Assyrien sein, denn die rasch dahin schießende Schlange ist ein treffliches Emblem des reißend strömenden Tigris, welcher Name nach dem Zeugniß der Alten (Strabo XI, p. 527; Curt. VI, 36) „Pfeil“ bedeutet. Und noch in der heutigen persischen und kurdischen Sprache bedeutet Tir den Pfeil und den Tigris (vgl. Gesen. Thes. pag. 448). Von den Windungen des Euphrat aber spricht Herodot, der (I, 185) erzählt, daß man an der Ortschaft Arderikka auf dem Strome hinabfahrend dreimal in drei Tagen vorüberkomme. Sollte vielleicht Jeremia Kap. 50, 17 unsere Stelle vor Augen gehabt haben, wenn er schreibt: „zuerst fraß ihn (Israel) Assurs König, und nun zuletzt zermalmte ihm die Knochen Nebukadnezar, der König von Babel?“ — Die gerade darauf los schießende Macht Assur hat zwar auch schon Israel unter ihre Zähne bekommen. Aber sie hat gleichsam nur Stücken des Fleisches abgerissen, Fleischwunden beigebracht. Babel aber hat wie die Boa constrictor Israel mit den Ringen seines mächtigen Leibes umstrickt und ihm die Knochen zermalmt. Vergl. meine Bemerk. zu Jer. 50, 17. Daß Jesaja aber Babel im Auge hatte, ist hier so gut möglich und auf dieselbe Weise zu erklären wie Kap. 21, 10.

3. **An jenem Tage — besinget ihn.** V. 2. Während die Weltmächte vernichtet werden, steigt Israel zu hoher Freude und Ehre empor. Durch einen Hymnus, welcher dem Hymnus Kap. 25, 1—5 parallel steht, verkündigt dies der Prophet seinem Volke zum Troste. Dieser Hymnus hat in seiner Form das Charakteristische, daß er aus lauter kurzen durch nur zwei Worte gebildeten Gliedern besteht. Allerdings bestehen manche Glieder aus drei oder vier Worten. Aber dann sind immer zwei die Hauptbegriffe; was darüber, ist nur grammatisch unentbehrlicher Nebenbegriff. V. 4 in der Zeile מי־יתנני שמיר שית bilden die beiden ersten und die beiden letzten Worte je einen Hauptbegriff. — Solcher aus zwei Begriffen bestehenden Glieder oder Zeilen enthalten die beiden Hauptsätze, die Verse 3 und 4, je vier; der Eingang (V. 2) und der Schluß (V. 5) enthalten deren je drei. Es ist also auch hier das Prinzip der Zweizahl in der Weise durchgeführt, daß das Ganze aus sechsmal zwei und achtmal zwei, also aus 28 Gliedern besteht. Daß Eingang und Schluß nur je dreimal zwei Glieder haben, gibt dem Ganzen den Reiz eines gewissen crescendo und decrescendo. V. 2 gehört nicht eigentlich zum Liede selbst. Denn er enthält nur das Thema und die Aufforderung, dasselbe zu besingen. Aber er ist doch rhythmisch ebenso konstruirt wie das Lied selbst, und gehört also rhythmisch betrachtet mit zum Liede. Die Worte כרם חמר sind die absolut vorangestellte (vgl. הַבָּאִים V. 6) Inhaltsangabe. Israel wird mit einem Weinberg verglichen wie Kap. 5, 1 ff. Nur waltet der Unterschied ob, daß Kap. 5, 1 ff. Israel als ein zur Strafe dem Verderben überlieferter, hier als ein treu behüteter und gepflegter Weinberg erscheint. חֶמֶר findet sich nur hier und 5 Mos. 32, 14. Daß das Wort den Wein bezeichnet, ist gewiß; aber in welchem Sinne, ob ab effervescendo (vom Gähren), oder a rubedine, ist zweifelhaft. Auf Grund der alexandrinischen Uebersetzung (ἀμπελὼν καλὸς ἐπιθύμημα), des Targum (vinea plantata in terra bona) und vieler Codd. und Ausgg. lesen viele Erklärer חֶמֶד, was auch an כַּרְמֵי־חֶמֶד Amos 5, 11 und שְׂדֵי חֶמֶד Kap. 32, 12 vgl. Kap, 5, 7; Jer. 3, 19 eine Stütze findet. Obgleich חֶמֶר die schwierigere Lesart ist, so möchte doch hier חֶמֶד vorzuziehen sein. Denn was soll כרם חמר? Wenn man auch annehmen will, daß כֶּרֶם eine Pflanzung überhaupt bedeute, wofür man sich auf כֶּרֶם זַיִת Richt. 15, 5 berufen kann, so steht doch כרם allein an so vielen Stellen für den Weinberg, daß der Zusatz חמר müßig erscheint. Daß aber חמר einen edleren Wein bedeute, kann nicht bewiesen werden. Ich ziehe deshalb vor, mit Drechsler und Delitzsch und vielen Aelteren חֶמֶד zu lesen. — ענו לה ist nicht mit ביום ההוא zu verbinden. Denn diese Zeitangabe bezieht sich offenbar auf alles Folgende, und ענו לה sind nicht Worte des Propheten, sondern Worte, die man an jenem Tage sich zurufen wird. לְ nach ענה in der Bedeutung „in Bezug auf“ wie 4 Mos. 21, 17; 1 Sam. 21, 12; 29, 5; Ps. 147, 7.

4. **Ich, Jehova — mache man mit mir.** V. 3 bis 5. Indem der Prophet dem Volke ein Lied in den Mund legt, in welchem Jehova selbst als das redende Subjekt herrliche Verheißungen dem Volke ertheilt, deutet er an, daß das Volk diese Verheißungen als sein sicheres Eigenthum betrachten dürfe. Denn sie gehören ihm, weil es sie verkündet, und sie gehören ihm sicher, weil es sie als verba ipsissima Jehova's verkündet. Jehova verheißt nun, daß er seinen Weinberg hüten und reichlich (לרגעים jeden Augenblick, wie לִבְקָרִים, welche beiden Ausdrücke Hiob 7, 18 vereinigt stehen, vgl. Jes. 33, 2; Ps. 73, 14 u. ö.) bewässern wolle, ja damit man nicht mit feindlicher Heimsuchung über ihn herfalle (פקד mit על, sonst Bezeichnung der Strafheimsuchung vergl. Hos. 12, 3; Jer. 9, 24 f., scheint hier im Sinne von פָּגַשׁ, פָּגַע zu stehen),

bewache er ihn Nacht und Tag. Der Grimm (חֵמָה hier zum erstenmale vgl. Kap. 34, 2; 42, 25; 51, 13. 17. 20. 22 u. ö. im zweiten Theile), den der Herr ehemals gegen seinen Weinberg Israel gehegt und an den Tag gelegt hat (Kap. 5, 5 ff.), existirt nicht mehr. Ja sogar Dornen und Disteln, welche der Herr nach Kap. 5, 6 zur Strafe im alten Weinberg wollte aufwachsen lassen, wünscht er jetzt herbei, nur um durch ihre Vernichtung den Eifer seiner Liebe für den erneuten Weinberg zu zeigen. Dornen und Disteln, welche aus dem Boden des Weinbergs selbst hervorwachsen, sind im Gegensatze zu den wilden Thieren, die von außen herein brechen, mehr Symbole des innern Verfalles, Symptome der im Weinberg selbst noch vorhandenen Keime des Bösen. Doch da hier nicht, wie Kap. 5, 5, äußere Feinde noch ausdrücklich angedeutet werden, so werden wir a. u. St. unter Dornen und Disteln alles zu verstehen haben, was dem Wesen und der Bestimmung des Weinbergs feindlich in den Weg treten könnte. Das Asyndeton erklärt sich aus der lebhaften Erregtheit des Propheten (vgl. Kap. 32, 13). מי יתנני (bei Jes. nur hier, vgl. Hiob 29, 2; Jer. 9, 1) ist Wunschformel. Ueber den dativischen Sinn des Suffixes vgl. m. Gr. §. 78. — במלחמה ziehen die Masoreten zum Vorhergehenden. Es gehört aber, wie auch Knobel und Delitzsch erkannt haben, nothwendig zum Folgenden. Mit Krieg d. i. mit kriegerischem Ungestüm würde der Herr einschreiten (פשׂע gradiri, ingredi nur hier, abgeleitete Substt. 1 Sam. 20, 3; 1 Chron. 19, 4) dagegen (בָּהּ neutral wie nachher das Suffix in אציתנה, vergl. m. Gr. §. 60, 6, b), und das Gestrüpp allzumal verbrennen (הִצִּית für הֵצִית nur hier). — Wenn in V. 5 der Herr von Leuten redet, welche sich in der Alternative befinden, entweder dem vorher genannten Kriegssturme zu erliegen, oder (אוֹ als Satzverbindung mit ausgelassenem כִּי vgl. 2 Mos. 21, 36; 2 Sam. 18, 13 vgl. 3 Mos. 13, 16. 24) den Schutz Jehova's zu ergreifen (החזיק בְּ Kap 4, 1; 1 Kön. 1, 50; מעוז Schutzwehr, Schutz Kap. 17, 9. 10; 23, 4. 11. 14; 25, 4; 30, 3), und Frieden mit ihm zu schließen (Jos. 9, 15), so sieht man, daß er sich unter diesen Leuten solche denkt, für die noch eine Möglichkeit der Sinnesänderung und also des Heiles vorhanden ist. Diese Möglichkeit ist zwar auch bei den äußeren Feinden der Theokratie nicht ausgeschlossen (Kap. 2, 3; 25, 6 ff.), aber sie ist doch vorzugsweise bei Israel selbst vorhanden. Dies ist eine Stütze mehr für die Annahme, daß unter den „Dornen und Disteln" (V. 4) auch innere, aus Israel selbst kommende Feinde zu verstehen sind. In dem Ergreifen des Schutzes liegt ein mehr untergeordnetes Moment: das der blos passiven Unterwerfung und des Trachtens nach Sicherheit. Im Friedemachen aber liegt eine höhere Stufe des Verhaltens zu Gott: positive Hingabe, Einswerden mit ihm. Wenn Drechsler meint, daß יעשׂה nicht als Jussiv gefaßt werden könne, so ist dies ein Irrthum (vgl. m. Gr. §. 90, 3, c). Die Wiederholung mit Voranstellung des Hauptbegriffes hebt den letzten Gedanken als einen besonders wichtigen nachdrücklich hervor. Zugleich wird dadurch der Schluß des Liedes in passender Weise angedeutet.

5. **In den kommenden — Fläche.** V. 6. Das Aufhören des gleichmäßigen Rhythmus zeigt, daß nun die prosaische Rede wieder beginnt. Dieselbe schließt sich aber dem Sinne nach genau an das Lied an, indem sie die Gedanken desselben erklärt und vollendet. Denn es klingt wie die Deutung eines Räthsels (vgl. Kap. 5, 7), wenn nun auch ausdrücklich gesagt wird, daß Israel der Weinberg Jehova's sei, und zugleich die Frucht des Weinbergs als eine herrliche und weithin sich ausbreitende beschrieben wird. הבאים suppl. יָמִים, vgl. z. B. יָמִים בָּאִים Jer. 7, 32; Pred. Sal. 2, 16 und אֹתִיּוֹת res futurae Kap. 41, 23; 44, 7. Der Akkusativ bezeichnet die zeitliche Dauer. — Hiph. הִשְׁרִישׁ radices agere (Hiob 5, 3; Ps. 80, 10) ist denominativum von שֹׁרֶשׁ (vergl. Kap. 48, 24). — Die Namen Jakob und Israel bezeichnen theils das ganze Volk (Kapp. 2. 3. 5. 6 u. s. f.), theils das nördliche Reich insbesondere (Kap. 9, 7). Hier aber scheint es, als habe der Prophet durch Anwendung der zwei Namen den Begriff des ganzen Volkes nach seinen zwei Hälften andeuten wollen. Dafür spricht auch der Plural מלאו, da außerdem analog den Verbalformen ישׁרשׁ, פרח, יציץ nur der Singular erforderlich gewesen wäre. Daß יציץ (bei Jes. nur hier) vor פרח (germinare, sprossen, vgl. Kap. 17, 11; 35, 1. 2; 66, 14) steht, ist wohl nicht zu urgiren. Auch wir sagen „grünen und blühen" oder „blühen und grünen". Höchstens könnte man sagen, daß der Prophet die Blüte als das Höhere voranstellen wollte. Die Frucht (תנובה proventus, Fruchtertrag, bei Jes. nur hier) wird in solcher Fülle gedeihen, daß der ganze Erdkreis davon erfüllt sein wird (Kap. 37, 31). Israel wird dann, wenn das Gericht die Weltmächte und die Heidenwelt vernichtet haben wird, alles in allem sein. Denn der Berg Zion und Jerusalem werden bestehen, auch wenn Himmel und Erde untergegangen sind.

6. **Schlug er ihn — Sonnensäulen.** V. 7—9. Der Ausspruch, daß Israel bestehen werde, auch wenn die ganze übrige Welt von den Fluten des Gerichtes verschlungen wäre, ist so kühn, daß er besondere Rechtfertigung erheischt. Diese gibt der Prophet dadurch, daß er aus der Geschichte nachweist, wie der Herr Israel stets ausgezeichnet und auch, wenn er es schlug, doch nie so geschlagen habe wie seine Feinde (vergl. Kap. 10, 24 ff.). Deshalb fragt er V. 7: hat ihn, nämlich Israel, Jehova, sein Gott, geschlagen mit dem Schlage seines Schlägers (מַכָּה wie Kap. 10, 26; 14, 7; 30, 26; מַכֵּהוּ vgl. Kap. 9, 12; 10, 20; 14, 29), d. h. eben so stark als er die schlug, welche Israel schlugen? Oder ist er je so erwürgt worden, wie die von ihm (Israel) erwürgten Feinde der Theokratie? הֶרֶג

bei Jes. noch Kap. 30, 25. Part. הרוגים bei Jes. nur hier und Kap. 26, 21. הֹרַג Pu. nur hier und Ps. 44, 23. — Also eine totale Vernichtung hat Israel nie erlitten. An den Herrn selbst sich wendend fährt der Prophet fort: mit kleinem Maße durch sein Entlassen strafest du sie. Das Wort בסאסאה leitet man am besten von סְאָה mensura ab, so daß das Wort aus בְּסְאָה סְאָה zusammengezogen wäre. Dagesch f. im zweiten ס rührt dann von der Assimilation des ה her, das erste א aber hat seine Konsonantenpotenz vollständig verloren, vgl. לִקְרַאת für לִקְרָאת, חַטַּאת für חַטָּאת (m. Gr. §. 10, II). Der Zusammenhang fordert die Bedeutung mensura. Man hat mit Recht auf Jer. 10, 24; 30, 11 (46, 28) hingewiesen, wo לַמִּשְׁפָּט in ähnlichem Sinne gebraucht ist. Knobel wendet dagegen ein, daß סאה nicht Maß überhaupt, sondern ein bestimmtes Maß bedeute und der tropische Gebrauch wäre so hart, als wenn wir sagen wollten: jemand nach dem Quärtchen strafen. סְאָה ist allerdings ein bestimmtes Getreidemaß und zwar nach den Angaben der Alten der dritte Theil vom Epha. Aber gerade diese Bedeutung paßt vortrefflich. Die Uebersetzung „nach dem Maße" ist allerdings nicht wortgetreu. Es sollte heißen: mit dem Dreilingsmaße durch Entlassung strafest du sie. Der Sinn ist also, daß der Herr nur ein kleines Maß voll Strafe über Israel verhängt. Der Gegensatz hierzu ist dann ein großes Maß, welches die Vernichtung zur Folge hat. Der Ausdruck „kleines Maß" involvirt aber nothwendig den Sinn der Milde. Hitzig, Ewald, Knobel wollen lesen בְּסַאְסְאָה Inf. Pilp. von סוא = זוע = durch seine Beunruhigung. Aber dieser Gedanke, abgesehen von der künstlichen Etymologie, paßt nicht in den Zusammenhang. Mir scheint, daß dieses בסאסאה ein populärer und familiärer Ausdruck war. In der Schriftsprache wenigstens kommt er außer hier nicht mehr vor. Das Femininsuffix in den beiden letzten Worten zeigt, daß der Prophet entsprechend dem Begriffe „Entlassung" Israel hier als Weib denkt. ריב steht hier mit Akk. der Person in einer Bedeutung, in welcher es sonst gewöhnlich mit einer der Präpositionen אֶל, עִם oder בְּ konstruirt wird, nämlich = altercari, streiten, bestreiten, strafen. Doch findet sich diese Konstruktion mit dem Akk. auch anderwärts: Kap. 49, 25; 5 Mos. 33, 8; Hiob 10, 2; Hos. 4, 4. Das Imperfekt steht nicht, um die Wiederholung in der Vergangenheit auszudrücken, denn der Prophet kann noch nicht sagen, daß Israel alles Exil hinter sich habe. Ist doch Israel heute noch im Exil. Das Imperf. bezeichnet vielmehr die noch unvollendete, dauernde Thatsache. Daß aber die zweite Person Imperf. gebraucht ist, während vor- und nachher von Jehova in der dritten Person geredet wird, hat, abgesehen von der Leichtigkeit, mit welcher überhaupt im Hebräischen die Person wechselt (m. Gr. §. 101, Anm.), vielleicht seinen Grund darin, daß der Prophet die drei Worte dieses Sätzchens, welche sich in Bezug auf Endung und Zahl der Konsonantlaute gleichen, auch in den Anfangslauten möglichst konform machen wollte. Denn ה steht den S-Lauten, mit welchen die vorhergehenden Wörter beginnen, jedenfalls näher als ר. — Das Wort הָגָה wollen die Lexikographen und Erklärer als einen selbständigen Verbalstamm betrachten, dem sie die Bedeutung „amovere, separare, sichten" beilegen, der aber nur Sprüche 25, 4. 5 und a. u. St. vorkommen soll. Ich glaube, daß unser הָגָה mit dem sonst so häufig vorkommenden ganz identisch ist. Das Wort ist offenbar ein schallnachahmendes und seine Grundbedeutung ist „hauchen". Und zwar ist jenes Hauchen gemeint, das in einem starken Hervorstoßen der Luft durch die Kehle besteht. Der so entstehende Ton entspricht ebensowohl dem rauhen Kehltone des brüllenden Löwen (Kap. 31, 4), als dem Grollen des Donners (Hiob 37, 2), dem Gurgeltone der Taube (Kap. 38, 14), dem Murmeln der Beschwörer (Kap. 8, 19), dem Seufzen des Menschen (Kap. 16, 7) und ist ja auch die physische Grundlage für das menschliche Sprechen, mag nun dasselbe ein Sprechen mit andern oder ein (tiefbewegtes) Sprechen mit sich selbst (meditari) sein. Auch Sprüche 25, 4 f. greift diese Bedeutung Platz. „Hauche (blase) die Schlacken weg vom Silber", heißt es dort. D. h. man soll die auf der Oberfläche des geschmolzenen Silbers schwimmenden unreinen Bestandtheile durch Blasen entfernen. Und ebenso soll (V. 5) die königliche Nähe von der verderblichen Gegenwart des Gottlosen gereinigt, derselbe soll wie der Schaum auf dem Silbergusse hinweggeblasen werden. Und so ist auch an u. St. הָגָה einfach „hauchen". „Er haucht mit seinem schweren Odem am Tag des Ostwindes" heißt nichts anderes als: Gott bläst Israel weg aus seinem Lande, indem er wie ein Ostwindsturm seinen Odem mit mächtigem Drucke über das Land hinsendet. Es wird also der in שִׁלְחָה liegende Gedanke noch einmal durch ein Bild ausgedrückt. Der Prophet weiß, daß das Exil die härteste Strafe ist, die Jehova über sein Volk verhängt. Mag er nun die Wegführung der zehn Stämme bereits erlebt haben, oder mögen ihm die das Exil androhenden Stellen des Pentateuch z. B. 5 Mos. 4, 27 f.; 28, 36. 63 ff.; 29, 28 gegenwärtig gewesen sein, jedenfalls will er sagen, daß Jehova sein Volk nicht ausrottet, wie er z. B. die Kanaaniter ausrottete, sondern daß er als Strafmaximum nur zeitweiliges Exil über dasselbe verhängt. Das Perfekt הָגָה steht dann ganz normal, um ein Moment des Hauptsatzes (שִׁלְחָה) weiter auszumalen (m. Gr. §. 84, c). Der Ausdruck רוח קשה kommt sonst nicht mehr vor. Wohl aber spricht Jesaja von einem אֲדֹנִים קָשֶׁה Kap. 19, 4, von חָזוּת קָשָׁה Kap. 21, 2, von עֲבֹדָה קָשָׁה Kap. 14, 3, von חֶרֶב קָשָׁה V. 1. — Eine gewaltige, das Land reinigende politische Katastrophe wird hier mit einem Sturmwinde resp. Ostwinde, als dem heftigsten Winde, den Palästina kennt (Hiob 27, 21; Hos. 13, 15,

welche Stelle vielleicht unserem Propheten vorschwebte, Jon. 4, 8; Ezech. 17, 10; 19, 12) verglichen, und dieser Wind wird als רוּחַ יהוה, als ein aus dem Munde Gottes kommender Hauch bezeichnet, wie ja häufig im Alten Testament der Wind als Hauch Gottes oder Gottes Hauch als Wind bezeichnet wird (2 Mos. 15, 8; Hiob 4, 9; 15, 30; Hos. 13, 15; Jes. 40, 7; 59, 19). — Wie ein gewaltiger Sturmwind viel Schaden anrichtet, aber doch zugleich durch seine reinigende Wirkung viel Gutes stiftet, so ist auch diese Strafe der Verstoßung aus dem Lande so wenig zum Verderben Israels gemeint, daß aus ihr vielmehr das Heil Israels hervorgeht. Denn eben dadurch (לָכֵן wie Kap. 26, 14; Jer. 5, 2) wird ja die Schuld Jakobs gesühnt (zugedeckt vgl. Kap. 22, 14). Die Worte לכן בזאת gehören also, mit Nachdruck rückwärts deutend, zusammen und בזאת darf nicht auf das folgende בְשׂוּמוֹ bezogen werden, weil ja nicht durch dieses שׂוּם וגו׳ Israel entsühnt wird, sondern dieses שׂוּם וגו׳ ist umgekehrt die Frucht der Sühnung. Gerade durch die Sühne wird Israel großer Segen zu Theil. Der Herr weiß es so zu machen, daß aus dem Uebel Heil erwächst (1 Mos. 50, 20). Die Sühnung d. h. die Hinwegnahme der Schuld hat die Wirkung, daß der Mensch dadurch auch von der Macht und Herrschaft der Sünde frei wird. הסיר חטאה ist also gleichbedeutend mit כפר עון. Der Ausdruck kommt nur hier vor. חטאת und עון stehen sich hier parallel wie Kap. 5, 18. Nur während wir dort den Begriff „Sünde“ urgiren mußten, erfordert hier der Zusammenhang den Begriff „Sündenschuld, Sündenstrafe“. Ich möchte hierdurch meine zu Klagel. 4, 6 gemachte Bemerkung dahin restringirt wissen, daß חטאת und עון zwar allerdings zunächst und ursprünglich den Begriff der Sünde involviren, daß aber doch je nach dem Zusammenhang auch das andere Moment gemäß der sachlichen Untrennbarkeit von Sünde und Schuld darin liegen kann. — זֶה weist auf פְּרִי und das Folgende hin. Alle Frucht der Sündenvergebung, also alle Heiligung konzentrirt sich darin, daß Israel nun das Gebot aller Gebote, das erste, hält, dem Götzendienst definitiv absagt. זֶה ist aber nicht demonstrativ, sondern adverbial zu fassen, wie ja bekanntlich in diesem Worte beide Bedeutungen (das und da) sich vereinigen (m. Gr. §. 79, 2). Deswegen kann auch mit בְּשׂוּמוֹ (nicht שׂוּמוֹ) fortgefahren werden. Vgl. z. B. עֲלוּ זֶה בַּנֶּגֶב 4 Mos. 13, 17. — Dadurch daß Israel alle Steine seiner Götzenaltäre so zertrümmert, daß sie nie mehr zu Kultusstätten für Astarten und Sonnenbilder dienen können, bringt es die Frucht der geleisteten Sühne und empfangenen Sündenvergebung zu Tage. גִּיר (ἅπ. λεγ.) ist Kalk, אבני גיר sind nicht Kalksteine im mineralogischen Sinne, sondern mit Kalk überzogene Mauersteine; מנפצות (vergl. Kap. 11, 12; 33, 3) sind dieselben, wenn sie infolge der Zerstörung der Mauer, welche sie bildeten, zertrümmert daliegen. Dies soll mit den Steinen der Götzenaltäre geschehen und infolge davon sollen sie nie mehr zu Postamenten dienen, auf denen Astarten- und Sonnenbilder (vgl. zu Kap. 17, 8) sich erheben.

8) Der Weltstadt Untergang und Israels fröhliche Heimkehr.

Kap. 27, 10—13.

Denn einsam stehet feste Stadt, verscheuchte Wohnung und verlassen, der Wüste gleich! 10
Daselbst weidet das Kalb und dort lagert es und frißt ab ihre Zweige. *Ist dürr ihr Ge- 11
zweige, werden sie abgebrochen; Weiber kommen und heizen damit. Denn nicht ein Volk von
Einsicht ist es, deshalb wird sich sein nicht erbarmen der es gemacht, und sein Schöpfer es
nicht begnadigen. *Und wird geschehen an jenem Tage: der Herr wird ausklopfen alle Aehren 12
von der Aehre des Euphrat an bis zum Bach Egyptens, und ihr sollt aufgelesen werden einer
zum andern, ihr Kinder Israel! *Und wird geschehen an jenem Tage: es wird gestoßen wer- 13
den in die große Posaune, und werden kommen, die verloren gegangen sind im Lande Assur,
und die verschlagen waren im Lande Egypten, und werden anbeten Jehova auf dem heiligen
Berge in Jerusalem.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wieder zeichnet der Prophet auf dunklem Hintergrunde die Gestalt der Weltmacht. Hatte er sie V. 1 in der Gestalt von Thieren dargestellt, so läßt er hier wieder wie schon Kap. 24, 10—12; 25, 2. 3. 12; 26, 5 die große Weltstadt, das Centrum der Weltmacht, erscheinen. Er malt sie als wüste, verlassene Stätte, mit Gestrüpp bewachsen, dessen zarte Aeste die Kälber abfressen, dessen dürrgewordene Zweige aber Weiber zur Feuerung sammeln. Dies erbarmungslose Schicksal ist die Strafe ihrer Thorheit (V. 10 u. 11). Ganz anders geht es mit Israel. Dies Volk findet Gnade bei seinem Herrn. Aus den Völkergarben, die am Tage des Gerichtes werden gesammelt werden, sollen alle einzelnen Aehren, die Israel angehören, ausgeschieden und zusammengebunden werden (V. 12). Wenn dann die große Posaune erschallt, sollen alle in den Heidenländern verlornen und zerstreuten Israeliten wieder heim kommen, um Jehova anzubeten auf dem heiligen Berge zu Jerusalem (V. 13).

2. **Denn einsam — begnadigen.** V. 10 u. 11. Die Stadt, welche wüste wird und kein Erbarmen findet (V. 11), kann unmöglich Jerusalem sein (vgl. V. 13 בירושלם). Es kann nur die Stadt sein, welche der Prophet schon Kap. 24, 10—12; 25, 2. 3. 12; 26, 5 als den Mittelpunkt der Weltmacht so nachdrücklich hervorgehoben und von der sie umgebenden Peripherie unterschieden hat. So schließt sich denn auch V. 10 und 11 an V. 1 an. Dort war nur ganz im allgemeinen von den die Weltmacht repräsentirenden Staaten und ihrem Untergang die Rede. Hier wird speziell bis ins Einzelne nachgewiesen, welche Wirkungen der Schlag des Schwertes Jehova's haben wird. כִּי ist hier also nicht sowohl das argumentative als das explikative. Daß כִּי sich nicht auf V. 7 beziehen kann, ergibt sich daraus, daß dort von vergangenen, hier von zukünftigen Dingen die Rede ist. Die עיר בצורה ist also identisch mit der קִריה בצוּרה, von welcher Kap. 25, 2 die Rede war. Dieselbe soll öde, einsam werden. בדד (bei Jes. nur hier) ist Adverb resp. adverbial gebrauchtes Substantivum. Es könnte deshalb auch לְבָדָד heißen (vgl. 4 Mos. 23, 9; Mich. 7, 14). Daß auch ein Adverb Prädikat sein kann, ist bekannt (vgl. m. Gr. §. 103, 1). נָוֶה (vgl. Kap. 32, 18; 33, 20; 34, 13; 35, 7; 65, 10) ist ursprünglich eine Nomadenwohnstätte, also ein Platz, wo Menschen mit ihren Heerden weilen können. Dann ist es aber Wohnung überhaupt, und weil die Stadt hier als נוה נעזב bezeichnet wird, so bezeichnet נוה an sich das, was sie war, und nicht das, was sie ist. Sie war aber vorher eine bewohnte Stadt. Also ist נוה hier nicht als „Trift", sondern als „Wohnung, Wohnstätte" zu nehmen. — נָוֶה מְשֻׁלָּח ist dem Ausdrucke, aber nicht dem Sinne nach = קֵן משלח Kap. 16, 2. Denn Kap. 16, 2 steht קֵן metonymisch für die Insassen, so daß קן משלח die verscheuchten Nestbewohner bezeichnet. So wird hier die Stadt gleichfalls metonymisch, eine verscheuchte genannt, obgleich nur ihre Bewohner verscheucht sind. Schnurrer vergleicht passend הָעִיר הַיֹּצֵאת Amos 5, 3 und הָאָרֶץ תֵּשֵׁב Jes. 13, 20. Da die Wüste zwar verlassen aber nicht verscheucht genannt werden kann, so haben wir nur נעזב, nicht aber auch משלח mit כמדבר zu verbinden. — Auf der also verlassenen Stätte werden Kälber weiden (vgl. Kap. 5, 17; 32, 13 f.) und lagern und ihre (d. h. der verlassenen Stadt) Zweige (vergl. Kap. 17, 6) abfressen (Kap. 49, 4). Es ist auffallend, daß Kap. 13, 20 als Zug in dem Bilde des verödeten Babel erwähnt wird, daß die Hirten daselbst ihre Heerden nicht werden lagern lassen (לֹא יַרְבִּצוּ). Aber dort waltet das Bestreben vor, Babels Ruinenstätte als einen Aufenthaltsort dämonischer Spukgestalten, welche Menschen und Vieh vertreiben, zu bezeichnen. Hier soll die Ruinenstätte einfach als Wüste bezeichnet werden, die nur noch zur Weide fürs Vieh und zum Holzleseplatz taugt. Die Dämonen sind nach der Darstellung unserer Kapitel selbst gerichtet (Kap. 24, 21 f.). Sie haben auf der Erde keine Stätte mehr. Wenn es noch Menschen auf Erden gibt, so sind es Israeliten. Diese werden den Erdkreis besitzen, nachdem durch die Gerichte Gottes alles vertilgt ist, was Jehova widerstrebte. Freilich sieht man, wie wenig der Prophet im Stande war, die Zukunft mit ihren eigenen Farben zu malen. Er stellt sie dar, wie öfter bemerkt, mit den Mitteln der Gegenwart. — Was nun aber von den Zweigen (קָצִיר קציר in der Kollektivbedeutung „Laubwerk" vorzugsweise bei Hiob 14, 9; 18, 16; 29, 19) übrig bleibt und dürr wird, das wird abgebrochen (der Plural תִּשָּׁבַרְנָה auf den in קציר enthaltenen Begriff der Vielheit von Zweigen bezüglich), denn Weiber kommen und zünden es (אוֹתָהּ neutrisch vgl. zu V. 4) an, d. h. sie machen es zum אור, zur Flamme (Kap. 31, 9; 44, 16; 50, 11 vgl. Mal. 1, 10). — Dieses Gericht geht über das Volk (resp. die als eins gedachten Völker) der Weltmacht, weil dasselbe ein Volk ohne die richtige Erkenntniß (Plur. nur hier, Sing. בינה vgl. zu Kap. 11, 2) ist. Deshalb, obgleich Jehova auch der Schöpfer der Heiden ist (nach 1 Mos. 1, 26 vgl. Hiob 12, 10; Apostg. 17, 26), wird ihnen doch nicht Gnade zu Theil. Israel dagegen wird endlich doch vom Herrn begnadigt, und bleibt allein übrig und im Besitze des Erdkreises, während alle anderen Völker vernichtet sind. עשהו wie Kap. 17, 7; 29, 16. יצרו vgl. Kap. 29, 16; 45, 9 u. ö.

3. **Und wird geschehen — in Jerusalem.** V. 12 und 13. Parallel dem Trostworte V. 2—9, welches auf den Gerichtsspruch V. 1 folgt, reiht sich auch hier ein Trostwort an den Gerichtsspruch V. 10 und 11 an. Unser Trostwort hat aber die Verheißung, daß Israel dereinst, gesammelt aus den Ländern des Exils, in die heilige Heimat zurückkehren werde, zum Gegenstand. Dies ist die große, herrliche Hoffnung Israels, die bei Jesaja öfter den Abschluß seiner Zukunfts-Perspektive bildet: Kap. 11, 11 ff.; 19, 23 ff.; Kap. 35. — Im Gegensatz zu dem trostlosen Wüstenbilde in V. 10 und 11 zeichnet der Prophet V. 12 u. 13 Israels endliches Schicksal als eine herrliche, für Israel im höchsten Grade ehrenvolle Ernte. Es liegt zuerst dem ganzen Bilde der Verse 12 und 13 die Vorstellung eines großen Erntetages zu Grunde (Matth. 13, 39; Offenb. 14, 14 ff.). Die Garben werden gesammelt, auch in den Ländern, wo Israel im Exile lebt, vornehmlich also in den Ländern des Euphrat und des Nil. Denn diese Länder repräsentiren für den Propheten hier wie Kap. 11, 11 ff.; 19, 23 ff. die Länder der Verbannung überhaupt. Aber wenn nun die Erntegarben jener Länder von den Schnittern getragen werden, so wird der Herr an diese Garben schlagen (חָבַט vom Abschlagen der Oliven 5 Mos. 24, 20, vom Ausklopfen des Getreides mittelst eines Steckens Richt. 6, 11; Rut 2, 17; Jes. 28, 27), und es werden die Aehren Israels herausfallen und diese werden dann zur Rückkehr gesammelt werden. Es ist offenbar, daß der Pro-

phet mit diesem Bilde dasselbe sagen will, was er nachher V. 13 mit eigentlichen Worten sagt. Denn die vereinzelten israelitischen Aehren mitten in den großen Heiden-Garben sind eben nichts anderes als die אבדים und נדחים V. 13. Ich fasse also שִׁבֹּלֶת V. 12 als Kollektivbezeichnung der Aehren. Denn was sollte es für einen Sinn haben, hier den Hochwasserstand des Euphrat zu urgiren, da es doch für die geographische Grenze ganz gleichgiltig ist, ob der Euphrat viel Wasser hat oder wenig (שבלת fluxus aquae mit Betonung der Wasserfülle Ps. 69, 3. 6, außerdem nur noch in indifferentem Sinne Richt. 12, 6)? Ebensowenig aber als die Euphrat-Tiefe wird man die Euphrat-Linie oder die Linie des נחל מצרים als scharfgezogene Grenzlinie urgiren dürfen. Denn die „Aehren des Euphrat“ sind eben die Aehren der Euphrat-Länder, und die „Aehren des Baches Egyptens“ sind die Aehren Egyptens, wie aus ארץ אשור und ארץ מצרים V. 13 hervorgeht. Ich glaube, daß wir grammatisch vollständig berechtigt sind, שבלת nach עַד vor נחל מ׳ zu suppliren. Das Auslassen der Substantive nach Präpositionen der Vergleichung bildet hiefür eine ganz genügende Analogie (vgl. Hiob 33, 25; m. Gr. §. 65, 3, Anm. §. 103, 2). Daß der נחל מ׳ der Wadi el-Arisch ist, welcher bei Rhinokolura ins Meer mündet, steht fest (vgl. Ebers Egypten u. d. BB. Mos. I, S. 275). Aber nicht als Grenzbezeichnung des israelitischen Reiches (1 Mos. 15, 18; 1 Kön. 8, 65) wird er nächst dem Euphrat genannt, sondern als Emblem des südlichen, ersten Exillandes, wie der Euphrat als Emblem des zweiten, nördlichen. — Die durch das Anschlagen Jehova's herausgefallenen Aehren sollen gesammelt werden (vergl. Kap. 17, 5) לְאַחַד אֶחָד d. i. zu Eins Eins, zu Eins, das Eins und nichts anderes, ganz Eins ist. Diese Zusammenstellung kommt nur hier vor (denn Pred. 7, 27 ist die Sache eine andere). אַחַד ist die Form des st. constr. und kann auch hier als solche betrachtet werden, denn der st. constr. bezeichnet in appositionsartigen Verbindungen häufig nichts anderes als die engste Zusammengehörigkeit (m. Gr. §. 64, 1). — Auf das Zeichen, welches durch Posaunenstoß (Kap. 18, 3; Matth. 24, 3; 1 Kor. 15, 52; 1 Thess. 4, 16) wird gegeben werden, werden alle verloren gegangenen (Jer. 50, 6) und zerstreuten (Kap. 11, 12 vgl. Ezech. 34, 4. 16) Israeliten in den Ländern Assur und Egypten (also in denselben Ländern, die vorher durch נהר und נחל מ׳ bezeichnet waren) kommen, um den Herrn anzubeten in Jerusalem, auf dem Berge des Heiligthums (Kap. 24, 23; 25, 6. 7. 10). Damit schließt der libellus apocalypticus Jesaja's. Diese Anbetung denkt er sich gewiß als eine ewige (vgl. Kap. 25, 7 f.). Israels Heimkehr in sein Land ist Typus der Heimkehr der erlösten Menschheit (des Ἰσραὴλ πνευματικός) ins himmlische Vaterhaus. An ein blos einmaliges Verrichten der Andacht vor dem Possesßergreifen und Ansiedeln im Lande, wie selbst Drechsler will, kann man doch in diesem Zusammenhange unmöglich denken.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 24, 2. „Wenn gemeine Strafen ergehen, so wird kein Unterschied unter Mann und Weib, Herr und Knecht, Frau und Magd, Gelehrten und Ungelehrten, Edel und Unedel, Geistlichen und Weltlichen gehalten, darum verlasse sich niemand auf solche äußerliche Prärogative oder Fürzug, sondern ein jeder, er sei wer er wolle, thue Buße und lasse ab von Sünden.“ Cramer. So richtig dies ist, so ist doch andrerseits zu bedenken, daß der Herr mit Bezug auf denselben weltgeschichtlichen Moment sagt: „Dann werden zwei auf dem Felde sein; einer wird angenommen, der andere wird verlassen werden. Zwei werden mahlen auf der Mühle; eine wird angenommen und die andere wird verlassen werden“ (Matth. 24, 40 f.). Es findet hier kein Widerspruch statt. Denn es ist beides wahr: die äußeren Verhältnisse werden keinen Unterschied machen; ein Ansehen der Person wird nicht stattfinden. Aber der innere Herzenszustand wird allerdings einen Unterschied machen. Je nachdem derselbe beschaffen ist, werden auch bei vollkommener Gleichheit der äußeren Lebensstellung die einen zum Leben, die andern zum Tode eingehen.

2. Zu Kap. 24, 5 f. „Mit Sünden wird das Land beschweret, daß ihm aller Segen entgehet, also muß das Land unsere Schuld tragen, wenn wir's gleichsam untüchtig gemacht haben, und es muß der Eitelkeit um unsertwillen unterworfen sein (Röm. 8, 20). Was ist's denn Wunder, daß es sich dann wiederum muß undankbar gegen uns zeigen? Darum wo wir wollen den Fluch abthun und den Segen des Landes erlangen, so wollen wir uns für Sünden hüten.“ Cramer.

3. Zu Kap. 24, 5. Nach Luthers Vorgange nehmen hier manche (z. B. Brenz, Starke) eine steigende Rede an, so daß sie unter dem Gesetz „das natürliche allen Menschen ins Herz geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15)“, unter den Geboten „das den Juden geoffenbarte Sittengesetz“, unter dem ewigen Bund „die Gnadenverheißung von Christo und Gnadenbund“ verstehen.

4. Zu Kap. 24, 17—20. Unsere Erde ist ein vulkanischer Körper. Gewaltige vulkanische Kräfte sind bei ihrer Bildung thätig gewesen. Daß dieselben im Innern der Erde noch immer in Bewegung sind, beweisen die vielen über die ganze Erde hin zerstreuten thätigen Vulkane, beweisen die fortwährenden vulkanischen Zuckungen, die wir Erdbeben nennen. Diese sind bisher immer nur in lokaler Beschränktheit aufgetreten. Wer bürgt uns aber dafür, daß nicht einmal eine Konzentration und ein gleichzeitiger Losbruch jener vulkanischen Kräfte, also ein universelles Erdbeben stattfinden wird? Der Herr nennt ausdrücklich Erdbeben unter den Zeichen, die seiner Wiederkunft

vorangehen werden (Matth. 24, 7; Mark. 13, 8; Luk. 21, 11). Und 2 Petri 3, 5 ff. wird der Vernichtung der alten Welt durch Wasser in der Zukunft die Vernichtung der Erde durch Feuer gegenübergestellt: *ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσόμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται* (V. 10). Jesaja verkündet a. u. St. eine Katastrophe, deren charakteristische Momente sein werden 1) die Unentrinnbarkeit, 2) das Herandringen der zerstörenden Kräfte von oben und unten, 3) das Zerreißen der Erde, 4) das Schwanken und Taumeln derselben, 5) ihr Fall, der so gewaltig sein wird, daß sie sich von demselben nicht wieder erheben wird (V. 20 b). Ist also nicht hier eine Zerstörung der Erde durch vulkanische Kräfte geweißagt? Und wie plötzlich können dieselben losbrechen! Die Diener des Wortes Gottes haben alle Ursache, diese, ich möchte sagen, im höchsten Grade feuergefährliche Beschaffenheit unserer Erde und die durch nichts ausgeschlossene Möglichkeit ihres unerwartet plötzlichen Zusammenbruches mit den oben angeführten Warnungen des Wortes Gottes zusammenzuhalten und die Mahnung daran zu knüpfen, welche auch 2 Petri 3, 11 daran geknüpft wird.

5. Zu Kap. 24, 21. Die Erde ist ein Theil unseres Planetensystems. Sie ist also nicht, was sie der optischen Wahrnehmung nach zu sein scheint, ein von andersgearteten Weltkörpern peripherisch umkreister Centralkörper, sondern sie gehört selbst mit vielen gleichartigen Körpern der Peripherie an, die einen gemeinsamen Mittelpunkt umgibt. Die Erde ist nach derjenigen Auffassung des Schöpfungsberichtes 1 Mos. 1, die mir die richtige scheint, mit allen Körpern unseres Sonnensystems aus einem ursprünglich vereinigten gemeinsamen Urstoffe hervorgegangen. Wenn unser Sonnensystem ein wohlgefügter, geschlossener Organismus ist, so muß derselbe auf der Basis nicht blos formeller sondern auch materialer Einheit beruhen d. h. die einzelnen Körper müssen sich nicht nur nach einem gemeinsamen, alles beherrschenden Ordnungsprinzipe bewegen, sondern sie müssen auch der Substanz nach wesentlich gleich sein. Und wie sie zusammen und gleichzeitig entstanden sind, so müssen sie auch gleichzeitig vergehen. Es ist undenkbar, daß unsere Erde allein aus dem Organismus des Sonnensystems verschwinde oder zu einer höheren Stufe der Leiblichkeit übergehe. Ihr Fehlen oder Nichtmehrdasein in der bisherigen Form und Substanz würde den Zusammenbruch des ganzen Systems nothwendig nach sich ziehen. Deshalb redet denn auch die Schrift überall von einem Vergehen und Neuwerden des Himmels **und** der Erde (Ps. 102, 26; Jes. 51, 6; 65, 17; 66, 22; Matth. 5, 18; 24, 29. 35; 2 Petri 3, 7. 10. 13; Hebr. 12, 26; Offenb. 20, 11; 21, 1). Der Himmel, der zergehen soll mit großem Krachen, dessen Kräfte sich bewegen, dessen Sterne herabfallen sollen, ist der Planetenhimmel. Es wird den Geschwistern unserer Erde, den übrigen Planeten, es wird dem Mittelpunkte, der Sonne, und allen andern bei- und untergeordneten Gestirnkörpern genau so ergehen, wie es der Erde selber ergeht. Dies ist der Kern der Anschauung, welcher unserer Stelle zu Grunde liegt. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß zu dem צבא מרום auch persönliche Wesen gehören. Darauf weist vielmehr das parallele מלכי האדמה und der sonstige Gebrauch des verwandten צבא השמים ausdrücklich hin. Nur glaube ich, daß man auch hier einen Unterschied machen muß. Wie die Himmelskörper, welche gleichzeitig mit der Erde zergehen werden, nur die mit derselben gleichzeitig entstandenen und im organischen Zusammenhang mit ihr stehenden sein können, so können die Engelmächte, welche gleichzeitig mit uns Menschen gerichtet werden, auch nur die sein, welche mit den Himmelskörpern unseres Sonnensystems, also der irdisch-materiellen Welt in Zusammenhang stehen. Es gibt Himmelskörper von verklärter, pneumatischer Substanz. Wenn mit diesen persönliche Wesen in Zusammenhang stehen, so können es auch nur reine, verklärte Lichtwesen sein. Diese wird das Gericht nicht treffen. Es sind dies die heiligen Engel, die **mit** dem Herrn kommen (Matth. 25, 31). Aber es ist wohl denkbar, daß sämmtliche Körper unseres Sonnensystems in entsprechend analoger Weise wie unsere Erde den Geistern der Finsterniß zum Schauplatz bis zum Gerichte überlassen sind.

6. Zu Kap. 24, 21—23. Es scheint mir, daß der Prophet hier die Grundlinien der gesammten Eschatologie gezeichnet hat. Denn das Zergehen von Himmel und Erde, die Bindung des Satans (Offenb. 20, 1—3), das wieder Loswerden desselben (Offenb. 20, 7), und schließlich die Alleinherrschaft Gottes, welche Sonne und Mond überflüssig machen wird (Offenb. 21, 23), sind das nicht die Marksteine der Hauptentwicklungsperioden der Endgeschichte?

7. Zu Kap. 25, 1—5. „Kreuz ist ein Ungewitter. Denn da ist uns oft Wind und Wetter zuwider, als da ist der Teufel und sein Anhang, Ketzer und Rotten, Tyrannen und Verfolger, heimliche und öffentliche Feinde; da sind Anfechtung und Krankheiten. Und gewöhnlich geht's da also zu wie mit den Wellen des Meeres, da eine auf die andere schlägt. Und es zerplagt uns eines über das ander mit Haufen (Hiob 10, 17). Aber daher haben wir uns zu erinnern, es sei ein Ungewitter. Darum so hab es Gott geschickt. Es sehe wohl dunkel aus, aber es treffe nicht an allen Orten. So werde auch nach dem Ungewitter dermaleneins die Sonne wieder scheinen (Tob. 3, 22). Denn die Wasserwogen im Meer sind groß und brausen greulich. Aber du Herr bist noch größer in der Höhe (Ps. 93, 4). Und ihm ist Wind und Meer gehorsam (Matth. 8, 27)." **Cramer.**

8. Zu Kap. 25, 6—8. „Post passionem Domini, quando eum a siti et aestu ac turbine liberaverit, faciet Dominus nequaquam populo Judaeorum, sed omnibus gentibus in monte Sion

pingue convivium, holocausta medullata et vinum vindemiae defaecatae, ut praecipitet et absorberi faciat faciem mortis et vinculi, quo omnes populi ligabantur; disrumpetque rete mortis et telam, quae omnes ceperat nationes. Et juxta apostolum absorbebitur mors in perpetuum. Et auferet Dominus lacrymam ab omni facie, quando morte superata Christi advenerit regnum, et opprobrium generis humani, quod ad imaginem conditum (fuerat) creatoris, diaboli et mortis effugerit servitutem.“ Hieronymus.

9. Zu Kap. 25, 1—8. „Wohlan, das ist der Kern und Haupttrost: Auf Erden arm und dürftig sein thut wehe und macht nasse Augen. Die Hitze sich lassen stechen und die Wasserflut über sich lassen hereinwollen ist nicht allein fährlich, sondern bringet Kümmerniß und Schmerzen ohne Maß mit sich. Nun müssen aber alle Christen sich deß erwägen, anders wird es mit ihnen hie auf Erden nicht. Woran sollen sie sich denn halten? An das Wort und letztlich an den Trost, daß durch Christum die Sünde bezahlet und der Tod überwunden und verschlungen ist, daß wir mögen sagen: Tod, wo ist dein Stachel? Sei bös, stich zu! Was richtest du aus? Den Odem nimmst du mir eine kleine Zeit, Händ' und Füße bindest mir. Aber endlich heißt es: der Tod ist verschlungen, Christus hat ihn gefressen. Darum stehet nicht allein Christus wieder vom Tod auf, sondern alle Gläubigen sollen auch wieder auferstehn mit ihm. Da soll es sich denn ändern. Hie auf Erden müssen die Christen elend und verachtet sein, aber dort sollen sie herrlich sein und ewig leben.“ Veit Dietrich.

10. Zu Kap. 25, 6. „Christus mit allen seinen Wohlthaten gehöret allen Völkern zu, keinen Menschen ausgenommen. Darum lässet er auch alle, sie sind Juden oder Heiden, und unter Juden und Heiden einen jeden insonderheit keinen ausgenommen, zu diesem Freudenmahl einladen (Luk. 14, 17. 23; Matth. 9, 15). — Obwohl in militante ecclesia in der streitenden Kirchen dieses alles mit der Ankunft Christi erfüllet ist, so ist doch noch der höchste Trost übrig, daß solch Freudenmahl recht erfüllet und in Schwang gebracht wird werden im ewigen Leben. Denn hie essen wir unser Brod im rechten Hungerland und Schweiß des Angesichts (1 Mos. 3, 18). Wir essen hie das Sorgenbrod (Ps. 127, 3), das Thränenbrod (Ps. 80, 6). Aber da werden wir das verborgene Manna und Holz des Lebens essen (Offenb. 2, 17), da uns nimmermehr hungern und dursten wird (Offenb. 7, 16), und ob uns Gott wohl allhie auch ein Tränklein Weins zuweilen einschenket, so ist er doch nicht ohne Hefen. Dort aber wird der Wein gar ohne Hefen sein.“ Cramer.

11. Zu Kap. 25, 7. „Im Alten Testament war die Hüll und Decken noch vor den Augen, theils daß sie warteten auf das Licht, das noch erscheinen sollte, theils daß sie saßen in Finsterniß und Schatten des Todes (Luk. 1, 79), welches alles in Christo erfüllt und ins Werk gesetzt ist, wird aber in der triumphirenden Kirche endlich ganz erfüllet werden, wenn aller Unverstand und Trauerniß wird abgethan sein (1 Kor. 13, 12).“ Cramer.

12. Zu Kap. 25, 8. „Gott bildet sich allhie ab, wie eine Mutter, welche den bekümmerten Sohn auf den Schooß setzet, ihn tröstet und hie Thränen abwischet (Jes. 66, 13), welches die Gerechten glauben und also gebrauchen sollen, daß ein jeder mit Paulo zur Zeit der Anfechtung sprechen lerne: es ist dieser Zeit Leiden nicht werth der Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden. Röm. 8, 18.“ Cramer.

13. Zu Kap. 25, 9. Die, welche dem Worte Gottes glauben, werden dereinst schauen, was sie geglaubt haben. Wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist (1 Joh. 3, 2). Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Matth. 5, 8). Vgl. 2 Kor. 5, 7; 3, 18. — Diejenigen aber, welche dem Worte Gottes nicht geglaubt haben, werden das, was sie nach ihren eigenen Gedanken für wahr gehalten haben, nicht schauen zu ihrem Schrecken und ihrer Beschämung, dagegen werden sie sehen, in welchen sie gestochen haben (Joh. 19, 37). Siehe, er kommt mit den Wolken, und es werden ihn sehen alle Augen und die ihn gestochen haben, und werden heulen alle Geschlechter der Erde (Offenb. 1, 7).

14. Zu Kap. 25, 9. „In der Welt ist's ein Sprüchwort: Hoffen und Harren macht manchen zum Narren. Aber was thut ein Christ? Für sich selbst ist er arm und dürftig. Aber er harret. Worauf? Daß er durch Gottes Gnad ewig reich und selig wolle werden. Solches Harren ist nicht umsonst, und ob es sich gleich verzeucht, so kann es doch nicht umsonst geharret sein. Denn eben um solcher Hoffnung willen ist der Sohn Gottes gestorben.“ Veit Dietrich.

15. Zu Kap. 25, 10 ff. „Das ist nun der Christen oder Kirche Hoffnung und Trost, daß die Hand des Herrn auf diesem Berge ruhet, das ist, daß er gnädig sein, sein Macht, Hülf und Gnad da sehen und fühlen will lassen. Aber die ungläubigen Moabiter d. i. die Juden samt allen andern, die das Evangelion nicht wollen annehmen, die sollen unter ihm zerdroschen werden wie das Stroh im Koth; denselben soll des Herrn Hand nicht aufhelfen wie jenen, so auf ihn harren, sondern soll sie drücken, daß sie nimmer mehr über sich kommen nach dem Spruch: wer nicht glaubt, soll verdammet werden.“ Veit Dietrich.

16. Zu Kap. 25. „Aus diesem Kapitel mögen wir nun noch drei Gedanken recht fest halten. 1) Wenn wir das Weltwesen recht triumphiren sehen über alles, was dem Herrn und seinem Reiche angehört, wenn unserem Herzen bange werden will, wie die Gemeinde Jesu, die schwer bedrückte, in solchem Weltwesen erhalten bleiben soll, so tröste

unsere Herzen des Propheten Wort. Die Weltstadt, in der das ganze Weltwesen sich sammelt, sinkt in den Staub und die Gemeinde Jesu geht aus ihren Ketten und Banden in den Stand der Freiheit und Herrlichkeit. Wir haben öfters gesehen, daß es des Herrn Art ist, alles was da ist, zur Reife kommen zu lassen. Ist es reif, so kommt er plötzlich mit seinem Richterspruch. Deß trösten wir uns, denn so geht es mit der Welt und ihrer Herrschaft über die Gläubigen Jesu: ist sie erst reif genug, so nimmt sie auch ein plötzlich Ende. 2) Keiner, der ein Herz hat für das Heil der Völker, kann ohne tiefsten Schmerz ansehen, wie jetzt die Verführung alle Herzen bethört und alle Augen zudeckt und verschleiert. Die einfachsten Wahrheiten gelten nichts mehr, aber je verkehrter, je thierischer und gemeiner die Ansichten und Lehren werden, desto begieriger werden sie ergriffen. Wir können das nicht wenden. Aber unser Trost ist, daß auch diese Verführung der Völker ihren Höhepunkt erreicht. Dann tritt eine Ernüchterung ein. Es fällt Schleier und Decke und das Evangelium strahlt den Völkern im neuen Licht. Deß trösten wir uns. 3) Bis das geschieht, ist die Kirche leidvoll. Aber sie soll freudvoll werden. Ihr ist verheißen reiche Sättigung mit den Gütern vom Hause des Herrn; ihr ist verheißen ein Dasein, dem der Tod und keinerlei Leid etwas anthun kann, da auch Ruhe ist von allen Feinden. Es wird an ihr in Erfüllung gehen das Wort des Herrn: Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden die Erde besitzen. Mag die Kirche, die solche Verheißung hat, ihrer in geduldiger Stille warten und den Herrn im Leiden preisen, bis es ihm gefällt, sie vor allen Völkern zu verherrlichen.“ Weber, der Prophet Jesaia, 1875.

17. Zu Kap. 26, 1. „Die christliche Kirche ist eine Stadt Gottes. Die hat Gott erbauet und er ist der rechte Baumeister. Dieselbe ist nun feste 1) von wegen des Baumeisters, 2) von wegen des Grund- und Ecksteins, welcher ist Christus, 3) von wegen des Bundes, damit die lebendigen Steine zusammen verbunden sind, welches ist die Einigkeit des Glaubens.“ Cramer. „Siehst du dahin, wie es den Christen Leibs, Guts, Namens halb und sonst gehet, so findest du, wie Paulus sagt zu den Korinthern am 15ten, daß sie die ärmsten, elendesten, hartseligsten Menschen auf Erden sind. Aber richte die Augen weiter, siehe auf ihr Herz und Hoffnung, höre was das Wort ihnen fürsagt und was sie glauben, so heißt es: wir haben eine feste Stadt, Mauern und Wehr sind Heil, denn weder Teufel, Sünd noch Tod können denen schaden, so an Christum glauben (Röm. 8).“ Veit Dietrich.

18. Zu Kap. 26, 2. „In das geistliche Jerusalem gehören die Kinder des Glaubens (Jer. 5, 3; Röm. 3, 22), welche sind das gerechte Volk, nicht ehe sie hineingehen, sondern wenn sie hineingegangen sind. Denn was sie nicht sind, das werden sie.“ Cramer.

19. Zu Kap. 26, 3. „Christen sind gerecht. Warum? Sie bewahren die Wahrheit, oder, daß ich's deutscher sage, sie glauben an Gottes Zusagung, die er thut durch seinen Sohn. Solcher Glaube allein bringt Fried mit sich, daß die Herzen alles Vertrauen auf Gottes Güte und Gnad setzen auch mitten im Tod, auch mitten in der Sünd.“ Veit Dietrich.

20. Zu Kap. 26, 4. „Quartum privilegium ecclesiae est fiducia in Deo petrâ saeculorum i. e. in Christo, qui non modo hic, sed etiam Matth. 16. 1 Cor. 10. 1 Petri 2 petra dicitur modo quodam singulari, quia fundamentum salutis et ecclesiae aliud poni non potest praeter petram hanc, quae hic cognominatur petra saeculorum propter aeternitatem essentiae, meriti et officii. Peti potest hinc refutatio fabulae papisticae, qua Petrus ejusque successores, pontifices romani, vindicantur pro petra, cui superstructa sit ecclesia“. Förster.

21. Zu Kap. 26, 5. „Sehr gemein ist's bei den Propheten, daß, wenn sie von Christi Reich weißagen, sie allzeit der Hoffährtigen und Elenden dabei gedenken, daß diese erhöhet und jene erniedrigt werden sollen. Welches eigentlich gehet wider die Werkheiligen. Denn Christus und seine Gerechtigkeit leidet keine geistliche Hoffahrt noch Vermessenheit; aber die elenden, gnadenhungrigen und durstigen Seelen, die ihren Mangel erkennen, die nimmt Christus zu Gnaden auf.“ Cramer.

22. Zu Kap. 26, 6. „Es thut dem Hoffährtigen so viel weher, daß sie von Geringen und Unansehnlichen sollen unterdrückt werden. Exempel: Goliat verdroß es, daß ein Knab mit einem Stecken wider ihn auftreten sollte (1 Sam. 13, 43).“ Cramer.

23. Zu Kap. 26, 8—10. Daß die Gerechtigkeit Gottes sich absolut manifestiren müsse und zwar sowohl im Interesse Gottes (יראה גאות י'), als der Gottlosen selbst (למד צדק), muß auch vom neutestamentlichen Standpunkte aus zugestanden werden. Aber das Neue Testament bestreitet, daß es dem Gesetze gegenüber einen צדיק gebe, den die strafende Gerechtigkeit nicht treffe. Es bestreitet aber auch, daß diejenigen, welche vor dem Gesetze nicht als Gerechte bestehen können, der strafenden Gerechtigkeit sofort als Opfer fallen müssen. Dagegen stellt es, indem es alle, Juden und Heiden, ohne Ausnahme unter die Sünde beschließt (Gal. 3, 22; Röm. 3, 9; 11, 32), eine Vermittlung auf, welche, indem sie der Gerechtigkeit vollkommen Genüge thut, doch zugleich allen die Möglichkeit der Errettung darbietet. Diese Vermittlung ist gegeben durch das Kreuz Christi. Erst wo diese Vermittlung nicht angenommen worden ist, hat die strafende Gerechtigkeit freien Lauf. Es darf uns nicht befremden, daß selbst der Evangelist des Alten Bundes, der Kap. 53 geschrieben hat, noch nicht vollständig in die Erkenntniß dieser Vermittlung eingedrungen ist. Erinnern wir uns an Johannes den Täufer (Matth. 3, 7; 11, 11) und an die Jünger des Herrn (Luk. 9, 54).

24. Zu Kap. 26, 12. „Eigentliche Hoffarbe getreuer, aufrichtiger Christen, die geben nicht ihnen selbst sondern Gott den Ruhm, und bekennen frei, daß sie nichts aus ihnen selbst, sondern alles von Gott haben (1 Kor. 4, 7; Phil. 2, 13; Hebr. 12, 2).“ Cramer.

25. Zu Kap. 26, 13—19. Ohne Zweifel haben wir hier eines der ältesten Dokumente der erwachten und zum Bewußtsein gekommenen Auferstehungs-Hoffnung vor uns. Zuerst schildert der Prophet den Scheol als einen Ort, wo eine fremde Gewalt die daselbst Befindlichen gefangen hält, so daß sie ihrem rechtmäßigen Herrn nicht dienen können. Daher wohl die Bezeichnung des Scheol als φυλακή (1 Petri 3, 19). In dieser φυλακή hausen die Schatten als in einem gierigen, unersättlichen Schlunde, der nur verschlingt, aber nichts von dem, was er einmal verschlungen hat, wieder frei läßt. Nichts destoweniger macht sich selbst bei den in dieser φυλακή verschlossenen Geistern die Sehnsucht, ja das Ringen nach Befreiung geltend. Es werden deshalb dem Hades ὠδῖνες, Geburtswehen, zugeschrieben, ohne daß in der Zeit des Alten Bundes sich eine andre Frucht als Windgeburt gezeigt hätte. Nichts destoweniger weiß der Prophet des Herrn, daß die Todten, in welchen ein Keim göttlichen Lebens ist, leben müssen und leben werden. Es wird ein Tag kommen, da wird ein Thau von Lichtperlen die Erde bedecken. Diese Perlen werden aber nicht Thautropfen sondern die Leiber der Auferstehenden sein, die köstlichste Geburt und Frucht, welche die Erde je hervorbringen wird.

26. Zu Kap. 26, 16. Luther hat unsere Stelle in seinen Vorlesungen über den Jesaja (in Jes. scholia, ex D. Mart. Luth. praelectionibus collecta, Viteb. 1534) von der Auferstehung aus Kreuz und Leiden verstanden, in den Randglossen zur deutschen Bibel aber versteht er sie von der leiblichen Auferstehung der Todten am jüngsten Tage. Jene ältere Ansicht Luthers ist wohl auch der Grund, warum unsere Stelle von vielen der älteren Theologen auch nur in diesem bildlichen Sinne genommen wird. Dieselben knüpfen übrigens mannichfach tröstliche und erbauliche Gedanken an die Stelle: „Der Magnet hat die Kraft, daß er das Eisen erhebt und an sich zeucht. Unser Herz ist schwer wie Eisen. Aber die Hand Gottes ist wie der Magnet. Wenn die uns mit Kreuz angreift, so hebt sie es empor und zeucht uns zu sich.“ — „Noth lehrt beten und beten vertreibt hinwiederum alle Noth. So treibt ein Keil den andern.“ „Ex gravibus curis impellimur ad pia vota, depellunt curas et pia vota graves.“ „Ex monte myrrhae procedimus ad collem thuris (Cant. 4, 6). In amaritudine crucis exsurgit odor devotae precationis (Ps. 86, 6 f.).“ — „Ubi nulla crux et tentatio, ibi nulla vera oratio. Oratio sine malis est tanquam avis sine alis. Optimus orandi magister necessitas. *Τὰ παθήματα μαθήματα.* Quae nocent, docent. Ubi tentatio, ibi oratio. Mala, quae hic nos premunt, ad Deum ire compellunt. Qui nescit orare, ingrediatur mare.“ — „Wenn die Saite aufs höchste gezogen, so klinget sie am besten. Kreuz und Anfechtung ist das rechte Betglöcklein. Item: es ist die Preß, damit Gott den Saft des Gebets herausdrücket.“ Cramer und Förster.

27. Zu Kap. 26, 20. „Gleichwie Gott Noah, als die Sintflut hereinbrechen sollte, erstlich in seine Arch gleich als in sein Kämmerlein gehen hieß und selbst die Thür hinter ihm zuschloß (1 Mos. 7, 16), also macht es noch der liebe Gott, wenn ein Ungewitter aufsteigen soll, daß er die Seinen in ein Kämmerlein bringt, da sie sicher sein können, entweder leiblich zu erhalten und wider alle Gewalt zu schützen (Ps. 91, 1), oder aber, daß er sie gar zu Bette bringt durch einen sanften und seligen Tod.“ „Des Herrn Zorn währet nur einen Augenblick, denn er hat Lust zum Leben (Ps. 30, 6).“ Cramer.

28. Zu Kap. 27, 1. „Christus hatte in seinem Reich mit dem Teufel selbst zu thun, und ist ihm derselbe weder zu stark noch zu listig, weder zu krumm noch zu schlecht, zu rauh oder zu schlüpfrig, und ob er wohl einen langen Schwanz hat von Tyrannen, Ketzern und gottlosen Heuchlern, dennoch muß er Christo unter den Füßen liegen, er will oder will nicht (1 Mos. 3, 15; Hebr. 2, 14).“ Cramer.

29. Zu Kap. 27, 2—5. „Das Ansehen hat es vor der Welt, als nehme sich Gott seiner Kirch und Christen nicht an. Denn sonst, denken wir, sollt es ihnen besser gehen. Aber gewißlich ist es wahr, daß nicht die Engel, sondern Gott selbst über solchen Weinberg will Hüter sein und ihm gnädigen Regen schaffen...... Der rechte Schutz und die rechte Hut gehet inwendig im Herzen, daß Gott mit seinem heiligen Geist und Wort zusetzet und Tag und Nacht bewahret, daß die Sünde uns nicht überwachse und der Satan unser nicht gar mächtig werde. Solchen Schutz siehet die Welt gar nicht, und die Christen vergessen sein bisweilen in der Noth auch, und lassen sich bedünken, es sei alle Gnad aus, Gott habe ihr gar vergessen.“ Veit Dietrich.

30. Zu Kap. 27, 4. „Est aurea promissio, qua praecedentem confirmat. Indignatio non est mihi, ich weiß von keinem Zorn. Quomodo enim is nobis irasci potest, qui pro nobis est mortuus? Quanquam igitur appareat, eum irasci, non tamen est verum, quod irascatur. Sic Paulo immittitur angelus Satanae, sed non est ira, nam ipse Christus dicit: sufficit tibi gratia mea. Sic pater filium delinquentem castigat, sed non est ira, quanquam appareat ira esse. Custodia igitur vineae aliquando cogit Deum immittere speciem irae, ne pereat luxurie, sed non est ira. Est insignis textus, den man auf alle tribulationes schreiben sollt: non est indignatio mihi, non possum irasci. Quod autem videtur irasci est custodia vineae, ne pereas et fias securus.“ Luther. „Wenn uns Gott der

Herr Kreuzbüchsen aus der Apotheken schicket, so sollen wir allezeit darauf schreiben „ich weiß von keinem Zorn"". Randbemerkung von Förster. „Es verdreußt den Mann sehr, daß man ihn anders hält, als für einen gnädigen Gott." Luther. „Das volle Verständniß der Lehre vom Zorn ergibt sich aus der bestimmten Wahrnehmung der Gegensätze: die Langmuth Gottes und der Zorn Gottes, der Zorn und das Erbarmen. Sodann aus der Wahrnehmung der Beziehungen: der Zorn und der Eifermuth Gottes, der Zorn und die Verborgenheit Gottes, der Zorn und die Gnade. Ferner aus der Beachtung des Verhältnisses zwischen dem Zorn und dem Wesen Gottes selbst in seiner Liebe nach seinem eigenschaftlichen Verhalten in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Endlich aus der Abspiegelung des Zorns in dem Tode und Todesgefühl. Dazu kommt die Symbolik des Zorns in der Natur, die Manifestation des Zorns im Geistesleben und in der Geschichte, endlich die Prophetie des Zorns in der Apokalypse." Lange in Herz. R.-E. XVIII, S. 666.

31. Zu Kap. 27, 7—9. „Christus richtet sein Kirch d. i. er strafet und läßts ihr übel gehen, aber solches thut er mit Maß d. i. es ist ein abgemessenes Leiden und Kreuz, und nicht, wie uns bedünkt, ein unmäßiges und unendliches, und ist also abgemessen, daß gewisse Erlösung folgen muß. Warum thut es aber Gott, daß er seine Christen also läßt leiden? Warum legt er das Kreuz nicht den gottlosen Buben auf? Auf diese Frag antwortet Gott und spricht: die Sünde Jakobs wird dadurch aufhören. Das ist: durch das Kreuz wehret Gott der Sünde und dämpfet den alten Adam. Mancher liegt in einem Bett, wenn er gesund wär, er sollt wohl alles Unglück anrichten. Mancher hat eine andere Anfechtung, die treibt ihn zur Predigt, zum Gebet, zur Besserung seines Lebens; wo er ohne solche Anfechtung wär, sollt er wohl gar nichts nach unserm Herrgott und seinem Wort fragen. Insonderheit aber ist dies der Nutz davon, spricht Gott, daß seine Sünden weggenommen werden, indem daß er alle Steine des Altars macht wie zerstoßen Steine zu Aschen, daß keine Hain noch Bilder mehr bleiben. Das ist: das Kreuz dient dazu, daß die Herzen alles Vertrauen auf sich selbst und andere Kreatur (welches die Haupt-Abgötterei ist) lassen fallen und sich allein an Gott, seine Zusagung und Hülf halten." Veit Dietrich.

32. Zu Kap. 27, 12 f. „Das Wort Gottes wird nicht bei den Juden allein bleiben, es wird unter den Heiden sein, da werden die zerstreuten Kinder Israel sich wieder zusammenfinden und werden den Herrn anbeten auf dem heiligen Berg zu Jerusalem d. i. an allen Orten, da das Wort, so zu Jerusalem seinen Anfang gehabt, klingen wird (Joh. 4, 23 ff.). Dies Anbeten ist der rechte und einige Gottesdienst im Neuen Testament, wie auch Joel sagt: Wer des Herrn Namen anrufet, wird selig werden." Veit Dietrich.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 24, 4—6. Bußpredigt: Warnung vor Entchristlichung des Volkslebens. 1) Worin solche Entchristlichung besteht (a. Uebertretung der noch bestehenden Gebote, b. Aenderung solcher Gebote, die wesentliche Artikel des ewigen Bundes sind, wie z. B. Loslösung aller staatlichen Einrichtungen von der Basis der Religion). 2) Ihre Folgen: a. Entheiligung des Landes (subjektiv durch Ausbreitung einer profanen, gottesvergessenen Gesinnung, objektiv durch Verweltlichung der bisher für heilig gehaltenen Verhältnisse); b. der Fluch frißt das Land (das Land steht jämmerlich, der Erdboden nimmt ab, auch die Höchsten des Volkes im Lande nehmen ab, V. 4).

2. Zu Kap. 24, 16 (und ich muß sagen rc.) — 20. Ein Warnungsruf in ernster Zeit. 1) Die Empfindung und Anschauung von der Lage, welche der Warnende hat (wie bin ich aber so mager); 2) das Böse, vor dem er warnt (V. 16 die Verächter verachten, V. 20 die Missethat drückt das Land); 3) die Gerichte, welche drohen, wenn die Warnung unbeachtet bleibt (V. 17—20).

3. Zu Kap. 25, 1—5. Der Herr, die Zuflucht der Geringen. 1) Er hat das Vermögen zu helfen. Dies erkennt man a. aus seinem Wesen (Herr, Gott, Wunderbar); b. aus seinen Thaten (V. 1 b, V. 2). 2) Er gibt seine Kraft auch den Geringen (V. 4). 3) Diese werden dadurch siegreich (V. 5).

4. Zu Kap. 25, 6—9. Osterpredigt von Th. Schäffer (Manch. Gab. u. Ein Geist III, S. 269): „Der herrliche Ostersegen des Auferstandenen 1) worin er besteht; 2) wem er zu Theil wird; 3) was er bewirkt." — Weihnachtspredigt von Romberg (ibid. 1869, S. 78): „Unser Text stellt uns die Weihnachtsfreude dar unter dem Bilde einer Festtafel. Betrachten wir 1) den Gastgeber, 2) die Gäste, 3) die Gaben."

5. Zu Kap. 26, 1—4. Von der Kirche. 1) Sie ist eine feste Stadt, in welcher das Heil zu finden ist. 2) Die Bedingung der Theilnahme an ihr ist der Glaube. 3) Der Segen, den sie vermittelt, ist der Friede.

6. Zu Kap. 26, 19—21. Der Trost des Christen für Gegenwart und Zukunft. 1) Für die Gegenwart soll den Christen die stille Kammer aufnehmen, da er mit seinem Herrn allein und durch ihn getrost und sicher ist. 2) Für die Zukunft hat er die gewisse Hoffnung, a. daß der Herr die Gottlosen richten, b. ihn selbst zum ewigen Leben erwecken wird. — Ueber Kap. 26, 20 Predigt von Joh. Conr. Feuerlein in Novissimorum primum, Nürnberg 1694, S. 1249 ff.: Das Grab als 1) von Gott angewiesene, 2) wohlgemeinte, 3) eigene, 4) sichere, 5) nicht lang zu beziehende, 6) viel verschlafende Ruhe- und Verwahrkammer.

7. Zu Kap. 27, 2—9. Wie der Herr sich zu seinem Weinberg, der Kirche, verhält. 1) Er zürnt ihm nicht; 2) er schützt und reinigt ihn; 3) er gibt ihm Kraft, Friede und Wachsthum; 4) er züchtigt ihn mit Maßen; 5) er schafft, daß die Züchtigung selbst zur Läuterung von Sünden diene.

Dritte Unterabtheilung.

Das Verhältniß Israels zu Assur in der Zeit des Königs Hiskia.

Kap. 28—33.

Wie die Kapitel 7—12, gestützt auf die Kap. 7, 1 ff. berichteten Thatsachen den ersten großen Hauptcyklus der jesajanischen Prophetie enthalten, so enthalten unsere Kapitel (28—33), welche die in dem geschichtlichen Anhange Kapitel 36—37 erzählten Thatsachen zur Basis haben, den zweiten Hauptcyklus. Kapitel 7—12 schildern also das Verhältniß Israels zu Assur in der Zeit des Achas. Unsere Kapitel stellen dasselbe Verhältniß dar, wie es sich in der Zeit des Hiskia gestaltete. Wie nun aber die Sünde des Achas darin bestand, daß er gegen Aram-Ephraim nicht bei dem Herrn Schutz suchte, sondern bei Assur, so fehlte Hiskia dadurch, daß er gegen das durch Achas' Schuld zur Geißel gewordene Assur wiederum nicht bei dem Herrn Schutz suchte, sondern bei Egypten. Hiskia, der sonst fromme König, muß schwach genug gewesen sein, dem Einfluß seiner Umgebung soweit nachzugeben, daß er eine Politik gestattete, welche den Abschluß eines Bündnisses mit Egypten als das unfehlbare Rettungsmittel erstrebte. Gegen dieses egyptische Bündniß, welches die Regierung des Hiskias, wissend, daß es gegen Gottes Willen sei, hinter dem Rücken des Propheten mit aller diplomatischen Feinheit und mit großen Opfern an Geld und Gut herbeizuführen suchte, eifert nun Jesaja in den Kapiteln 28—33 mit aller Macht. Er verfolgt es von seiner Entstehung an auf allen Stufen seiner Entwicklung. Er führt uns Kap. 28 an die Quelle desselben. Als diese Quelle bezeichnet der Prophet, wenn wir uns eines Bildes bedienen dürfen, einen Sumpf: den Sumpf der rohen, fleischlichen Trunksucht. Aus diesem Sumpf war schon die Politik hervorgegangen, welche Ephraim zu seinem Verderben befolgte. Aus diesem Sumpfe mußte auch die Gesinnung sich erzeugen, welche Juda zum Spott gegen die Mahnungen des Herrn und zu einem frevelhaften Vertrauen auf seine eigene fleischliche Klugheit (Kap. 28, 14 f.) veranlaßte. In Kapitel 29 läßt der Prophet schon deutlich merken, daß ihm das heimliche Komplottiren hinter seinem Rücken nicht verborgen geblieben ist (Kap. 29, 15 ff.). Aber erst in Kapitel 30 spricht er es geradezu aus (V. 2 ff.), daß jene heimlichen Machinationen auf ein Bündniß mit Egypten abzwecken. Aber er konstatirt auch sofort durch eine Art von protokollarischer Erklärung (V. 8), daß dieses egyptische Bündniß nichts nützen werde. Nur der Herr, aber der Herr gewiß wird Israel erretten. Auch in Kapp. 31 und 32, welche zusammengehören, verkündigt der Herr die Nichtigkeit der egyptischen Hülfe. Assur wird nicht fallen durch eines Mannes Schwert (Kap. 31, 8), aber der Herr wird es stürzen, und an diese Verheißung der bevorstehenden Errettung Israels aus der Bedrängniß durch Assur knüpft der Prophet sofort ein herrliches Zukunftsbild an, welches, indem es die wahrhaft edle Gesinnung der Adeligen in der messianischen Zeit preist, der gegenwärtigen Beamten- und Adels-Aristokratie scharfe Hiebe ertheilt, zugleich aber auch (ähnlich wie Kap. 3) an die, jedenfalls sehr einflußreichen, hochgestellten Weiber mit eindringlicher Warnung sich wendet. In Kap. 33 redet der Prophet endlich geradezu Assur an, um ihm baldigen und plötzlichen Untergang anzukündigen. Dieses letzte Kapitel ist vorherrschend freudigen Inhalts für Israel. Es hat nur insofern eine dunkle Seite für das Volk des Herrn, als es hervorhebt, daß die angekündigte herrliche Rettungsthat den Sündern in Israel, die von Jehova nichts wissen wollen, einen unheimlichen Eindruck machen werde. Obwohl nun also die Kapp. 28—33 in einer gewissen planmäßigen Ordnung stehen, so sind sie doch nicht eine zusammenhängende Rede. Es sind vielmehr fünf, zu verschiedenen Zeiten gehaltene Reden, von denen jede für sich ein Ganzes bildet, indem jede ein Gesammtbild der Drohung und Verheißung enthaltenden prophetischen Perspektive darstellt, wobei zu bemerken ist, daß der Prophet, wenngleich jedesmal von einem andern Gesichtspunkt aus, stets auch die fernste messianische Zukunft in das Bereich seines Schauens zieht. — Die erste Rede muß noch vor der Zerstörung Samaria's (722 v. Chr.) verfaßt sein, denn sie redet das noch stehende Samaria an. Ja, da Samaria noch in voller stolzer Blüte steht und seine Einwohner ohne Scheu und ungehemmt ihren Lüsten sich hingeben, so muß die Rede wohl schon vor dem Anfange der drei Jahre umfassenden Belagerung Samaria's durch die Assyrer, also etwa im Jahre 725 und demnach im Anfang der Regierung Hiskia's geschrieben sein. Kap. 29 gehört einer späteren Zeit an. In V. 1 kündigt der Prophet der Stadt Jerusalem Einengung an. Er kann darunter nur jene Isolirung der Stadt verstehen, in Bezug auf welche Sanherib in seinen Inschriften (vgl. Schrader, S. 176 u. 187) sagt, daß er Hiskia „wie einen Vogel im Käfig" eingeschlossen habe. Dieselbe fällt nach der bisher gewöhnlichen Zeitrechnung in das Jahr 714, während sie nach assyrischen Monumenten (vgl. Schrader Keilinschr., S. 299 und unsere Einl. zu den Kapp. 36—39) im Jahre 700 sich zugetragen hat. Da nun diese Differenz, wie wir in der erwähnten Einl. zu Kapp. 36—39 zu zeigen versuchen werden, durch ein Mißverständniß Späterer veranlaßt ist, ursprünglich aber zwischen der biblischen und assyrischen Chronologie eine Diskrepanz nicht besteht, vielmehr beide ursprünglich darin übereinstimmen, den Feldzug

Sanheribs gegen Phönizien, Egypten und Juda dem 28sten Jahre Hiskia's d. i. dem Jahre 700 v. Chr. zuzuweisen, so würde die Kap. 29 enthaltene Rede ungefähr in das Jahr 702 fallen. Denn wir haben einen Anhaltspunkt an den Worten V. 1: „Füget Jahr zum Jahre, der Feste Kreislauf vollende sich". Nach unserer Erklärung deutet der Prophet durch diese Worte an, daß nach Ablauf des laufenden Jahres noch ein Jahr seinen vollen Kreislauf vollenden und dann die Einschließung eintreten soll. Daß um diese Zeit das egyptische Bündniß schon stark in geheimen Berathungen geplant wurde, wie V. 15 andeutet, ist im höchsten Grade wahrscheinlich. Und wenn wir dann Kap. 30, 2 ff. die judäischen Gesandten wirklich schon auf dem Wege nach Egypten finden und Kap. 31, 1 ff. die Nichtigkeit der egyptischen Hülfe nochmals nachdrücklich versichern hören, Kap. 32, 10 aber lesen, daß nach Verlauf einer unbestimmten Anzahl von Tagen über ein Jahr Jerusalem von seinen Feldern und Weingärten durch den Feind abgeschnitten sein wird, so dürfen wir daraus schließen, daß die Kapp. 30—32 nicht lange nach Kap. 29 entstanden sind. Wenn wir aber Kap. 33, 7 ff. lesen, daß die von Hiskia gesendeten Friedensboten traurig zurückkehren, weil der assyrische König zu dem großen Lösegeld (2 Kön. 18, 14 ff.) hinzu nun noch die Uebergabe der Stadt selbst fordere, wenn dieselben schon von der Okkupation des Landes ringsumher durch den Feind berichten, Juda infolge dessen Kap. 33, 23 mit einem Schiffe verglichen wird, dessen Taue den Mastbaum nicht mehr halten, wenn endlich Kap. 33, 10 der Herr ausruft „nun will ich aufstehen; nun will ich mich hoch aufrichten und mich erheben", — so werden wir wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß diese Weißagung der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr jener Friedensboten angehöre, also wohl kurz vor der durch Rabsake an Hiskia gerichteten Sommation gesprochen worden sei. Jede von den fünf Reden unseres Weißagungs-Cyklus beginnt mit הוי. Aus dem Fehlen des הוי vor Kap. 32, sowie aus dem Inhalte dieses Kapitels selbst erkennen wir, daß es mit Kap. 31 ein Ganzes bildet. Einmal, Kap. 29, 15, findet sich הוי auch in der Mitte der Rede.

Daß Jesaja der Verfasser dieser Reden sei, wird fast allgemein zugestanden. Die Zweifel, welche von Eichhorn in Betreff einzelner Stücke sind erhoben worden, hat schon Gesenius als ungegründet erkannt (Comm. I, 2, S. 826), und was Ewald in Bezug auf die Abfassung des Kap. 33 durch einen Schüler Jesaja's muthmaßt, ist schon von Knobel genügend widerlegt worden.

Von einer Gliederung dieses Abschnittes kann nicht die Rede sein, da wir ja nicht eine Rede, sondern fünf Reden vor uns haben, die wir nur nach dem gemeinsamen Anfangsworte als erstes, zweites u. s. w. Wehe bezeichnen.

I. Das erste Wehe. Kap. 28.

1. Sumpf Ephraim, Sumpf Juda, und was aus den Sümpfen aufsteigt.

Kap. 28, 1—13.

1 Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims und der Welk-Blüte der Pracht seiner
Herrlichkeit, die da sitzt auf dem Haupte des Thals der Fettigkeiten, der Weinbezwungenen!
2 *Siehe einen Starken und Mächtigen hat der Herr: wie Hagelsturm, Verderbensschauer, wie
3 Sturm mächtiger, flutender Wasser stürzt er zur Erde handanlegend. *Mit Füßen sollen sie
4 zertreten werden, die stolze Krone der Trunkenen Ephraims. *Und soll die Welkblüte der
Pracht seiner Herrlichkeit, die auf dem Haupte des Thals der Fettigkeit sitzt, sein wie die Früh-
5 feige vor dem Sommer, die einer sieht und — aus der Hand verschlingt er sie. *An jenem Tage
wird Jehova Zebaot zur herrlichen Krone und zum prächtigen Hauptschmuck werden dem Reste
6 seines Volkes. *Und zum Geiste des Gerichtes dem, der zu Gerichte sitzt, und zur Stärke
7 denen, die Krieg zurückwenden thorwärts. *Aber auch diese hier taumeln vom Wein und vom
Rauschtrank schwindeln sie; Priester und Prophet taumeln vom Rauschtrank, sind verschlungen
8 vom Wein, schwindeln vom Rauschtrank, taumeln im Gesicht, schwanken im Gericht. *Denn
9 alle Tische sind voll unflätigen Gespeies; nirgends Platz. *»Wen will er denn Erkenntniß
lehren und wem beibringen Predigt? Entwöhnten von der Milch? Abgesetzten von der Mutter-
10 brust? *Denn Satz zu Satz, Satz zu Satz, Gesetz zu Gesetz, Gesetz zu Gesetz, hier ein wenig,
11 da ein wenig«. *Denn mit Lippengestammel und anderer Zunge wird er zu diesem Volke
12 reden, *zu denen er gesagt hatte: »Das ist die Beruhigung, schaffet Ruhe dem Müden, und
13 das ist der Ruheort«. Aber sie wollten nicht hören. *Und es soll an sie geschehen das Wort
Jehova's: »Satz zu Satz, Satz zu Satz, Gesetz zu Gesetz, Gesetz zu Gesetz, hier ein wenig, da
ein wenig«, — auf daß sie gehen und rückwärts schwanken und zerbrochen und verstrickt und
gefangen werden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Samaria steht noch in stolzer Pracht, aber es ist versunken ins Laster der Trunkenheit. Deshalb ruft ihm der Prophet „Wehe“ zu (V. 1), und kündigt an, daß ein starker Feind wie ein Wettersturm es zu Boden werfen (V. 2) und die stolze Krone unter die Füße treten werde (V. 3). Da soll denn diese herrliche, aber leider schon von fatalem Welkthum ergriffene Blüte schnell weg sein wie eine Frühfeige, die von einem Manne, kaum erblickt, aus der Hand verspeist wird (V. 4). Doch ist dann erst der Augenblick gekommen, wo der Herr selbst dem Reste seines Volkes zur zierenden Krone, zum leitenden Geiste im Gericht und zur Stärke im Kriege sein wird (V. 5 u. 6). Nicht besser als in Samaria steht's in Jerusalem. Auch da herrscht in entsetzlicher Weise das Laster der Trunkenheit. Selbst Priester und Propheten sind davon beherrscht; selbst in den heiligen Momenten des prophetischen Sehens und des Richtens werden die Wirkungen desselben an ihnen sichtbar; die heiligen Stätten sind durch ihr Gespei verunreinigt (V. 7 u. 8). Und dazu höhnen sie noch den warnenden Diener Jehova's: Wen er denn vor sich zu haben glaube? ob sie denn Kinder seien? (V. 9). Man höre von ihm nur endlose, kleinliche und dazu unordentlich zerstückelte Moralpredigt, die sie denn durch kurze, oft wiederholte, an Stammellaute erinnernde Wörter höhnisch nachmachen (V. 10). Dafür werden sie die Stammellaute eines fremden, barbarisch redenden Volkes hören müssen (V. 11). Weil sie das Wort Jehova's, das Ruhe und Trost den Mühseligen bot, nicht hören wollten (V. 12), wird ihnen in Worten, die dem äußerlichen Klange nach ihren Spottworten gleichen, dem Inhalte nach aber kurze, stramme Befehlsworte sind, der Wille Gottes kundgethan werden, der dahin geht, daß sie in unentrinnbares Verderben verstrickt werden sollen (V. 13).

2. **Wehe — aus der Hand verschlingt er sie.** V. 1—4. Es ist für Jerusalem keine Ehre, wenn ihm gesagt wird, daß es in den Fußstapfen Samaria's wandle. Jerusalem soll sich dieser Gleichheit schämen und sie abzuthun suchen. Dies ist wohl der Grund, warum der Prophet seinen Blick zuerst nach Samaria richtet, um das dort herrschende Laster der physischen (und, damit zusammenhängend, auch geistigen) Trunkenheit zu charakterisiren und ihm die Strafe Gottes anzukündigen. Von dorther erst gleitet sein Blick herüber nach Jerusalem. Gerade so hatte vor ihm schon Micha gethan, der auch Kap. 1, 6 f. Samarien zuerst das Gericht verkündet, obgleich „Juda und Jerusalem die eigentlichen Gegenstände seiner Wirksamkeit waren“ (vgl. Caspari, Micha der Morastite, S. 105). Jesaja selbst hat schon einmal (Kap. 8, 6 ff.) angekündigt, daß der Sturm des Gerichtes zuerst über Ephraim kommen und von dort her in das Gebiet Juda's herüberfluten werde. Dieser Weg der Gerichte Gottes ist nicht nur durch die geographische Lage bedingt. Er ist auch innerlich motivirt, wenn Jerusalem in den Bahnen Samaria's geht. Ueber הוֹי vgl. zu Kap. 1, 4. עטרת nur noch Kap. 62, 3. Ueber גאות vgl. zu Kap. 26, 10. — צִיץ steht in Verbindung mit נבל nur noch Kap. 40, 7 u. 8. צִיץ נֹבֵל als subst. cum adj. wäre hier insofern abnorm, als zwischen nomen rectum und regens nichts eingeschoben werden soll. Es müßte heißen צִיץ צבי צפארתו הַנֹּבֵל. Aber wir wissen auch aus Kap. 1, 30 und Kap. 34, 4, daß Jesaja das Part. von נָבֵל substantivisch im Sinne von „Welkes, Abfallendes“ gebraucht. So werden wir denn auch hier נֹבֵל nicht als zu צִיץ gehöriges Adjektivum, sondern als ein den übrigen Gliedern der Genitiv-Reihe koordinirtes Substantivum zu betrachten haben. Vgl. zu נֹבֵל צִיצַת V. 4. — Ueber צבי צפארתו vgl. zu Kap. 4, 2; 13, 19. Diese stolze Krone Ephraims, diese Blüte seiner herrlichen Zier, die auf dem Haupte des Thals der Fettigkeiten (vgl. Kap. 5, 1; 25, 6) d. h. auf einem schönen, ein fruchtbares Thal dominirenden Hügel (1 Kön. 16, 24; Amos 4, 1; 6, 1) lag, ist Samaria. הֲלוּמֵי יָיִן (vgl. Kap. 16, 8) sind vino obtusi, percussi. Man vergleicht qui se percussit flore Liberi Plaut. Cas. 3. 5. 16; multo percussus tempora Baccho Tib. 1. 2. 3; mero saucius Mart. 3, 68; *οἰνοπλήξ*, *οἰνόπληκτος* u. a. — Ueber die Konstruktion vgl. m. Gr. §. 64, 5, c. Der st. abs. שְׁמָנִים darf nicht auffallen. Derselbe steht nicht mehr im Genitivverhältniß zum Folgenden. Sondern von ראשׁ hängen zwei Genitive ab: גיא שׁמנים und הלומי יין. Es spielen nämlich hier zwei Vorstellungen ineinander: daß Samaria die Krone des Hügels und die Krone oder der Kranz auf dem Haupte der Ephraimiten sei. Dabei malt die Häufung der Prädikate die ruhmredige Hoffahrt der Ephraimiten, und zugleich wird durch ציץ נבל sowie durch על ראשׁ הלומי יין angedeutet, daß es mit diesem Kranze, dieser Krone nicht weit her sei. Denn der Kranz ist welk, und die Krone wankt auf dem Haupt der Trunkenen. Denn der Rächer des trunkenen Uebermuths ist schon bereit. Der Herr hat ihn zur Hand (Kap. 2, 12). Es ist der Assyrer. Derselbe wird wie ein Hagelsturm (Kap. 25, 4; 30, 30), wie ein Schauer des Verderbens (שׂער und קטב nur hier bei Jesaja), wie der Ansturm mächtiger Wasserfluten (כַּבִּיר nur Hiob 8, 2; 15, 10; 31, 25; 34, 17. 24; 36, 5 bis und Jes. 10, 13; 16, 14; 17, 12 und a. u. St.; שׁטף V. 15. 17. 18; Kap. 8, 7 f. 10. 22; 30, 28; 43, 2; 66, 12) Ephraims Herrlichkeit mit seiner Hand (ביד steht dem folgenden ברגלים gegenüber) zu Boden stürzen (Amos 5, 7). Nämlich das stehende Ephraim soll mit der Hand zu Boden gestürzt, das liegende soll mit Füßen getreten werden. Dem Plural תרמסנה entspricht kein explicites Subjekt. Dies ist auch nicht nöthig. Denn die hebräische Sprache supponirt mit Leichtigkeit ein ideales Subjekt. Die stolze Krone ist Samaria. Aber diese eine große Krone

schließt viele einzelne kleinere Kronen in sich. Auf diese ideale Vielheit ist der Plural zu beziehen (vgl. m. Gr. §. 61, 1). — In V. 4 steht צִיצַת wie ein Wink für das richtige Verständniß von נֹבֵל aus. Wir haben nämlich zu V. 1 bemerkt, daß wir נֹבֵל als Substantivum zu fassen haben. War dies V. 1 nur aus der grammatischen Konstruktion und aus den Parallelstellen Kap. 1, 30; 34, 4 erkennbar, so wird es hier durch ציצת unmittelbar deutlich. Denn aus dieser nur hier vorkommenden und jedenfalls mit Absicht gewählten Nominalform sieht man mit Bestimmtheit, daß נֹבֵל als Substantiv und als koordinirtes Glied der Genitiv-Reihe zu betrachten ist. Es ist also wörtlich zu übersetzen: und es wird sein die Blume des Welkenden der Zierde seiner Pracht 2c. Die Blume des Welkenden ist gesagt wie כְּלֵי הַקָּטָן Kap. 22, 24. So schnell wird diese Blüte vernichtet sein wie eine frühreife Feige, welche, kaum erblickt, sofort von dem, der sie entdeckt, aus der Hand verspeist wird. Denn einen solchen Leckerbissen (vgl. Hos. 9, 10) bewahrt man nicht auf wie die andern zur gewöhnlichen Zeit reifenden Früchte, welche dann später bei Tische aus der Schale oder vom Teller weg verzehrt werden. Dies der Sinn von בעודה. Der absichtlich gedehnte Satz יראה הראה אותה malt, wie der Blick langsam und allmählich über den Baum suchend hingleitet. — Nicht eine schnelle Einnahme der Stadt (Samarien ist bekanntlich erst nach dreijähriger Belagerung gefallen 2 Kön. 15, 7; Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T., S. 157 ff.), sondern eine im Verhältniß zu der damals herrschenden übermüthigen Sicherheit in unvermuthet kurzer Zeit eintretende Wendung der Dinge überhaupt weißagt der Prophet. Wenn unsere Weißagung in eines der ersten Jahre des Hiskia fällt, so hat sie sich in der Weise erfüllt, daß es allerdings vier oder fünf Jahre später ein Königreich Israel nicht mehr gab. Das konnte damals, als der Prophet diese Worte sprach, noch niemand ahnen.

3. **An jenem Tage — zurückwenden thorwärts.** V. 5 u. 6. ביום ההוא ist selbstverständlich wieder als prophetische Zeitbestimmung zu fassen, die nicht nach gewöhnlich menschlichem Maßstabe zu beurtheilen ist. Sie will nur besagen, daß, wenn Ephraim die trügerische irdische Krone verloren hat, Jehova die Stelle derselben einnehmen wird. Das Gericht muß es dem Herrn möglich machen, den Platz an der Spitze seines Volkes einzunehmen, der ihm gebührt. Das ist prinzipiell geschehen, sobald das Gericht seine Arbeit vollbracht hat. Wann und wie aber jene prinzipielle Krönung sich auch äußerlich manifestiren wird, das weiß Gott allein. Aber wenn es auch erst nach Jahrtausenden geschehen sollte, so ist des Herrn Wort doch wahr und die gläubige Zuversicht mag sich dessen in Geduld trösten. שאר עמו wird man weder auf die nach der Wegführung der 10 Stämme im Lande gebliebenen Israeliten, noch auf die Stämme des Reiches Juda, sondern auf den gesammten Ueberrest zunächst Israels zu beziehen haben, zu welchem auch pro rata die Weggeführten, also alle, die auch jetzt noch des Samens Israels sind, gehören. Denn zunächst redet hier der Prophet von Ephraim. Es macht auch dieses kurze Verheißungswort V. 5 u. 6 den Eindruck, als wolle er hiemit Israel seinen abgerundeten und abgeschlossenen Theil an Drohung und Verheißung zukommen lassen. Denn im Folgenden wendet er sich nur an Juda. Aber es ist selbstverständlich, daß Ephraim einbegriffen ist in die Verheißungen, welche dem „Ueberreste" Gesammt-Israels gegeben sind (vgl. zu Kap. 4, 2 ff.; 6, 13; 7, 3; 10, 20 ff.). Der Ausdruck עטרת צבי findet sich nur hier. Sonst heißt es häufig עטרת תפארת (Sprüche 4, 9; 16, 31; Jes. 62, 3; Jer. 13, 18; Ezech. 16, 12; 23, 42). Jesaja aber hat hier des Gleichklangs wegen vorgezogen, תפארה mit dem Begriffe צפירה (von צָפַר in orbem ivit, orbiculus, Reif, Diadem, nur noch Ezech. 7, 7. 10) zu verbinden. Jehova wird aber nicht nur die Quelle der höchsten Ehre für sein Volk sein, sondern auch die Quelle der Weisheit und Stärke, woran es in der Gegenwart so sehr fehlt. Jehova selbst, der ja eins ist mit seinem Geiste, wird als Geist des Gerichtes (vgl. Kap. 4, 4 vgl. Kap. 11, 2 u. 1 Kön. 22, 22) die Richter erfüllen. ישב על המשפט kann entweder bedeuten „über der Rechtssache oder der Gerichtsverhandlung sitzen" als über dem der richtenden Thätigkeit unterbreiteten Gegenstande oder als über dem der Leitung des Vorsitzenden unterstellten actus. Dann kann man etwa Stellen vergleichen wie 1 Sam. 25, 13 יֹשְׁבוּ עַל־הַכֵּלִים. Oder עַל steht in abgeschwächter Bedeutung gleich אֶל (לְ), und dann kann man auf Stellen wie 1 Sam. 20, 24 וַיֵּשֶׁב עַל־הַלֶּחֶם u. Ps. 29, 10 י׳ לַמַּבּוּל יָשָׁב hinweisen. Vor מְשִׁיבֵי fehlt לְ. Es ist das לְ, welches vor dem korrespondirenden ליושב steht, als nachwirkend zu betrachten (vgl. Kap. 30, 1; 48, 17; 61, 7; m. Gr. §. 112, 8). Den Krieg thorwärts zurückwenden ist von dem Zurückschlagen der Feinde entweder bis ans Thor, durch welches sie eingedrungen sind, oder bis an ihr eigenes Thor zu verstehen (2 Sam. 11, 23; 2 Kön. 18, 8; 1 Makkab. 5, 22).

4. **Aber auch — nirgends Platz.** V. 7 und 8. Der Prophet wendet sich nun von Samaria weg zu Jerusalem. Mit אֵלֶּה deutet er also auf seine speziellen Landsleute hin. Auch diese sind von einem Taumelgeiste ergriffen, der geradezu in dem furchtbar herrschenden Laster der physischen Trunkenheit seinen Grund hat. Die große extensive Verbreitung und intensive Macht dieses Lasters malt der Prophet in kunstreicher Weise auch äußerlich durch Häufung entsprechender Wortformen: schāgu — tā-u, — schāgu — tā-u, schāgu — pāku. Man sieht und hört ordentlich das Taumeln und Torkeln der trunkenen Gesellschaft. שָׁגָה, taumeln, gebraucht Jesaja nur hier. תעה vom Trunkenen auch Kap. 19, 14 vgl. Kap. 21, 4. Wie furchtbar das Laster der Trunkenheit um sich gegriffen hat, sieht man daraus, daß auch Priester und Propheten demselben

fröhnen und zwar nicht blos in ihrem Privatleben, sondern sogar so, daß sie im Zustande der Trunkenheit ihre amtlichen Funktionen verrichten. Dies ist im Gesetz ausdrücklich streng verboten. Denn 3 Mos. 10, 8. 9 heißt es: „Und Jehova redete zu Aaron also: Wein und stark Getränk sollst du nicht trinken, du und deine Söhne mit dir, wenn ihr in die Hütte des Zeugnisses kommt, daß ihr nicht sterbet. Ein ewiges Gesetz sei dies für eure Nachkommen" (vgl. Ezech. 44, 21). Der Ausdruck נבלעו מן־היין findet sich nur hier. Derselbe kann nicht besagen, daß sie infolge des Weintrinkens von einem andern verschlungen worden sind. Folglich ist מִן hier nicht das mittelbar kausale, es bezeichnet den unmittelbaren Urheber. Der Wein selbst hat die gierig ihn Verschlingenden (vgl. V. 4) verschlungen. Nicht blos hat der Säufer den Rausch, sondern der Rausch hat den Säufer. רֹאֶה steht nur hier für רָאֶה (1 Mos. 16, 13; 1 Sam. 16, 12 u. ö.) wie חֹזֶה V. 15 für חָזוּת (vgl. Olsh. §. 176, c). Also selbst in solchen Momenten, wo sie allein vom Geiste Gottes trunken sein sollten, sind sie in gotteslästerlicher Verkehrung trunken vom Geiste des Alkohol. Nicht minder frevelhaft ist es, wenn Richter, die im Namen und Geiste Gottes Recht sprechen sollten (2 Mos. 18, 15 f.; 5 Mos. 1, 17; 19, 17; 2 Chron. 19, 6), während dieser heiligen Amtshandlung als von jenem infernalen Geiste beherrscht erscheinen. Daß das Rechtsprechen in höchster Instanz einem priesterlichen Tribunale zukam, sieht man aus 5 Mos. 17, 8 ff. vgl. Kap. 19, 17; Herz. R.-E. V, S. 58. Demnach erscheint der Frevel dieser priesterlichen Richter um so größer. Denn sie sitzen in einem Kollegium, daß nicht Bagatellsachen, sondern die wichtigsten und schwierigsten Rechtssachen zu erledigen hat. פּוּק, Kal, nur hier. Außerdem nur noch Hiphil Kap. 58, 10. פְּלִילִיָּה (Acc. loci) nur hier. Vgl. Kap. 16, 3; Hiob 31, 28. — Davon, daß der Prophet von der Trunkenheit jener Leute nicht zuviel gesagt hat, kann sich jeder überzeugen, der sich die Mühe nehmen will, ihre Sitzungslokale zu besuchen. Da wird er die handgreiflichen Spuren finden: alle Tische voll unflätigen Gespeies (קִיא Kap. 19, 14 Gespei, צֹאָה von יָצָא excrementa, sordes, Koth Kap. 4, 4; 36, 12), und infolge davon nirgends Platz, um sich zu setzen oder etwas hinzulegen (בְּלִי besonders bei Hiob häufig Kap. 8, 11; 24, 10; 31, 39; 33, 9 u. ö.; bei Jesaja: Kap. 5, 13. 14; 14, 6; 32, 10; מָקוֹם vgl. Kap. 5, 8).

5. **Wen will er — da ein wenig.** V. 9 u. 10. Mit diesen Worten läßt der Prophet seine trunkenen Gegner selbst auftreten. Er läßt sie höhnende Worte sprechen, um ihnen dieselben in anderem Sinne als Strafankündigung zurückgeben zu können. Sie sind selbst Propheten und Priester, also Männer und zwar gebildete Männer, keine Kinder. Deshalb fragen sie entrüstet: Weiß er — der Prophet Jehova's nämlich — nicht, wen er vor sich hat? wem glaubt er denn die richtige Erkenntniß (דֵּעָה Kap. 11, 9) beibringen, wem durch seine Predigt (שְׁמוּעָה V. 19 und außerdem nur noch Kap. 53, 1 in der Bedeutung „Predigt, Verkündigung" = dem griechischen ἀκοή Röm. 10, 16. 17; in anderer Bedeutung Kap. 37, 7) das Verständniß vermitteln zu sollen? Kleinen Kindern etwa, die eben der Milch entwöhnt (Kap. 11, 8), von den Brüsten abgesetzt sind (עַתִּיק in diesem Sinne bei Jesaja nur hier)? Ueber die Präposition zwischen nomen regens und rectum s. m. Gr. §. 63, 4, c. — Und nun läßt sie der Prophet in lauter einsilbigen, durch Klang und Wiederholung auf lächerlichen Effekt berechneten Worten den Inhalt seiner Predigt persifliren, indem er aber zugleich sie selbst, seine Gegner, dadurch persiflirt, daß diese einsilbigen Worte das Lallen des Betrunkenen vortrefflich darstellen. צַו von צִוָּה ist praeceptum (außer hier nur noch Hos. 5, 11); קַו (vgl. V. 17; Kap. 18, 2. 7; 34, 11. 17; 44, 13) ist Schnur, Meßschnur, Richtschnur, Regel. Sie werfen also dem Propheten vor, daß er eine Masse von Sätzchen, Geböttchen, Regelchen in ermüdender Wiederholung und ohne rechten Plan und Ordnung, hier ein wenig, da ein wenig (זְעֵיר nur noch Hiob 36, 2 vgl. מִזְעָר Kap. 10, 25; 16, 14; 24, 6; 29, 17) vorbringe. Man vergleicht mit Recht den Spottnamen σπερμολόγος, den die athenienſischen Philosophen dem Apostel Paulus gaben (Apostg. 17, 18).

6. **Denn mit Lippengestammel — gefangen werden.** V. 11—13. Auf diese Spottrede antwortet nun der Prophet, indem er derselben eine gewisse Geltung und Richtigkeit zugesteht. Diese Spottworte werden nämlich allerdings gesprochen werden. Aber nicht so, wie jene Trunkenen es meinen. Denn (כִּי V. 11) der Herr wird sie zu ihnen reden durch die barbarischen, ihnen wie Gewälsche und Gestammel vorkommenden Laute eines fremden, feindlichen Volkes. לַעַג balbutiens, balbus, barbarus findet sich nur noch Ps. 35, 16. Kap. 33, 19 braucht Jesaja in demselben Sinne und gleichfalls von der assyrischen Sprache das Part. Niph. נִלְעַג. Ich habe absichtlich, um die Konstruktion zu erleichtern, „Lippengestammel" übersetzt, ohne daß ich doch לַעֲגֵי von לַעַג ableite. Man kann sich vorstellen, daß die assyrische Sprache als eine viel weniger ausgebildete, die namentlich nur noch die drei Grundvokale a, i, u hat, auf die Israeliten den Eindruck des kindischen Lallens machte. — Welche Nemesis! Weil dies Volk, zu welchem (V. 12) der Herr Trostworte in seiner eigenen Muttersprache gesprochen hat, diese nicht hören will, so wird es rauhe Laute aus Feindesmund hören müssen, die den gegen den Propheten ausgestoßenen Spottworten im Klange gleichen, aber einen ganz anderen Sinn haben, denn es sind Befehlsworte, welche die Vernichtung des besiegten und gefangenen Volkes bezwecken. Die Worte זאת המנוחה sind aus Micha 2, 10 entnommen. Dort wirft Micha den falschen Propheten vor, daß sie dem Volke das echte Wort Gottes, welches ein liebevolles und gütiges sei, vorenthalten, und daß sie das Volk durch Lügen von da, wo es doch wahrhaft Ruhe finden

würde, aufstacheln. Im Gegensatz hierzu charakterisirt Jesaja die echte Jehova-Predigt durch die Worte זאת המנוחה. Denn gerade in Bezug auf das, wovon die Lügenpropheten sagen לא־זאת הַמְּנוּחָה, muß der echte Prophet sagen זאת הַמְּנוּחָה. Diese wahre „Ruhe des Volkes Gottes“, sagt Jesaja, habe Jehova nicht etwa nur von ferne gezeigt. Er habe auch den Befehl gegeben, die müden, heilsbegierigen Seelen in den Besitz derselben zu setzen (הָנִיחַ einem Ruhe schaffen, Kap. 14, 3; s. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2), und den Ruheort d. h. die realen Gnaden- und Heilsmittel dargereicht. Ich fasse also מנוחה im Gegensatze zu מרגעה, dem Ruheort (ἅπ. λεγ. vgl. Jer. 6, 16), als Ruhe vgl. Kap. 66, 1, ohne zu verkennen, daß מנוחה anderwärts auch Ruheort heißt. Indem so Jesaja auf ein Wort seines Amtsgenossen Micha hinweist, dasselbe bestätigend und anwendend, reicht er ihm auch hier wieder die brüderliche Hand. Um politische Anspielungen in den Worten zu finden, scheinen mir dieselben zu allgemein. אבוּא für אָבוּ vgl. Olsh. §. 226, b, S. 449 f. — Wenn in V. 13 die spottenden Worte der Gegner als umgedrehter Spieß gegen sie in Anwendung kommen, so scheint mir das, was es möglich macht, sie den Feinden in den Mund zu legen, nicht blos im äußern Klange, in der Aehnlichkeit mit Stammellauten zu liegen, sondern auch in dem wirklichen Sinne. Wie wir in קַו־קָו Kap. 18, 2. 7 den Sinn des kurzen, strammen Befehls fanden, so und noch mehr scheint dieser Sinn auch in unserer Stelle zu liegen. Die Israeliten werden nichts hören als solche kurze, einsilbige Worte. Das werden aber lauter inhaltsschwere Befehlsworte sein, deren Wirkung sich in dem manifestiren wird, was V. 13 b zu lesen ist. Denn Zurückweichen und Zerbrochenwerden, dann Verstrickt-, Gefangen- und ins Exil Geführtwerden — das wird das Schicksal des vermessenen Volkes sein. Es ist aber V. 13 b von וְכָשְׁלוּ an eine fast wörtliche Reproduktion von Kap. 8, 15.

2. Der falsche und der wahre Hort. Kap. 28, 14—22.

14 Deshalb höret das Wort Jehova's, ihr Spötter, Herrscher dieses Volkes, das zu Jeru-
15 salem ist! *Weil ihr sprecht: »Wir haben einen Bund geschlossen mit dem Tode, und mit der
Unterwelt haben wir einen Vertrag gemacht: flutende Geißel, wenn sie daherwogt, wird über
uns nicht kommen, denn wir haben die Lüge zu unserem Hort gemacht, und im Betrug sind
16 wir geborgen« — *deswegen so spricht der Herr, Jehova, also: Siehe ich bin es, der in Zion
einen Stein gelegt hat, einen bewährten Stein, einen Eckstein, trefflich für festen Grund.
17 Wer da glaubet, wird nicht weichen. *Und ich habe Recht zur Richtschnur gemacht und Ge-
rechtigkeit zum Senkblei, und wird der Hagel den Lügenhort wegreißen und Gewässer den
18 Bergungsort überfluten. *Und soll euer Bund mit dem Tode ausgestrichen werden, und euer
Vertrag mit der Unterwelt soll nicht bestehen. Flutende Geißel, — wenn sie daherwogt, sollt
19 ihr derselben zum Kothe werden. *So oft sie daherkommt, wird sie euch mitnehmen; denn von
Morgen zu Morgen kommt sie, bei Tag und bei Nacht, und Predigthören wird nur Schrecken
20 sein. *Denn zu kurz ist das Bett, um sich auszustrecken, und die Decke zu schmal, um sich
21 drein zu wickeln. *Denn wie auf dem Berge P'razim wird sich Jehova erheben, und wie im
Thale zu Gibeon wird er sich rütteln, zu thun sein Werk [seltsam ist sein Werk], und zu dienen
22 seinen Dienst [befremdlich ist sein Dienst]. *Und nun spottet nicht, damit nicht fest werden eure
Bande. Denn Garaus und Festbeschlossenes habe ich vernommen von dem Herrn, Jehova
Zebaot, über die ganze Erde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Jene Spötter, welche hier als die Beherrscher des Volkes in Jerusalem bezeichnet werden, hatten natürlich auch ein positives Fundament, auf welches sie sich im Gegensatz zu dem von ihnen verspotteten Fundamente des Propheten stützten. Dies war die Lüge und Betrug; mit deren Hülfe hofften sie von Tod und Hades nichts befürchten zu müssen (V. 14 u. 15). Dagegen sagt ihnen nun der Herr: Ich habe meinen festen Eck- und Grundstein in Zion gelegt; nur wer an dem festhält, wird nicht weichen (V. 16). Und auf diesem Grundstein soll der Bau aufgeführt werden mittelst Recht und Gerechtigkeit; jenen Lügenhort aber wird der Wasserschwall hinwegräumen (V. 17). Und jener Bund mit Tod und Unterwelt soll nicht bestehen. Die ihn schlossen, sollen von denen, die als Gottes Geißel über sie kommen werden, darniedergetreten werden (V. 18). Die Geißel soll aber nicht nur einmal, sondern in mehrmaliger Wiederholung kommen bei Tag und Nacht. Da werden sie denn nicht mehr Wortpredigt, sondern Thatpredigt hören und die wird nichts als Schrecken sein (V. 19). Denn Israels Macht wird sich dann als zu schwach erweisen (V. 20). Der Herr aber wird sich mit Macht erheben wie einst auf dem Berge P'razim und im Thale Gibeon, um sein sehr seltsames, den sichern Juden unmöglich scheinendes Zerstörungswerk zu vollbringen (V. 21). Deshalb sollen die Spötter still sein, damit sie nicht für immer in den V. 13 erwähnten Stricken bleiben; denn daß sie denselben nicht entgehen werden, verkündet der Prophet als

unabwendbaren Rathschluß Jehova's (V. 22). Man sieht also, daß der Abschnitt V. 14—22 dem vorausgehenden V. 1—13 und insbesondere den Versen 9—13 genau entspricht. Denn es wird hier dem falschen Grunde, auf den gestützt jene glauben, den Propheten höhnen zu dürfen, der rechte Grund gegenübergestellt (V. 14—17); es wird sodann die Nichtigkeit ja Verderblichkeit jenes falschen Grundes gezeigt (V. 18—21), und es werden demgemäß die Spötter ermahnt, ihren Spott aufzugeben (V. 22).

2. **Deshalb höret — sind wir geborgen.** V. 14 u. 15. Mit לָכֵן V. 14 leitet der Prophet das Urtheil des Herrn ein, welches er auf die V. 9—13 erhobene Anklage zu verkündigen hat. Es richtet sich aber dies Urtheil an die Spötter (Sprüche 29, 8), deren Spottreden V. 10 angeführt sind und die nach ergangenem Urtheil ermahnt werden, nicht mehr zu spotten V. 22. Diese Spötter sind aber nicht geringe Leute. Es sind vielmehr die Leiter des Volkes (Kap. 16, 1; 52, 5), seine Priester und Propheten (V. 7). כִּי init. V. 15 ist „weil“, da ihm als Nachsatz-Partikel לָכֵן V. 16 entspricht. Es wird aber diesen Leuten die, wenn auch nicht den Worten doch der Sache nach der Wirklichkeit gewiß entsprechende, Aussage in den Mund gelegt: wir haben mit dem Tode einen Bund geschlossen u. s. w. Hieraus ergibt sich, warum diese Leute über den Propheten spotteten. Sie stehen mit ihrer ganzen Gesinnungs- und Denkweise auf einem andern Fundament als er. Jesaja hat den Herrn selbst zu seinem Fundament. Aber eben über dies Fundament spotten jene. Sie haben ein anderes vermeintlich besseres. Dies ist die Kunst der Lüge, der schlauen Politik, der feinen Diplomatie. Mit deren Hülfe hoffen sie vor Tod und Unterwelt sicher zu sein. Der Prophet mahnt, um Schutz zu finden gegen Assur, zum Gehorsam gegen den Herrn und zum Vertrauen auf ihn. Aber das sind nach ihrer Meinung mystisch-religiöse und deshalb politisch unbrauchbare Schutzmittel. Ein Bündniß mit Egypten, schlau eingefädelt, mit aller diplomatischen Feinheit durchgeführt, schien jenen Politikern ein viel solideres, ja ein unfehlbares Mittel gegen die drohenden Uebel zu sein. Denn sie hoffen durch jenes Bündniß gefeit zu sein gegen Tod und Unterwelt. Sie meinen dadurch gleichsam ein Freundschafts-Bündniß mit Tod und Unterwelt geschlossen zu haben (כרת ברית wie Kap. 55, 3; 61, 8). חֹזֶה (vgl. רֹאֶה V. 7), wofür unten V. 18 חָזוּת steht, kommt in der Abstraktbedeutung visio, wenn anders die Lesart richtig und nicht vielmehr כָּל־נָבִיא וְכָל־חֹזֶה zu lesen ist, auch 2 Kön. 17, 13 vor. Die Bedeutung „Vertrag, Abkommen, Absehen“ hat es nur hier. Ueber die Ableitung der Bedeutung „Vertrag“ aus der Grundbedeutung „sehen“ sind die Ansichten sehr verschieden. Ich möchte denen beistimmen, welche in חֹזֶה mit Berufung auf 2 Mos. 19, 21 (ihr sollt ersehen, erwählen aus dem ganzen Volk tüchtige Männer) die Bedeutung des „gemeinsam ins Auge Gefaßten, Erkorenen, also des Absehens, Abkommens“ finden.

שׁוֹט שׁוֹטֵף (so ist mit K'ri zu lesen 1. weil das K'tib שַׁיִט sonst die hier nicht passende Bedeutung „Ruder“ hat Kap. 33, 21; 2. wegen des sonst verloren gehenden Gleichklangs mit שׁוֹטֵף; 3. wegen V. 18 b) ist eine Mischung zweier Bilder, die der Alliteration zu Liebe geschehen ist. Denn שׁוֹט ist Geißel (Kap. 10, 26), und שׁטף ist überfluten, überschwemmen (vgl. zu V. 2). Die Geißel macht zwar geschwungen eine flutende Bewegung, aber sie überflutet, überschwemmt nicht. Das thun nur die göttlichen Strafgerichte, welche aus anderer Ursache Geißel Gottes genannt werden können. Das K'ri יַעֲבֹר, durch V. 18 zugleich unterstützt und verdächtigt, ist jedenfalls unnöthig, denn das Perf. עָבַר kann als Fut. exactum gefaßt werden (vgl. Kap. 4, 4; 6, 11; m. Gr. §. 84, n, b). Die Lüge, von der sie reden, mag sich wohl auf das Verhältniß der Abhängigkeit von Assyrien beziehen, in welche Achas, Hiskia's Vorgänger, Juda gebracht hatte (2 Kön. 16, 7 ff.). Denn man mag wohl damals schon die richtige Politik in einem heimlichen Bündniß mit Egypten unter scheinbarem Festhalten an den gegen Assur eingegangenen Verpflichtungen gesehen haben, wie Aehnliches später und anderwärts vorkam (2 Kön. 17, 4; Ezech. 17, 15 ff.). — Die Zusammenstellung von חסה und סתר ist jesajanisch, vgl. V. 17 und Kap. 4, 6.

3. **Deswegen — ganze Erde.** V. 16—22. Die Spötter hatten erklärt, daß sie die Lüge zu ihrem Hort gemacht haben, und daß sie hoffen, gestützt auf diesen Hort, mit Tod und Hölle fertig zu werden. Die Nichtigkeit dieser Hoffnung will der Prophet darthun. Es gibt nur einen Hort, der das Heil garantirt. Das ist der von dem Herrn selbst in Zion gelegte Grund- und Eckstein. Jener falsche Grund wird vom Wasser weggeschwemmt, und die auf ihn sich stützten gehen zu Grunde. Unsere Stelle enthält also in erster Linie nicht eine Verheißung, sondern eine Drohung. Denn es soll ja vor allen Dingen die V. 13 ausgesprochene Zuversicht als eine unbegründete dargethan werden. Aber es kann natürlich die (unreale, blos auf Schein beruhende) Negation der Wahrheit nur durch die reale Position derselben überwunden werden. Und wo dieser reale, positive, Wahrheitsgrund aufgezeigt wird, da involvirt er eo ipso immer eine Verheißung. לָכֵן entspricht wie gezeigt, dem כִּי V. 15: die falsche Behauptung nöthigt zum Proteste durch Bezeugung der Wahrheit. הִנְנִי יִסַּד ist = הִנְנִי הוּא אֲשֶׁר יִסַּד, vgl. Kap. 29, 14; 38, 5. — Aber was ist das für ein Stein den der Herr in Zion gegründet hat? Es muß ein Stein sein, der Wahrheit und Recht real verbürgt. Demnach kann es nicht Zion selbst sein (Hitzig Knobel), noch das davidische Königshaus (Reinke) noch Hiskia (Rabbinen, Gesenius, Maurer u. a. welche Erklärung schon Theodoret als ἄνοια ἐσχάτη bezeichnet), noch der Tempel (Ewald). Da Jesaja nicht sagt, sie hätten Egypten zu ihrem Horte gemacht, sondern die Lüge, so kann auch der Gegensatz zu diesem Lügenhort nur ein Wahrheitshort sein

Als solchen könnte man nun wohl mit Umbreit die Tora betrachten, oder mit Schegg das Wort Gottes überhaupt. Aber die Tora und das Wort Gottes, sofern sie als objektive Heilsmittel in Zion deponirt sind, setzen doch einen noch tieferen, einen persönlichen Grund voraus: das Gesetz den, durch welchen die Offenbarung des Gesetzes geschehen ist; das gesprochene und geschriebene Wort das lebendige, persönliche Wort Gottes selbst, den Logos (so schon die katholischen Erklärer Loch und Reischl, vgl. Reinke, die messian. Weißagungen I, S. 404). Der Logos, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der im A. B. verheißene, im N. B. erschienene Messias, dieser ist der in Zion gelegte, persönliche und lebendige Grundstein, auf welchem der ganze Bau in einandergefügt wächset zu einem heiligen (also nach der Richtschnur von Recht und Gerechtigkeit ausgeführten) Bau (Eph. 3, 20 ff.). Daß das persönliche Wort des Herrn ein Stein genannt werden könne, ergibt sich aus Kap. 8, 14, wo Jehova selbst אֶבֶן und צוּר genannt wird. Es ist nicht unmöglich, daß Jesaja diesen seinen letztgenannten Ausspruch vor Augen gehabt habe, sowie vielleicht der Dichter des 118ten Psalms in V. 22 auf diese beiden Jesajastellen zurücksah. Wenigstens faßt Petrus in seinem ersten Briefe Kap. 2, 6 u. 7 diese drei Stellen zusammen. Der Herr selbst hat Matth. 21, 42—44 die Psalmstelle und Jes. 8, 14 f. vor Augen, ebenso Paulus Röm. 9, 33 die beiden Jesajastellen; während Apostelg. 4, 11 nur auf Ps. 118 und Röm. 10, 11 nur auf unsere Stelle zurückgewiesen wird. — Der in Zion gelegte Stein wird nun aber weiter genannt ein אבן בחן d. i. lapis probationis. Der Begriff Bewährung kann im aktiven und passiven Sinne genommen werden: ein bewährter und ein bewährender Stein. Ersteres würde seine erprobte Festigkeit bezeichnen, letzteres würde aussagen, daß an ihm der Herzen Gedanken offenbar werden müssen. Denn niemand kann ihn umgehen, sondern alle müssen an ihm vorbei, und er muß allen etwas werden, entweder Fall oder Auferstehen. Die Stellen Matth. 21, 44; Luk. 2, 34 sprechen sehr für letztere Auffassung. Ich bestreite sie auch nicht, aber ich glaube, daß der Prophet absichtlich einen doppelsinnigen Ausdruck gewählt hat. Denn die erstere Auffassung empfiehlt sich gleichfalls und zwar durch den unmittelbaren Wortlaut und Kontext. Nach demselben erwartet man nämlich ein Lob auf die Beschaffenheit des Steines zu vernehmen, nicht blos eine Aussage über die Dienste, die er leisten kann. Daß jenes lobende Prädikat aber in dieser Form ihm ertheilt werde, entspricht ganz dem Sprachgebrauch unseres Kapitels, wo so viele Eigenschaftsbezeichnungen durch ein genitivisch beigesetztes Substantiv ausgedrückt werden (V. 1. 2. 3. 4. 5. 8). פִּנָּה ist Ecke. Ein Stein aber, der die Ecke bildet, ist naturgemäß ein Eckstein (vgl. Kap. 19, 13; Hiob 38, 6; Jer. 51, 26; Ps. 118, 22). יְקָרָה ist hier, wie vielleicht auch Ps. 37, 20; Sprüche 17, 27 Substantiv = die Theuere, d. i. Kostbarkeit, sodaß man also übersetzen muß: einen Eckstein der Kostbarkeit gegründeter Gründung (מוּסָד, ad f. מוּסָר, vgl. 2 Chron. 8, 16; מוּסָדָה Jes. 30, 32; Ezech. 41, 8; מוּסָּד Part. Hoph. Olsh. §. 262, a) d. h. ein Eckstein trefflich geeignet (1 Kön. 5, 31; 7, 9—11) zu fester Fundation. Der emphatische Ausdruck מוּסָד מוּסָּד ist wie חֲכָמִים מְחֻכָּמִים Sprüche 30, 24. Das Dag. f. in מוּסָּד hat offenbar den Zweck, dies Wort als Part. von dem Subst. מוּסָד zu unterscheiden. — Wir haben schon V. 1. 3. 4 wahrgenommen, daß der Prophet hier die Häufung von genitivisch verbundenen Substantiven liebt. — Der feste Grundstein äußert aber seine Heilswirkung nicht in äußerlich magischer Weise, sondern dieselbe hängt von der innerlichen Empfänglichkeit, von dem Glauben ab. Der selbst feste Grund verlangt auch ein treues Festhalten an ihm. Deshalb setzt der Prophet hinzu: wer glaubt, fleucht nicht. Der gnomenartige Zusatz erinnert nach Form und Inhalt an das אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ Kap. 7, 9. האמין findet sich außer Kap. 7, 9 und hier noch Kap. 30, 21; 43, 10; 53, 1. הֵחִישׁ ist hier nicht indirekt (etwas, einen andern eilen machen Kap. 5, 19; 60, 22), sondern direkt kausativ gebraucht: Eile machen, eilend fliehen, weichen. Es liegt darin ein Gegensatz zu dem Begriff der Festigkeit, der in dem vom Steine Ausgesagten und in מאמין enthalten ist. Das Wort steht aber in diesem Sinne nur hier. — Wo der feste Grund objektiv gelegt ist und der Mensch subjektiv im Glauben daran festhält, da ist dann der Aufbau eines heiligen Tempels in dem Herrn möglich, ein Aufbau bei welchem das Recht zur Meßschnur (קַו vgl. zu V. 10), und die Gerechtigkeit zum Senkblei (מִשְׁקֶלֶת nur hier, vgl. מִשְׁקֹלֶת 2 Kön. 21, 13) dient, ein bildlicher Ausdruck, dessen Sinn nur der sein kann, daß dieser Bau nach den Normen der göttlichen Gerechtigkeit erstehen, daß er also ein heiliger Bau sein wird. משפט und צדקה stehen sich hier gegenüber wie Kap. 1, 27; 5, 16; 9, 6; 32, 16; 33, 5; 56, 1; 59, 9. 14. — Dieser Bau steht fest. Aber den Lügenhort und die Zufluchtsstätte des Betrugs wird der Hagel hinwegraffen (יָעָה, wovon יָע die Schaufel zum Hinwegräumen der Asche vom Altar 2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14 u. ö., ist ἅπ. λεγ.) und das Gewässer hinwegschwemmen (V. 2). Infolge davon soll jener Bund mit Tod und Unterwelt, dessen sie sich rühmten (V. 15), zugedeckt, d. h. überstrichen, ausgelöscht werden. Der Bund ist als geschriebene Urkunde gedacht, deren Züge zugedeckt d. h. mit der zum Schreiben gebrauchten Flüssigkeit überfahren werden, vgl. obliterare offensionem, famam, memoriam; in diesem Sinne ist wohl auch der Ausdruck כִּפֶּר עָוֹן Kap. 22, 14; 27, 9 zu verstehen. Die Wahl des Wortes כפר war vielleicht durch den Wunsch bedingt, einen Anklang an כרת V. 15 zu bewirken. — Dem לא יבואנו V. 15 entspricht והייתם לו למרמס vgl. Kap. 5, 5; 7, 25; 10, 6. Der Prophet fällt mit

dem Ausdruck aus dem Bilde. Es liegt demselben die Vorstellung der res significata, des zur Gottesgeißel dienenden Heeres zu Grunde. Dasselbe soll die Spötter zerstampfen, zertreten wie Koth auf den Gassen. Daß dies das Heer der Assyrer thun soll, hatte der Prophet Kap. 10, 6 ausdrücklich gesagt. Die Geißel wird aber nicht nur einmal kommen, sondern oft. Dem Ausdruck יִקַּח liegt wieder ein anderes Bild zu Grunde, nämlich die Vorstellung von etwas, das hinwegnimmt (Jer. 15, 15), hinwegreißt, hinwegschwemmt, also wohl dem שׁוֹטֵף entsprechend, von einer gewaltigen Flut, die stoßweise daherkommt. Es sind ja auch in der That die Invasionen der Assyrer und der zur Vollendung ihres Werkes berufenen Chaldäer wie Wasserfluten gewesen, die immer von neuem das Land überfluteten, bis sie es ganz ausgeleert hatten (Kap. 24, 1. 3). בבקר בבקר (Kap. 50, 4) scheint wegen des folgenden „bei Tag und bei Nacht" nicht streng den Begriff des Frühmorgens, sondern den des von Morgen zu Morgen verlaufenden Tages (vgl. 1 Mos. 1) zu involviren. Denn dann sagt der Prophet aus, daß die Fluten jeden Tag kommen und zwar bei Tag und bei Nacht. — Die zweite Hälfte von V. 19 bezieht sich deutlich auf יבין שמועה V. 9 zurück. Dort hatten die Spötter gefragt: wem will er denn Predigt beibringen? Sie glaubten sich viel zu hoch, um der Predigt des Propheten zu bedürfen. Im Gegensatz dazu sagt ihnen nun Jesaja: weil ihr meine wohlgemeinte, auf מְנוּחָה (V. 12) abzielende Wortpredigt nicht hören wolltet, so werdet ihr eine Thatpredigt hören müssen und die wird lauter Schrecken sein. זועה steht also dem Begriff מנוחה gegenüber. Wenn dort הבין שמועה bedeutete „Predigt erkennen, verstehen machen", so wird es hier dem Zusammenhang gemäß bedeuten müssen „Predigt vernehmen" (vgl. Kap. 29, 16; Hiob 28, 23; Micha 4, 12 u. ö.). Denn nicht der Prediger empfindet Schrecken, sondern der, welcher die Predigt vernimmt. זְוָעָה (bei Jes. nur hier, außerdem vgl. 5 Mos. 28, 25; Jer. 15, 4 u. ö.; Ezech. 23, 46) ist concussio, commotio vehemens, formido. Subjekt des Satzes ist הָבִין, Prädikat also זְוָעָה. — Wie sollte das nicht eine schreckliche Predigt sein, wenn man in einer Situation sich befindet, die einem zu kurzen Bette, einer zu schmalen Decke vergleichbar ist? Dies ist eine qualvolle Lage. Denn da stößt man allenthalben auf Widerstand und zu allem, was man unternehmen will, reichen die Mittel nicht aus. קָצַר bei Jesaja nur noch Kap. 50, 2; 59, 1. מַצָּע stratum, ἅπ. λεγ. — Hitp. השתרע se extendere, porrigere nur hier, Kal שָׂרַע nur 3 Mos. 21, 18; 22, 23. מַסֵּכָה nur noch Kap. 25, 7. כָּנַס colligere, coacervare, Hitp. se ipsum colligere, sich selbst zu einem Haufen machen, nur hier. כְּ bezeichnet die Coïncidenz = wenn man sich, im Momente, wo man sich zusammenkrümmt, zu einem Knäuel macht (vgl. m. Gr. §. 112, 5, c; Jes. 18, 3; 23, 5). — Daß die Situation wirklich so beschaffen sein werde, wird nun noch durch zwei geschichtliche Beispiele erläutert. Es wird nämlich Israel selbst sich in einer Lage befinden gleich derjenigen, in welche es selbst zweimal durch Jehova's Beistand seine Feinde gebracht hat. Die eine dieser Thatsachen, auf welche der Prophet hier anspielt, ist die Niederlage, welche David den Philistern bei Baal-P'razim beibrachte (2 Sam. 5, 20; 1 Chron. 14, 11). David sprach dort: פָּרַץ ה' אֶת־אֹיְבַי לְפָנַי כְּפֶרֶץ מָיִם d. i. Jehova hat meine Feinde vor mir durchbrochen, wie Wasser durchbricht. Vitringa hat schon erkannt, daß Jesaja an diese Stelle erinnert wurde durch das, was er von den מַיִם שֹׁטְפִים V. 17 und V. 2 gesagt hatte. Die andere Thatsache halte ich mit den meisten älterern Erklärern für die Niederlage, welche Josua den Kanaanitern bei Gibeon (Jos. 10, 10) beibrachte. Es wird dort V. 11 ausdrücklich gesagt, daß der Herr die Feinde durch einen gewaltigen Hagel niederschmetterte. Und dieser Umstand entspricht genau dem, was Jesaja V. 2 und V. 17 von dem Hagel gesagt hatte, der Israel treffen soll. Jener Sieg Davids über die Philister bei Gibeon 2 Sam. 5, 22 ff.; 1 Chron. 14, 14 ff. bietet eine solche Analogie nicht dar. Ueber das Fehlen der Präposition des Ortes vor הַר und עֵמֶק vgl. Kap. 1, 25; 5, 18. 29; 10, 14; Gesenius §. 118, 3, Anm. — ירגז vgl. zu Kap. 14, 9. זר מעשהו (vgl. Kap. 5, 12) und נכריה עבדתו (Kap. 2, 6) sind Zwischensätze und nicht Apposition zu dem voranstehenden מעשהו und עבדתו, denn die Voranstellung des Adjektivs wäre dann ganz abnorm. Fremdartig, unbegreiflich wird das Werk des Herrn genannt, weil er etwas thut, was man ihm nicht zugetraut hätte. Denn wer hätte gedacht, daß Jehova Israel behandeln werde wie die Heiden, daß er also sein eigen Werk wieder vernichten werde? — Nach allen diesen Darlegungen ergibt es sich, in welch wahnsinniger Verblendung das Volk sich befindet, wenn es der warnenden Rede des Propheten spottet und auf seine elenden, selbstgewählten Stützen (V. 15) sich verläßt. Es ist also eine recht wohlgemeinte und wohl zu beherzigende Mahnung, wenn der Prophet schließlich noch hinzufügt „und nun spottet nicht". Hitp. התלוצץ = spöttisch sich geriren, findet sich nur hier. Hören sie nicht auf zu spotten, so werden die Bande, in welchen sie sich jetzt schon seit Achas' thörichter Hingabe an Assur (2 Kön. 16, 7 ff.) befinden, unzerreißbar werden. Denn daß sie diese Bande überhaupt tragen und so die Natur derselben kennen lernen müssen, das ist ohnedies schon festbeschlossener und dem Propheten bereits geoffenbarter Rathschluß Gottes. Ueber כלה ונחרצה vgl. zu Kap. 10, 23.

3. Die Züchtigung mit Maßen. Kap. 28, 23—29.

23 24 Höret zu und vernehmet meine Stimme, merket auf und vernehmet mein Wort! *Der
Pflüger, um zu säen, pflügt er denn oder durchfurcht und egget er sein Ackerland immerfort?
25 *Nicht wahr, wenn er die Oberfläche geebnet, so streut er Schwarzkümmel und säet Kümmel,
und legt Weizen in der Reihe und Gerste auf das bestimmte Stück und Wicke als Einfassung?
26 *Und er schlägt es nach Gebühr, sein Gott lehrt es ihn. *Denn nicht mit dem Dreschschlitten
27 wird Schwarzkümmel gedroschen, noch dreht sich das Rad des Wagens über dem Kümmel,
sondern mit dem Stecken wird Schwarzkümmel geschlagen und Kümmel mit dem Stabe.
28 *Wird denn Brodkorn zermalmt? Nein, denn nicht immerfort zerdrischt er es oder jagt er die
29 Räder seines Wagens und seine Rosse darüber hin. Er zermalmt es nicht. *Auch das ist
von Jehova Zebaot ausgegangen: er ist wunderbar im Rathe und mächtig zu helfen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie der Prophet das kurze Wort über Ephraim (V. 1—4) nicht ohne einen tröstlichen Schluß lassen konnte (V. 5 u. 6), so kann er auch das wider Jerusalem (V. 14) gerichtete Wort nicht hinausgehen lassen, ohne den strafenden Worten einen heilverkündenden Abschluß zu geben. Er thut dies, indem er sich eines vom Ackerbau hergenommenen Gleichnisses bedient. Er deutet sein Gleichniß nicht selbst mit deutlichen Worten. Deshalb fordert er, ehe er dasselbe ausspricht, zu aufmerksamem Nachdenken auf (V. 23). Dann legt er das Gleichniß dar. Es hat gleichsam eine doppelte Spitze. Zuerst macht der Prophet darauf aufmerksam, daß der Landmann nicht immer pflügt, nicht immer mit scharfem Pflugmesser oder spitziger Egge die Erde gleichsam zerfleischt (V. 24). Nein, er säet auch in den Schooß derselben mannichfache gute Saat (V. 25). Aber auch die aus der Saat entstandene Frucht, welche doch nur durch Anwendung einer gewissen Gewalt den sie umschließenden Hüllen entnommen werden kann, behandelt er nicht mit für alle Fruchtarten gleicher und nicht mit zu großer Gewalt, sondern mit wohlberechneter Schonung, wie die göttlich geordnete Natur der Dinge es ihn lehrt (V. 26). Denn die zarteren Fruchtgattungen, wie der Kümmel, werden gar nicht mit Hülfe des Dreschschlittens oder der Dreschwalze, sondern nur mittelst eines Stabes ihres Inhalts entledigt (V. 27). Aber auch die Brod gebenden Kornfrüchte, die stärkere Hülsen haben, werden nicht so ausgedroschen, daß die Körner dabei zermalmt werden (V. 28). Auch das hat der Herr also geordnet, damit man daraus seine wunderbare Weisheit im Rathe und seine große Macht zu helfen erkenne (V. 29). Die Operationen des Pflügens und Dreschens, welche die nothwendigen Vorbedingungen für Saat und Ernte sind, sollen also Israel die Gewißheit versinnbilden, daß die zeitlichen Strafgerichte, die es erdulden muß, nur die Zuchtmittel in der Hand Gottes sind, aus denen Israel als gereinigte und geläuterte herrliche Frucht hervorgehen soll.

2. Höret zu — Einfassung? V. 23—25. Die Aufforderung, wohl aufzumerken (vgl. was die Worte betrifft Kap. 1, 2 und Kap. 32, 9), ist veranlaßt durch die Beschaffenheit der folgenden Rede. Da dieselbe eine sinnige Gleichnißrede ist, so ist es nothwendig, daß der Hörer mit Aufmerksamkeit und sinnendem Nachdenken sie erwäge, damit ihre Bedeutung sich ihm erschließe. כל הירם V. 24 bezeichnet hier offenbar nicht die Tagesdauer sondern die Zeitdauer. Meist in diesem Sinne kommt der Ausdruck bei Jesaja vor und zwar außer hier nur noch Kap. 51, 13; 52, 5; 62, 6; 65, 2. 5. Der Zusatz לזרע könnte überflüssig scheinen. Aber der Prophet will andeuten, daß es sich hier um Ackerbestellung handelt, also nicht um bloßes Ausreuten der Vegetation zu irgend welchem anderen Behufe, etwa des Hausbaues. Schon durch dieses לזרע wird im voraus angedeutet, daß der Herr auch seinem Volke gegenüber kein blos einseitiges Zerstören, keine bloße Negation ohne positiven Heilszweck kennt. Auch die zweite Vershälfte ist noch von הכל הירם abhängig (m. Gr. §. 107, 2; Jer. 49, 7). פִּתַּח wird vom Offenlegen, Umlegen, Pflügen des Erdreichs nur hier gebraucht. Doch ist analog der Gebrauch vom Eingraben in Holz oder Stein: 2 Mos. 28, 9. 36; 1 Kön. 7, 36 u. ö. שִׂדֵּד occare, eggen außer hier nur noch Hiob 39, 10; Hos. 10, 11. — Das Suffix in אדמתו drückt auf feine Weise die Affektion aus, welche der Landmann für sein Ackerland hat. Ist's ihm lieb, so wird er ihm nicht schaden wollen. שִׁוָּה kommt in dem Sinne von aequavit, complanavit nur hier vor (Pi. außerdem bei Jes. 38, 13). Der Prophet hat offenbar ein größeres, zusammenhängendes Grundstück vor Augen, das planmäßig mit verschiedenen Fruchtarten bestellt wird. קֶצַח, Schwarzkümmel (nigella arvensis, Acker-Schwarzkümmel oder wahrscheinlicher nigella damascena, Garten-Schwarzkümmel, Jungfer im Grünen, die am Mittelmeer auch wild wächst), kommt nur an u. St. vor. Auch כַּמֹּן, der Kümmel und zwar der gemeine Kümmel, carum carvi, der zu einer ganz anderen Ordnung als der Schwarzkümmel gehört (nämlich zu den umbelliflorae, während jener zu den ranunculaceae), die überaus nützliche Futterpflanze, wird außer hier im A. T. nicht mehr genannt. — שָׂם ist jedenfalls der entsprechende Ausdruck für das Setzen oder

Pflanzen des Weizens, in Bezug worauf Gesenius bemerkt: „Fleißige Landwirthe des Morgenlandes pflanzen mehrere Getreidearten, die bei uns nur gesäet werden (Niebuhr's Arabien, S. 157), nach Art der Gartenpflanzen, die dann um so trefflicher gedeihen (vgl. Plinius hist. nat. XVIII, 21).“ שׂוֹרָה, *ἅπ. λεγ.*, ist jedenfalls identisch mit dem talmudischen und arabischen שׂוּרָה Reihe, Linie, Ordnung. Wo jenes Pflanzen des Weizens angewendet wird, da geschieht es in Reihen (שׂוֹרָה acc. loci). נִסְמָן ist gleichfalls *ἅπ. λεγ.* Es scheint ein Part. Niph. zu sein, welches bedeutet „mit סִימָנִים bezeichnet, abgesteckt“. Auch dieses נסמן ist als acc. loci „auf dem abgesteckten Stücke“ zu betrachten. כֻּסֶּמֶת ist nach einem Exkurs des Konsul Wetzstein in Delitzsch's Kommentar S. 705 eine Varietät der Futterwicke (vicia sativa), die Kursenne. Nach unserer Stelle würde diese Pflanze, welche das Vieh viel weniger gern frißt als die Gerste, als Einfassung um die Getreidefelder her gebaut, um den edleren Getreidearten zum Schutze zu dienen, wie man nach Wetzstein a. a. O. S. 706 heutzutage den Ricinus zu diesem Zwecke anbaut. גְּבוּלָה (Sing. nur hier, Plur. Kap. 10, 13) confinium, die Grenze, Einfassung. Das Suffix in גבולתו ist auf den nicht genannten, aber als Voraussetzung dem Vorhergehenden zu Grunde liegenden Begriff „Stück Land“ (etwa שָׂדֶה) zu beziehen.

3. **Und er schlägt es — zu helfen.** V. 26—29. ויסרו wird von den meisten Auslegern auf den Menschen als Objekt bezogen, so daß Gott Subjekt und der Sinn des Wortes wesentlich mit dem von יוֹרֶנּוּ identisch wäre. Aber dagegen spricht 1) daß man dann כי יסרו erwartete, denn das וְ causale ist hier mindestens undeutlich; 2) daß der ganze Satz nicht hieher, sondern entweder an den Anfang oder an den Schluß des Ganzen gehörte, weil die göttliche Unterweisung sich doch ebensowohl auf das Pflügen als auf die Behandlung der geernteten Frucht bezieht; 3) daß entweder יסרו oder יורנו als überflüssig erscheint; 4) daß man statt כִּי לֹא init. V. 27 וְלֹא erwartet, weil ja V. 27 f. nur eine mit V. 24 u. 25 parallel stehende Folge aus dem gemeinsamen Grundsatze V. 26 enthalten würde, so daß es also statt ויסרו וגו' כי לא vielmehr heißen müßte כִּי יסרו וגו' וְלֹא. — Schon Drechsler hat dies erkannt und demgemäß übersetzt „und bereitet es zu nach dem Rechte, das sein Gott ihn lehrt.“ Im allgemeinen gibt diese Uebersetzung den Sinn gewiß richtig wieder. Aber sie verwischt das spezifische Moment, das in יסרו liegt. Der Prophet will nämlich offenbar sagen, daß der Landmann nicht nur den Acker selbst, den Grund und Boden, gewissermaßen malträtirt, sondern auch die gewonnene Frucht. Auch diese wird geschlagen, von schweren Lasten zerdrückt, von scharfen Eisen zerrissen, kurzum auch sie muß harte Behandlung, gewissermaßen schwere Züchtigung, erleiden. Es ist das freilich nicht Züchtigung für begangenes Unrecht, sondern nur nothwendige Bereitung zu dem Zustande, in welchem die Frucht allein nutzbar werden kann. Allein der Prophet hat eben auch hier, wie so oft, bereits die Nutzanwendung im Sinne und bedient sich deshalb eines Ausdrucks, der mehr auf letztere als auf die Gleichnißrede an sich paßt. Damit hängt denn auch zusammen, daß wir למשפט in einem Sinne fassen, den es anderwärts öfter hat (vgl. Jer. 30, 11; 46, 28 und בְּמִשְׁפָּט Kap. 10, 24, Stellen, welche sich auf die unsrige stützen und ihr zum Kommentare dienen), nämlich in dem Sinne: nicht nach Maßgabe der zu Gebote stehenden Macht sondern nach Maßgabe des Rechtes. Weil nun der, welcher im Gebrauche der ihm zu Gebote stehenden Macht nicht von seiner Willkür sondern vom Rechte sich leiten läßt, zugleich als milde erscheint, so bekommt dieses למשפט auch den Nebenbegriff der Milde. Und wenn nun dieses milde Verfahren auf göttliche Belehrung zurückgeführt wird, so glaube auch ich, daß der Prophet hier nicht an die heidnischen Fabeln von Isis und Osiris, Bachus und Ceres u. s. w. gedacht hat, sondern er will nur sagen, daß das schonende, die Grenze des Nothwendigen nicht überschreitende Verfahren, welches der Landmann anwendet, um den Fruchthüllen die darin enthaltene Frucht zu entnehmen, zwar nicht auf einer revelatio extraordinaria, wohl aber auf jener allgemeinen vernünftigen Naturordnung beruht, als deren Urheber Gott, das lebendige Prinzip aller Ordnung, anzusehen ist V. 29, a. Und zwar wird auf Gott als den Urheber auch dieses schonenden landwirthschaftlichen Verfahrens deswegen hingewiesen, weil es ja dem Propheten darauf ankommt, jenes Verfahren als Typus der Milde darzustellen, die Gott in der Behandlung seines Volkes an den Tag legt. — Es ist also im Folgenden von der Art und Weise die Rede, wie der Landmann aus der Fruchthülle die Frucht gewinnt. Und hier wird ein zweifaches Verfahren unterschieden. Ein Theil der Früchte wird gar nicht gedroschen d. h. nicht nach morgenländischer Sitte mit Dreschschlitten oder Dreschwalze bearbeitet, sondern nur mit dem Stabe ausgeklopft. Dahin gehört Schwarzkümmel und Kümmel. חָרוּץ, acutus, vollständig מוֹרַג חָרוּץ (Jes. 41, 15), ist das Dreschwerkzeug, welches entweder nur aus Bohlen oder aus Bohlen mit Walzen darunter bestand. Sowohl jene Bohlen als die Walzen waren mit scharfen Eisen oder Steinen versehen, welche die Aehren zerrissen (vgl. Herz. R.-E. III, S. 504). Das Wort findet sich nur noch Hiob 41, 22; Amos 1, 3. — אופן עגלה, Rad des Wagens, bezeichnet die zuletzt genannte Art des Dreschwerkzeuges, sei es, daß die Walzen selbst beweglich und deshalb zugleich Räder, oder unbeweglich waren und von den Rädern gezogen wurden. יוסב bezeichnet nicht das Umwenden oder das im Kreis Gehen des Wagens, sondern die Umdrehung der Räder. Denn so wird סב auch vom Drehen der Thüre auf der Angel gebraucht Sprüche 26, 14; Ezech. 41, 24. יחבט vgl. zu Kap. 27, 12. לחם יודק muß als Frage gefaßt werden (Hitzig,

Knobel, Delitzsch): wird denn Brodkorn zermalmt? Antwort: Nein! Denn nicht unaufhörlich d. i. bis zur völligen Zermalmung der Körner drischt er es resp. jagt er die Räder seines Wagens und seine Rosse darüber hin. Er zermalmt es nicht. Die andere Erklärung: es wird wohl zu Brod zermalmt (nämlich später in der Mühle, aber nicht beim Dreschen), denn nicht unaufhörlich 2c. — wird widerlegt durch die Nothwendigkeit, vor כִּי לֹא die angedeuteten Ergänzungen eintreten zu lassen, während nach unserer Erklärung nur das einfache, in der Frage selbst liegende „Nein" supplirt werden muß. לֶחֶם ist hier wie σῖτος das Brodkorn vgl. Kap. 30, 23; 36, 17; 1 Mos. 47, 17; Ps. 104, 14. Der Prophet unterscheidet also von den Kümmelarten die eigentliche Brodfrucht, deren Körner sich schwerer aus der Hülle lösen. — דקק bei Jesaja nur noch Kap. 41, 15. — אֶדּוּשׁ ist, wenn nicht ein Schreibfehler vorliegt, von einer Nebenform אָדַשׁ, die sonst nicht vorkommt, abzuleiten. Vgl. Olsh. §. 245, k. Gesen. Thes. pag. 3, a. הָמַם concitare, sprengen, jagen (vgl. 2 Mos. 14, 25; Richter 4, 15; Jos. 10, 10 u. ö.), bei Jesaja nur hier. — גם זאת וגו׳, nämlich dieses Verfahren des Landmanns, vgl. V. 26 יוֹרֶנּוּ. Denn daß die Strafen, von denen V. 14—22 die Rede ist, von Jehova ausgehen, brauchte nicht besonders versichert zu werden. Aber daß dies so einfache, so unscheinbare, so alltägliche Verfahren des Landmanns eine Schale sei, worin ein Kern göttlicher Weisheit sich birgt, und also nach der Absicht Gottes ein Mittel, solche Weisheit die Menschen zu lehren, das durfte wohl besonders hervorgehoben und mit Nachdruck versichert werden. הפליא bei Jesaja nur hier und Kap. 29, 14. Wunderbar weisen Rathschluß offenbart der Herr sowohl in den Ordnungen der Natur, als in seiner Lenkung der Geschichte, wofür jene als lehr- und trostreiches Vorbild gilt. Aber das Ziel dieser wunderbaren Weisheit ist großes Heil (תּוּשִׁיָּה bei Jesaja nur hier). Es scheint mir passender, das Wort in der Bedeutung „Heil" zu nehmen (Hiob 6, 13; 30, 22; Sprüche 2, 7; Micha 6, 9), weil der Begriff „Weisheit" mit dem Begriff „Rath" so nahe verwandt ist, daß nahezu eine Tautologie entstände. Es ziemt sich aber gewiß, dem Propheten zuzutrauen, daß er an einer Stelle, wie die unsrige, wo er in bedeutungsvolle Schlußworte die ganze Fülle seiner Gedanken zusammendrängt, mit zwei verschiedenen Worten auch zweierlei spezifisch verschiedene Gedanken verbinden werde.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 28, 1—4. Eine prächtige Stadt auf sanfter Höhe, die ein weites, fruchtbares Thal beherrscht, — wenn der Herr nicht Grund und Krone ist, was ist sie als eine der Eitelkeiten, die der Prediger beseufzt (Pred. 2, 4 ff.)? So ist Samaria gefallen und Jerusalem, Ninive und Babylon. Können Paris und London, Wien und Berlin nicht auch fallen? Was sind dieses Lebens Güter? Eine Hand voller Sand, Kummer der Gemüther! — Ach wie nichtig, ach wie flüchtig ist der Menschen Prangen! Der im Purpur hoch vermessen ist gleichwie ein Gott gesessen, dessen wird im Tod vergessen.

2. Zu V. 1. Hieronymus bezieht גֵּיא שְׁמָנִים auf Getsemane (significat locum, ubi traditus Dominus est, super cujus vallis verticem templum Domini situm est), während doch bekanntlich Getsemane von גַּת שֶׁמֶן, Oelkelter, abgeleitet wird. — Der Sept. folgend, welche die ersten Worte von V. 1 übersetzt „οὐαὶ τῷ στεφάνῳ τῆς ὕβρεως, οἱ μισθωτοὶ (sie verwechselt שִׁכֹּר und שָׂכָר) Ἐφραΐμ" verstehen Eusebius und Hieronymus unter der corona injuriae die Schriftgelehrten und Pharisäer. Und dieselben sollen auch die mercenarii Ephraim sein, weil Judas aus Kariot, einem Flecken angeblich des Gebietes Ephraim (קְרִיּוֹת lag aber im Stamme Juda nach Jos. 15, 25), gebürtig war.

3. Zu V. 5 u. 6. Da ist die rechte, unüberwindliche Macht, wo der Herr selbst mit seiner Macht die Krone des Reiches bildet, und da ist die rechte Ehre, wo die Ehre und Herrlichkeit Gottes als unvergänglicher Ehrenkranz das Reich schmückt, und da wird des Rechtes wohl gepflogen, wo der Herr selbst ein Geist des Rechtes ist dem, der zu Gericht sitzet. Darnach mögen alle irdischen Reiche bemessen, ob sie die rechte Macht, die rechte Ehre und rechte Pflege des Rechtes haben. Alle andere Macht, Ehre und Rechtspflege ist von der Welt und vergehet mit der Welt.

4. Zu V. 7 ff. „Obwohl Völlerei und Trunkenheit bei allen Menschen ein verdammliches Laster ist, so steht es doch am allerübelsten denen an, welche in Kirche und Staat andern vorstehen sollen. Denn dadurch werden nicht allein diese geärgert zum großen, ewigen Schaden derer, die solch Aergerniß anrichten, sondern es wird auch von solchen Trunkenen Gottes Wort verfälscht und das Recht verkehrt. Wein und Most machen toll (Hos. 4, 11), und so man sein zuviel trinkt, macht er Herzeleid (Sir. 31, 36). Darum soll man sich jener Worte Salomo's erinnern: Gib den Königen nicht Wein zu trinken, noch den Fürsten stark Getränke; sie möchten trinken und der Rechte vergessen und verändern irgend die Sachen der elenden Leute (Sprüche 31, 4. 5). Am allerwenigsten aber geziemt sich Trunkenheit den Predigern und Lehrern. Diesen gebietet die Schrift, nicht Weinsäufer, sondern nüchtern und mäßig zu sein (1 Tim. 3, 3)." Renner. — Can. apost. 53: „Si clericus in caupona comedens deprehensus fuerit, segregetur, praeterquam si in diversorio publico in via propter necessitatem diverterit." Can. 1. „Episcopus aut presbyter aut diaconus aleae et ebrietati deserviens aut desinat, aut condemnetur." — Gemäß dem rabbinischen Sprachgebrauch, der מָקוֹם nicht selten metonymisch für „Gott" setzt, wird auch hier בְּלִי מקום mit „ohne Gott" übersetzt (Abot III, 3,

vgl. Schürer, der Begriff des Himmelreiches, in den Jahrbb. f. prot. Theol. 1876, Heft I, S. 171).

5. Zu V. 9 ff. „Das ist die Stimme der Spötter und der Gottlosen, welche zu jeder Zeit Gottes Wort und dessen Diener gehöhnet und ausgeholhippelt haben. Also mußte Hiob, Jeremia und David selbst ihr Gespött und Liedlein sein (Hiob 30, 9; Klagel. 3, 63; Ps. 69, 13). Haben nun solche theuere Männer Gottes die Leute nicht alle können frömmer machen, was wird dann zu diesen letzten Zeiten geschehen, da der Spötter auch kein Mangel sein wird (2 Petri 3, 3)?“ Cramer.

6. Zu V. 13. „Schwere und doch wohl verdiente Strafe der Verachtung göttlichen Wortes ist, daß sie fallen, und nicht allein fallen, sondern auch zerbrechen, nicht allein zerbrechen, sondern auch verstrickt und gefangen werden sollen. Denn wenn sie die Liebe zur Wahrheit nicht haben, so gibt Gott kräftige Irrthümer, daß sie der Lügen glauben müssen, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit (2 Thess. 2, 10).“ Cramer.

7. Zu V. 15. Dies ist das gerade Widerspiel von dem Vertrauen auf Gott. Diese Leute, von denen der Prophet hier spricht, glauben sich deswegen vor dem Tode und der Hölle sicher, weil sie mit denselben einen Freundschaftsbund geschlossen hätten. Und das Zeichen dieses Bundes ist, daß sie auf Lügen und Heuchelei ihre Hoffnung setzen. Denn der Teufel ist der Vater der Lügen (Joh. 8, 44). Wer mit ihm im Bunde steht, der muß lügen und lernt lügen bis zur höchsten Virtuosität. Aber die Thoren, welche auf den Meister und die Meisterschaft im Lügen ihre Hoffnung gegründet haben, müssen zu ihrer gerechten Strafe sich selbst zuletzt als die Belogenen erkennen. Denn der Teufel hetzt den Menschen in den Sumpf der Bosheit hinein, und wenn er nun so tief darinnen steckt, daß er nicht mehr heraus kann, dann läßt er den Betrogenen im Stich und tritt selbst als Kläger wider ihn auf. Darum heißt er nicht blos Versucher (πειράζων), sondern auch Verkläger (διάβολος, κατήγωρ Offenb. 12, 10).

8. Zu V. 16. „Christus ist das Haupt und Grundstein der christlichen Kirchen, und weder außerhalb, noch neben ihm kann ein anderer Grund gelegt werden (1 Kor. 3, 11; Apostelg. 4, 11). Es ist aber kein ander Mittel, dadurch man den Herrn Christum ergreifen kann, als der Glaube, dessen Wirkung und Eigenschaft ist, in gewisser Zuversicht stehen deß, das man hofft, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet (Hebr. 11, 1).“ Cramer. „Es hilft durchaus nichts wider den Tod und Hölle, niemand kann einen Vertrag mit ihnen machen. Das allein hilft, daß man diesen Eckstein habe, den Gott selbst gesetzet und festgelegt hat, nämlich seinen Sohn Jesum Christum. Wer auf denselben sich verläßt, dem wird geholfen. Denn die Pforten der Hölle sollen diesen Fels nicht überwältigen. Darum liegt es allein an dem, daß man glaube. .... Will also anzeigen, daß der Gottlosen Thun, so ohne Glauben sind, anders nichts ist denn Eilen und Fliehen. Glauben wollen sie nicht, wenn die Anfechtung kommt, so können sie nicht bestehen, laufen da und dort hin, zappeln, fuchteln und finden doch keinen Trost. Aber die Gläubigen geben sich zur Ruhe und harren, denn ihr Vertrauen und Hoffnung ist dieses, daß sie wissen, daß sie gegründet sind auf den Stein, welchen Gott selbst erwählet, und zum Grund seiner Kirche gesetzt hat.“ Veit Dietrich.

9. Zu V. 17 ff. „Wer auf seine Weisheit, auf seine Stärke, auf seinen Reichthum, auf seine Gerechtigkeit, auf Menschenhülf, auf Fürbitte der Heiligen, auf Ablaßbriefe u. dgl. trauet, der machet ihm selbst eine falsche Zuflucht und der kann durchaus nicht bestehen, sondern bauet sein Haus auf einen Triebsand. Was ist's denn auch Wunder, wenn ein Platzregen kommt, daß das ganze Gebäu zerfallen und stürzen muß (Matth. 7, 27)?“ Cramer.

10. Zu V. 19. „Die Anfechtung lehret aufs Wort merken. Wenn Gott die Ungläubigen ohne Strafe ließe hingehen, würden sie nimmermehr des Wortes sich annehmen. Wenn aber das Unglück sie auf die Haut drücket, da schlagen doch etliche in sich, erkennen ihre Sünd und lassen's ihnen leid sein. Solches sollst du wohl merken und dich darnach schicken, auf daß, wenn Gott mit seiner Ruthe kommt, du bald zur Besserung greifest. Denn eben solcher Ursach halb läßt Gott die Ruthe gehen.“ Veit Dietrich. „Unversuchte Leute sind unerfahren und eitel unnütze Spekulisten.“ „Meditatio, oratio, tentatio faciunt Theologum.“ Luther. „So lange man in guten Tagen mitten in den Freuden des Lebens steht, da ist zu viel Geräusch um einen und man kann die Stimme Gottes nicht vernehmen. Jede Trübsal ist eine Wüste, darin es einsam und stiller um den Menschen wird, so daß er Gottes Wort besser versteht. Jede Trübsal ist eine Nacht der Seele; am geräuschvollen Tage hat man soviel auf Menschenstimmen gehorcht. Da wird es stille, und wenn die Menschenstimmen verstummen, hebt Gottes Stimme zu reden an.“ Tholuck.

11. Zu V. 19. „Zur Zeit des Glücks und Wohlstandes geht es den Leuten, als wenn sie satt seien. Da schmeckt ihnen keine Speise mehr. Aber wenn sie hungrig sind, da schmeckt ihnen alles wohl. Denn eine volle Seele zertritt wohl Honigseim, aber einer hungrigen Seele ist alles Bittere süße (Sprüche 27, 7). Darum führt uns Gott zuweilen in die Kreuzschule, daß wir desto fleißiger sein mögen, auf Gottes Wort Acht zu geben und das besser in Acht zu nehmen.“ Cramer.

12. Zu V. 20. „Vexatio seu crux perinde est atque brevis lectus, in quo contrahendum est corpus, nisi algere velimus. Hoc est: solus verbi auditus retinendus ac sequendus est. Tribulatio autem continet nos ceu in brevi lecto, nec sinit nos evagari in nostra studia.“ Luther.

13. Zu V. 21. „St. Paulus deutet 1 Kor. 1, 21 diesen Prophetenspruch dahin, dieweil die Welt

durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen, die daran glauben. Das ist: die Predigt vom Kreuz ist aller Welt ein Aergerniß und Narrheit und gar ein andere Sprache, die sie viel weniger verstehen denn des Gesetzes oder der Vernunft Weisheit, durch welche sie sich auch nicht besserten (Matth. 11, 17 wir haben euch gepfiffen, wir haben euch geklaget). Gott redet süß oder sauer, so hilft's doch nichts. Daher spricht er kurz zuvor V. 11 (nämlich Jes. 28, 11), er wolle diesem Volk mit anderen Zungen reden, welchen Spruch auch Paulus anzeucht 1 Kor. 14, 21." Starke.

14. Zu V. 22. „Nolite evangelium et verbum habere pro fabula, alioquin fiet, ut magis constringamini et implicemini efficacioribus erroribus ut fiatis reprobi ad omne bonum opus." Luther.

15. Zu V. 23 ff. „Gott ist der Ackermann selbst. Der Acker ist die Kirche auf Erden. Soll derselbe Frucht bringen, so muß er erstlich gepflüget und bereitet werden. Der Pflug ist das liebe Kreuz, wenn die Pflüger ihre Furchen über unsern Rücken lang ziehen (Ps. 129, 3). Der Samen ist das unvergängliche Wort Gottes (1 Petri 1, 23). Der Regen ist der heilige Geist, der das Gedeihen dazu gibt (Jes. 44, 3; 1 Kor. 3, 6). Ferner wenn die Frucht eingeführet ist, wo man Brod daraus backen will, so muß man's dreschen. Das geschieht nun auch nicht zum Verderb, sondern mit solcher Moderation, nach dem als das Korn ist und es ertragen kann. Nutzet, daß wir uns in solchen Ackerbau Gottes fein schicken lernen und was Gott an uns verübet, mit Geduld ertragen. Denn Gott weiß nach seiner hohen Weisheit alles wohl dahin zu richten, daß wir sein Getreide und gutes reines Brod auf seinen Schautisch sein und werden mögen." Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 28, 1—6. „Im Lichte dieses Wortes Gottes seien uns die herrlichen Thaten Gottes (Fall von Paris u. s. w.) eine gewaltige Predigt 1) von Gottes Gericht, 2) von Gottes Gnaden." Max Frommel, Zeitpredigten, Heidelberg 1873, S. 80 ff.

2. Zu V. 11 u. 12. Ein ernster Warnungsruf an unser Volk. Derselbe gibt uns zu bedenken 1) was der Herr bis jetzt wohlmeinend uns dargeboten hat (es wird jetzt gepredigt: so hat man Ruhe ꝛc. Matth. 11, 28 f.); 2) wie wir das Dargebotene angenommen haben (und wollen doch solcher Predigt nicht); 3) was der Herr zur Strafe uns dereinst darbieten wird (wohlan er wird einmal mit spöttischen Lippen und mit einer anderen Zunge reden zu diesem Volk).

3. Zu V. 14—20. Text zu einer politischen Predigt, wie sie vor einem christlichen Hofe oder überhaupt vor einer Versammlung von solchen, die auf die Lenkung der öffentlichen Dinge Einfluß haben, sollte gehalten werden können. Gottes Wort an die Lenker des Staates. 1) Der falsche Grund a. seinem Wesen nach (V. 15), b. seinen Folgen nach (V. 17 b—20). 2) Der rechte Grund a. worin er besteht (V. 16); b. die Bedingungen seiner Wirksamkeit (aufs Wort merken, glauben (V. 19 b, V. 26 b); c. seine Wirkungen (V. 17).

4. Zu V. 16 u. 17. Der Grund- und Eckstein der christlichen Kirche. 1) Wer er ist (Matth. 21, 42; Apostelg. 4, 11; Röm. 9, 33; 1 Petri 2, 6 f.); 2) wie man seines Segens theilhaftig wird (wer glaubet, der fliehet nicht); 3) welches Heil er uns bringt (V. 17). — V. 16 ist auch oft zu Reden bei der Legung des Grundsteines zu Kirchenbauten als Text benutzt worden. Vgl. die Rede von Diakonus Gebler in Wittenberg in Mancherlei Gaben und Ein Geist, Jahrg. III, S. 644. — Winter Tobias, Predigt bei Einlegung des ersten Grundsteins einer evang. Kirche in Prag, Leipzig, 1611, 4. — Weickhmann Joach., Predigt bei Einweihung der Kirche in Zerbst, 1697, S. 118 ff. — Roth Abr., bei Legung des Grundsteines des Gotteshauses zu Christianstadt, Leipzig, 1670, 4. — Ohlius, Jak. Heinr., Grundstein zum ganz erneuerten Tempelbau auf Tragheim, Königsb., 1708, S. 8 f.

5. Zu V. 19. Die Anfechtung lehret aufs Wort merken. Die Anfechtung die beste Lehrmeisterin des thörichten Menschenherzens, denn sie lehrt uns erkennen 1) die Eitelkeit der irdischen Dinge, 2) die alleinige Trost- und Heilskraft der im Worte Gottes uns dargebotenen Gnadengüter.

6. Zu V. 22. Warnung an die Spötter. Gott wird in der ganzen Welt den Triumph seiner Sache durchsetzen. Wehe dann den Spöttern. Ihre Bande werden dann nur um so härter werden. Sie schaden sich also selbst durch ihr Spotten.

7. Zu V. 23 ff. Trostpredigt. Gott straft nicht immer. Strafen ist ihm nur Mittel zum Zweck, wie dem Landmann das Pflügen und Dreschen. Hat das Strafen seinen Zweck erreicht, so hört es auf. Demnach laßt uns aufs Wort merken, so wird die Anfechtung aufhören.

II. Das zweite Wehe.

Kap. 29.

1. Der vierfache Ariel. Kap. 29, 1—12.

1 Wehe Ariel, Ariel! Stadt, da David lagerte! Füget Jahr zum Jahre, der Feste Kreislauf
2 vollende sich! *Da schaffe ich Ariel Bedrängniß, und es wird sein Gestöhn' und Stöhnen.
3 Aber sie wird mir sein wie Ariel. *Und ich werde lagern in der Runde um dich her, und dich
4 bedrängen mit Wachtposten und Bollwerke wider dich errichten. *Und du sollst tief unten von
der Erde her reden, und aus dem Staube stehle sich deine Rede empor, und es sei deine Stimme

wie eines Todtengeistes aus der Erde, und aus dem Staube soll dein Sprechen zirpen. *Aber 5
wie Staub so dünn soll der Haufe deiner Feinde sein, wie Spreu, die dahin fährt, der Haufe
der Gewaltthätigen, und es soll schnell gehen, plötzlich! *Von Jehova Zebaot soll sie errettet 6
werden durch Donner und Taumel und lauten Schall, durch Wirbel und Sturmwind und die
Flamme fressenden Feuers! *Und wie der Traum eines Nachtgesichtes soll sein der Haufe all 7
der Völker, die da zu Felde liegen wider Ariel, und die da kriegen wider sie, und ihr Sturmzeug
und die sie bedrängen. *Und es wird sein, wie wenn der Hungrige träumt, und siehe er ißt, 8
und er wacht auf, und leer ist seine Seele! Und wie wenn der Durstige träumt, und siehe, er
trinkt, und er wacht auf, und siehe er ist durstig und seine Seele lechzet! So wird sein der
Haufen all der Völker, die zu Felde liegen wider den Berg Zion. *Stutzet und glotzet, ver- 9
blendet euch und erblindet! Sie sind trunken aber nicht vom Wein, sie taumeln aber nicht vom
Rauschtrank. *Denn Jehova hat über euch ausgegossen einen Geist des tiefen Schlafes, und 10
er hat verbunden eure Augen, die Propheten, eure Häupter aber, die Seher, hat er verhüllt.
*Und es ward euch das ganze Gesicht wie Worte des versiegelten Buches, das man dem reicht, 11
der die Schrift versteht, indem man zu ihm spricht: Lies doch dies! und er spricht: Ich kann
nicht, denn es ist versiegelt. *Oder es wird das Buch einem gegeben, der nicht Schrift ver- 12
stehet, mit den Worten: Lies doch dies! und er spricht: Ich verstehe nicht Schrift.

Exegetische Erläuterungen.

1. In V. 1 u. 2 stellt der Prophet das Thema seiner Rede auf. Denn er verkündigt dem Ariel d. i. der Stadt Gottes, Jerusalem, daß er ihr nach Jahr und Tag trotzdem, daß sie Ariel d. i. Löwe Gottes, sei, doch große Bedrängniß schaffen, daß sie aber in derselben sich als Ariel d. i. als Gottesherd bewähren werde. Dieser Gedanke wird nun im Folgenden weiter ausgeführt. Der Herr läßt nämlich Jerusalem sagen, daß er sie belagern und hart bedrängen werde (V. 3), so daß sie, tief in den Staub gebeugt, ihre Stimme nur noch matt wie ein Todtengeist ertönen lassen werde (V. 4). Aber dem wird sofort die tröstliche Verheißung angereiht, daß die Feinde Jerusalems plötzlich wie dünner Staub oder wie davonfliegende Spreu werden sollen (V. 5). Denn Jehova werde wider sie wie mit Donner und Sturmwind und fressendem Feuer einschreiten (V. 6). Es werde also die ganze Macht der wider Ariel d. h. hier den Berg Gottes streitenden Feinde vergehen wie ein nächtliches Traumgesicht (V. 7); ja es werde den Feinden ergehen wie einem, der im Traume glaubt gegessen und getrunken zu haben, und beim Erwachen erst merkt, daß er nur geträumt hat (V. 8). — In den Versen 9—12 schildert der Prophet selbst die Wirkung seiner Worte auf das unempfängliche Volk. Sie bauen auf andere Hülfe. Deshalb vernehmen sie das Wort des Propheten mit stockiger Verblüfftheit (V. 9). Denn sie sind wie blind (V. 10), und es geht ihnen mit der Weißagung wie einem, der eine versiegelte Schrift lesen soll, oder wie einem, dem eine unversiegelte Schrift zum Lesen gereicht wird, aber er kann nicht lesen (V. 11 u. 12).

2. **Wehe Ariel — wie Ariel.** V. 1 u. 2. Der Abschnitt beginnt mit הוֹי wie Kap. 28, 1; 29, 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1. — Der Name אריאל kommt vor 2 Sam. 23, 20 (1 Chron. 11, 22) als Name moabitischer Helden; Esra 8, 16 als Leviten-Name; Ezech. 43, 15. 16 heißt der Altar הַרְאֵל und אֲרִיאֵל (K'ri, K'tib אֲרִאֵיל, s. nachher); Jes. 33, 7 findet sich אֶרְאֵל in dem Sinne von „Held, Recke". Die Erklärer nehmen nun das Wort, so oft es an u. St. vorkommt, nämlich V. 1 (bis), V. 2 (bis) u. V. 7 entweder in der Bedeutung „Löwe Gottes", oder in der Bedeutung „Herd Gottes". Nur Hitzig, den man darob tadelt, nimmt ein Wortspiel an und faßt das Wort V. 1 als ara Dei, V. 2 als Löwe Gottes. Ich glaube, daß Hitzig noch zu wenig gethan hat. Denn es scheint mir, daß der Prophet je nach dem Zusammenhang das Wort in anderem, also in vierfach verschiedenem Sinne gebraucht. Zunächst erscheint Ariel hier als ein räthselhafter, bedeutungsvoller Name, den der Prophet in ungewöhnlicher, zur Forschung reizender Weise der Stadt Jerusalem beilegt. Denn daß Jerusalem damit gemeint sei, ergibt sich aus dem Zusammenhang, insbesondere aus קרית חנה דוד V. 1 und aus הר־ציון V. 8 mit Evidenz. Aber man sieht aus dem jedesmaligen Zusammenhang, daß der Prophet jedesmal eine andere Anspielung mit dem Worte beabsichtigt. Indem er V. 1 קרית חנה דוד hinzusetzt, gibt er zu verstehen, daß er mit אריאל auf עָר אֵל, Stadt Gottes, anspielt. Das Wort עָר kommt nur noch vor von der moabitischen Hauptstadt Ar-Moab: 4 Mos. 21, 15. 28; 5 Mos. 2, 9; Jes. 15, 1. עָר אֵל mag also wohl einen Gegensatz zu עָר מוֹאָב involviren, wobei Moab wie Kap. 25, 10 f. im weiteren Sinne als Repräsentant aller Gottfeindschaft zu denken wäre. Schon der alexandrinische Uebersetzer hat אריאל auf Moab bezogen, so jedoch, daß er dies Wort selbst für eine Bezeichnung der moabitischen Stadt nahm, denn er übersetzt „οὐαὶ πόλις Ἀριήλ, ἣν Δαυὶδ ἐπολέμησεν", wobei er jedenfalls den nach 2 Sam. 8, 2 von David über die Moabiter errungenen Sieg im Auge hatte. Was ihn aber veranlaßte, bei אריאל an Moab zu denken, war entweder die Erinnerung an die 2 Sam. 23, 20 erwähnten moabitischen

Helden, oder der Anklang an den Stadtnamen Ar (griechisch Ἄρ 4 Mos. 21, 15; 5 Mos. 2, 9), der in Ar-iel liegt. Daß dieser Anklang möglich war, ja von dem Propheten selbst beabsichtigt sein konnte, geht aus den vielfachen Permutationen hervor, welche zwischen א und ע im Hebräischen und in den verwandten Dialekten vorkommen (vgl. V. 5 פתע und פתאם, אגם und עגם, אזל und עזל, תאב und תעב, גאל und געל u. a. vgl. Ew. §. 58, a, Anm. 1 und c; Ges. Thes. pag. 2). Das ־ִי in אריאל kann unsere Erklärung nicht stören. Denn abgesehen davon, daß es nach derselben auf einen bloßen Anklang ankommt, würde selbst grammatisch das i die Erklärung „Stadt Gottes“ nicht hindern, da dasselbe als alterthümlicher Bindevokal namentlich in Eigennamen nicht selten vorkommt (vgl. Gabriel, Abdiel u. a. Ew. §. 211, b). Demgemäß also betrachte ich die Worte קרית חנה דוד als eine Erläuterung des Wortes Ariel, resp. als einen Wink, der andeutet, in welchem Sinne der Prophet das Wort hier verstanden wissen will. Denn Jerusalem, eine heilige Stadt seit uralter Zeit (1 Mos. 14, 18 ff.), ist ja allerdings die Stadt Gottes (Kap. 60, 14; Ps. 46, 5; 48, 2. 9; 87, 3; 101, 8) und das Centrum der Theokratie geworden von dem Tage an, wo David, der nun von ganz Israel erwählte König, seinen königlichen Wohnsitz in ihr genommen hat (2 Sam. 5, 6 ff.). Ueber die Konstruktion קרית חנה vgl. m. Gr. §. 65, 2, f. — Mit den Worten ספו שנה וגו׳ bis ואניה begründet der Prophet seinen Weheruf. Es wird sich vor allem fragen, ob die Worte ספו bis ינקפו eine unbestimmte oder eine bestimmte Zeitangabe enthalten. Soll die Zeitangabe eine unbestimmte sein, so würde damit das Hereinbrechen des Unglücks erst in einem unabsehbar fernen Momente in Aussicht gestellt. Denn durch nichts würde angedeutet, wie lange dieses Jahr-zu-Jahr-fügen und dieser Kreislauf der Feste dauern soll. Dadurch würde aber der Eindruck der Weißagung auf die gegenwärtig Lebenden paralysirt werden. Denn dieselben konnten sich danach der Hoffnung hingeben, daß die Katastrophe sie nicht mehr treffen werde. Einen solchen Eindruck hervorzubringen, konnte nicht in der Absicht des Propheten liegen. Wir werden deshalb annehmen müssen, daß der Prophet mit diesen Worten einen wenigstens annähernd bestimmten Zeitraum und einen nicht sehr entfernten, sondern vielmehr verhältnißmäßig nahen Zeitpunkt (wie Kap. 32, 10) andeuten will. Dann wäre also der Sinn: füget zu dem gegenwärtigen Jahr noch ein Jahr hinzu und lasset noch einen Jahrescyklus der Feste sich vollenden. Damit wäre also ausgesagt, daß vom Ende des gegenwärtigen Jahres an noch ein Jahr verlaufen und dann die im Folgenden angekündigte Katastrophe eintreten soll. Der Zusatz חגים ינקפו hat den Zweck anzudeuten, daß noch ein volles Festjahr verlaufen soll. Coincidirte der Moment, wo der Prophet dies sprach, mit dem Anfang des Festjahres, dann war der Zusatz eigentlich überflüssig. Fand aber diese Coincidenz nicht statt, dann hatte der Zusatz den Sinn, daß das volle Jahr nicht von dem Tage an zu zählen sei, wo der Prophet die Worte sprach, sondern von dem Beginne des nächsten Festjahres an. Es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß der Prophet den Ausspruch that zur Zeit des Passafestes, welches den Anfang des theokratischen Jahres bildete (2 Mos. 12, 2). Sondern der Prophet muß die Worte eine geraume Zeit vor dem Passafeste gesprochen haben. סְפוּ ist im Hinblick auf Kap. 30, 1 nicht von יָסַף, sondern von סָפָה (Jer. 7, 21 u. ö.) abzuleiten. — נָקַף (Kal nur hier, Hiph. bei Jesaja noch Kap. 15, 8) ist circuire, circulare. Die Bedeutung ist also die von תְּקוּפָה 2 Mos. 34, 22; 2 Chron. 24, 23. — V. 2 wird nun ausgesagt, was in dem angedeuteten Zeitpunkte geschehen soll. Da will der Herr dem Ariel Enge, Bedrängniß schaffen (V. 7; Kap. 8, 23; 51, 13; über die Konstruktion mit לְ vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2), und es soll entstehen Aechzen und Krächzen (nur noch Klagel. 2, 5 aus u. St.; das Zeitwort אָנָה Jes. 3, 26; 19, 8; vgl. das verwandte תַּאֲנָה vom brünstigen Schnauben der Kameelstute Jer. 2, 24). Hier wird also Ariel dargestellt als ein Gegenstand von allen Seiten her umgebender Bedrängniß, welche zu kläglichem Gestöhne zwingt. Demnach scheint der Name Ariel hier einen Gegensatz zu הציקותי zu involviren: der Starke wird bedrängt und in dieser seiner Bedrängniß ächzt und stöhnt er. Wenn also in diesem Zusammenhang der Begriff der Stärke in אריאל hervortritt, so werden wir das Wort hier in seinem gewöhnlichen Sinne = Löwe Gottes zu nehmen haben. — Aber diese Bedrängniß währet nicht ewig. Mit raschem Schritte durcheilt der Prophet in dieser Inhaltsangabe die ganze Perspektive vom schlimmen Anfang bis zum herrlichen Ende: Jerusalem (denn dies ist das Subjekt von והיתה) soll doch dem Herrn sein wie אריאל. Es ist offenbar, daß das Wort hier als ein Wort von guter Bedeutung genommen werden muß. In einer solchen finden wir es Ezech. 43, 15 f. Denn dort wird der Brandopferaltar so genannt. Derselbe Altar heißt dort zwar auch הַרְאֵל. Aber diese Bezeichnung scheint dort dem Altar als Ganzem gegeben zu sein. Der obere Theil, auf welchem das Feuer brennt, wird nach K'ri אֲרִיאֵל genannt, nach K'tib אֲרִאֵיל. Letztere Form ist wahrscheinlich zu erklären aus jenem eigenthümlichen Verfahren der Masoreten, nach welchem sie, um scriptio plena anzudeuten, die mater lectionis an eine andere Stelle des Wortes setzen. Vgl. Jer. 2, 25; 9, 7; 23, 17; 27, 1; 29, 23; 32, 23. Hiller in arcano K'ri et K'tib. Simonis in der explicatio lectionum masor. Bibl. hebr., Halle, 1752. Wenn nun also אריאל neben הראל ein Altar-Name ist, so wird man annehmen dürfen, daß beide eine auf das Wesen des Altars bezügliche Bedeutung haben. Bei הראל ist dies sofort deutlich: die Gotteshöhe wird den Götzenhöhen (בָּמוֹת) entgegengesetzt. אֲרִי findet sich zwar sonst

nur in der Bedeutung Löwe. Aber die radix אָרָה bedeutet carpere (Ps. 80, 13; Hohel. 5, 1) und kann wie בָּעַר vom Feuer gebraucht werden. Nimmt man hierzu das arabische 'irâ, focus, caminus und daß Jes. 31, 9 von dem Herrn gesagt wird, daß אוּר לוֹ בְּצִיּוֹן, so ergibt sich, daß die Propheten berechtigt waren, in einem Zusammenhang, wo es sich um mannichfaltig sinniges Wortspiel handelt, auch in dem Worte ארי eine Hindeutung auf die Feuerstätte, auf den Altar zu finden. Es ist aber wohl zu bemerken, daß der Prophet an u. St. sagt כַּאֲרִיאֵל, wie Ariel. Er sagt nicht לַאֲרִיאֵל. Jerusalem soll also nicht zum Altar erst werden, sondern es soll sich als heiliger Heerd, was er schon längst ist, bewähren. Es soll wie ein solcher von dem Herrn behandelt, es soll also aus der Bedrängniß wieder errettet werden.

3. **Und ich werde lagern — zirpen.** V. 3 u. 4. Was V. 1 u. 2 in thematischer Kürze gesagt war, wird jetzt ausführlicher dargelegt. Und zwar wird zuerst gezeigt, wie der Herr den starken Löwen bedrängen und zu kläglichen Schmerzenslauten zwingen wird. חָנָה, welches Jesaja nur in unserm Kapitel braucht, bedeutet hier das Lagern zum Behufe der Belagerung. Das Wort steht in diesem Sinne mit עַל häufig in den Geschichtsbüchern: Jos. 10, 5. 31, 34; 2 Sam. 12, 28 u. ö. — כַּדּוּר (nur noch Kap. 22, 18) = wie im Zirkel. דּוּר (verwandt mit דּוֹר periodus) ist als im acc. localis stehend zu denken. — צוּר (bei Jesaja nur noch Kap. 21, 2) steht in dem Sinne des Bedrängens häufig mit עַל: 5 Mos. 20, 12. 19; 2 Kön. 6, 25; 24, 11; Jer. 32, 2 u. ö. — מֻצָּב (ἅπ. λεγ.) ist gleichbedeutend mit מַצָּבָה, מַצָּב, נְצִיב = statio, excubiae, praesidium, Posten. Die Konstruktion betreffend ist das Wort als im Akkusativ stehend zu denken (acc. instrum. m. Gr. §. 70, i). — מְצוּרָה, das bei Jesaja nur hier vorkommt, ist ein sehr allgemeines Wort, welches am häufigsten gleichbedeutend mit מָצוֹר in dem Ausdruck עָרֵי מְצוּרָה vorkommt (2 Chron. 11, 10. 23; 12, 4; 14, 5; 21, 3). Es bedeutet offenbar zunächst nicht Belagerungswerkzeuge, sondern Belagerungsfortifikationen, zu denen סֹלְלָה (2 Sam. 20, 15; Jer. 6, 6 u. ö.) und דָּיֵק (2 Kön. 25, 1) gehören. Der Plural bezeichnet dann die einzelnen Gliederungen, Haupt- und Nebentheile dieses Belagerungswalles, wie denn auch die Defensiv-Fortifikationen מְצוּרוֹת genannt werden 2 Chron. 11, 11. — Der Ausdruck והקימתי steht dem nicht entgegen. Denn zu den מצורות gehören allerdings auch die Belagerungsmaschinen, die כָּרִים, wie man aus Ezech. 4, 2 deutlich sieht. — V. 4 gibt eine Erläuterung von V. 2, b, α. — Die Konstruktion ושפלת תדברי ist jene bekannte, wonach durch das übergeordnete Verbum ein Adverbialbegriff ausgedrückt wird (m. Gr. §. 95, 3, g, Anm.). Jerusalem wird so tief darniederliegen, daß man seine Stimme nur wie aus dem Staube, ja wie unter der Erde hervortönend vernehmen wird. Es findet hier eine climax descendens statt: die Stimme ertönt von der am Boden Sitzenden, aus dem Staube, unter der Erde hervor. In dem Satze ומעפר וגו' ist die prägnante Konstruktion zu bemerken (vgl. m. Gr. §. 112, 7). שָׁחַח braucht Jesaja ziemlich häufig: Kap. 2, 9. 11. 17; 5, 15; 25, 12; 26, 5. Von der gepreßten Stimme steht das Wort insbesondere Pred. 12, 4. — Ueber אוֹב und צִפְצֵף vgl. zu Kap. 8, 19. Die Stimme wird wie die Stimme eines Todtengeistes (vgl. zur Konstruktion m. Gr. §. 65, 3, Anm.) aus der Erde hervorkommen.

4. **Aber wie Staub — Berg Zion.** V. 5—8. Diese Verse spezialisiren das kurze Verheißungswort V. 2, b, β. Jene Bedrängniß Jerusalems soll nicht lange dauern. Das Flehen der so tief Gebeugten soll erhört, die Feinde sollen noch tiefer gebeugt, sie sollen selbst zu Staub zermalmt werden. אָבָק vgl. Kap. 5, 24. — דַּק noch Kap. 40, 15. הָמוֹן gebraucht der Prophet hier viermal: V. 5 bis, V. 7, V. 8. Ueber זָר vgl. zu Kap. 1, 7. Das Bild von der vom Winde entführten Spreu ist häufig: Kap. 17, 13; 41, 15; Ps. 1, 4; 35, 5; Hiob 21, 18; Zeph. 2, 2. — עריצים vgl. Kap. 13, 11. — Nicht nur eine vollständige soll die Zermalmung der Feinde sein, sondern auch eine plötzliche. Sie wird dadurch um so schrecklicher sein. — פֶּתַע ist Substantiv = Augenblick, פִּתְאֹם dagegen Adverb (vgl. הֲלֹם, יוֹמָם). Ueber die Permutation von ע und א siehe oben zu V. 1. Die beiden Worte stehen beisammen 4 Mos. 6, 9, wo es aber בפתע פתאם heißt, und Jes. 30, 13. — לְ bezeichnet den Maßstab (momentaneo modo, vgl. לָבֶטַח, לְצֶדֶק, לְאַט u. a.). — V. 6 beschreibt das Mittel, durch welches der Herr jene zermalmende Wirkung auf den Feind Jerusalems ausübt. תפקד fassen Gesenius, Hitzig, Knobel, Delitzsch neutral: es soll Heimsuchung geübt werden. Aber es scheint mir, daß dann das Passivum der kausativen Konjugation nämlich Hophal stehen müßte. (Vgl. zu Kap. 38, 10.) Die Beziehung auf Jerusalem ist durch V. 2. 7 und 8 nahe gelegt. Der Prophet sagt also, daß Jerusalem gnädig heimgesucht d. h. errettet werden soll (Kap. 24, 22). ברעם וגו', man beachte die Gleichklänge. רַעַם, das Krachen (auch des Donners Ps. 104, 7; 77, 19), findet sich bei Jesaja nur hier. רעשׁ, conquassatio, σεισμός (daher Erdbeben 1 Kön. 19, 11; Amos 1, 1), braucht Jesaja noch Kap. 9, 4. — סוּפָה von סוּף (סָפָה, אָסַף) auferre, rapere ist mehr der Wirbelwind, turbo, vgl. Kap. 5, 28; 17, 13; 21, 1; 66, 15. — סערה, Sturmwind, Orkan, vgl. Kap. 40, 24; 41, 16. Beide Worte vereinigt finden sich nur noch Amos 1, 14. — להב אשׁ אכלה vgl. Kap. 30, 30. Der Plural להבים Kap. 13, 8; 66, 15. Außerdem לֶהָבָה Kap. 4, 5; 5, 24; 10, 17; 43, 2; 47, 14. — אשׁ אכלה vgl. Kap. 30, 27. 30; 33, 14. — Vitringa glaubt diese Worte buchstäblich nehmen und darin die Andeutung finden zu sollen, daß der Herr die Assyrer in jener Nacht (Kap. 37, 36) durch ein furchtbares Gewitter

vernichtet habe. Dies ist aber eine offenbare Verkennung der prophetischen Redeweise. — In den Versen 7 u. 8 schildert der Prophet zum Schlusse die beschämende Empfindung, die der Feind haben wird. Durch ein einfaches Bild wird dieselbe ausgedrückt. Den Assyrern, sofern sie Jerusalem doch wirklich vor sich gesehen und im Bereiche ihrer Macht gehabt hatten, wird es nach ihrer Niederlage zu Muthe sein, als ob sie Jerusalem nur in einem nächtlichen Traumgesichte vor sich gesehen hätten; und sofern sie gehofft hatten Jerusalem, mit leichter Mühe erobern zu können, wird es ihnen sein, als hätten sie im Traum gegessen, fühlten sich aber beim Erwachen so hungrig als zuvor. Durch beide Bilder drückt der Prophet in höchst nachdrücklicher Weise den Gedanken aus, daß Assurs ganzer Ansturm gegen Jerusalem nur eine Scheinwirklichkeit habe; im Grunde sei er so leer und nichtig wie ein Traumgebilde. Das Subjekt von V. 7 ist המון ר' und וכל־צביה וגו'. Der Ausdruck חלום חזון לילה findet sich nur noch Hiob 33, 15, wo es heißt בַּחֲלוֹם חֶזְיוֹן לַיְלָה (vgl. Hiob 4, 13; 20, 8). Also wie ein Traumgesicht werden die sein, welche wider Ariel kriegen (צבא als Verbum bei Jesaja nur noch Kap. 31, 4). In welchem Sinne wir Ariel hier zu fassen haben, ergibt sich deutlich aus V. 8. Denn dort wird die ganze Phrase המון כל־הגוים הצבאים על־אריאל wiederholt, nur heißt es הר ציון statt אריאל. Daraus sehen wir also, daß der Prophet אריאל hier in dem Sinne von הַרְאֵל genommen wissen will. א und ה wechseln ebenso häufig mit einander wie א und ע, vgl. אֵיךְ und הֵיךְ, הָמוֹן und אָמוֹן, אֲדֹרָם 1 Kön. 12, 18 und הֲדֹרָם 2 Chron. 10, 18; die Verbalformen הִתְפָּעֵל, הִפְעִיל im Aramäischen אִתְקַטֵּל, אַקְטֵל u. a. (s. Ges. Thes. pag. 2). Auch Ezechiel hat Kap. 43, 15 aus unserem אֲרִיאֵל sein הַרְאֵל herausgelesen. — צֹבֶיהָ ist wohl der Abwechslung wegen gebraucht statt צֹבְאֶיהָ, vgl. תאניה ואניה V. 2, לפתע פתאם V. 5. Die Konstruktion des Suffixes ist zu erklären wie z. B. in קָמַי Ps. 18, 40. 49. M. Gr. §. 64, 5, c. — מְצוֹדָה findet sich außer hier noch Ezech. 19, 9, wo von dem mittelst Garn und Grube gefangenen, mittelst Haken in einen Käfig gelegten und nach Babel in מְצֹדוֹת gebrachten König Juda's die Rede ist. Macht hier der ganze Zusammenhang wahrscheinlich, daß מְצֹדוֹת einen Aufenthaltsort für gefangene Thiere, einen Zwinger oder dergl. bezeichne, so ist Pred. 9, 12, wo allein das Wort noch vorkommt, die Bedeutung „Netz“ zweifellos. Wenn es nun also מְצֹדָה heißt und nicht מְצוּדָה, und wenn ich überdies bedenke, daß die grammatische Koordination von מצדתה mit dem Suffix in צביה (alle ihre Bestürmer und ihrer מצירה) sehr abnorm wäre, weil man z. B. nicht sagen kann בָּנֶיהָ וַאֲחוֹתָהּ statt בָּנֶיהָ וּבְנֵי אֲחוֹתָהּ, — so ist mir viel wahrscheinlicher, daß מְצֹדָה hier nicht die Burg Zion, sondern die wider Zion aufgerichteten Belagerungsbollwerke, die מְצֻרֹת V. 3, welche die Stadt wie ein Netz umschließen und deshalb ihr Netz genannt werden, bezeichnen soll. Auch dieses Netz von Bollwerken samt denen, welche mittelst desselben Zion Bedrängniß schaffen (מצִיקִים vgl. zu הציקותי V. 2), soll wie ein Traumgesicht entschwinden. Uebrigens scheint mir auch die Konjektur Böttchers (Aehrenlese, S. 32), daß statt צֹבֶיהָ zu lesen sei צְבָיָהּ, der Beachtung nicht unwerth. Denn es bleibt immer schwierig, dem צֹבֶיהָ, wenn es für צֹבְאֶיהָ stehen soll, eine spezifische Bedeutung zu vindiziren. Ferner bemerkt Böttcher nicht mit Unrecht, daß die צְבִי, die Prachtzier der Stadt (vgl. Kap. 23, 9; 28, 1 ff.; 32, 13 f.), in dem verschwindenden Traumgesichte gewiß einen hervorstechenden Punkt bildete als „das Labsal, das sie begehren und zu bekommen meinen“. Wer geneigt ist, diese Konjektur Böttchers, der auch Knobel sich anschließt, zu adoptiren, der wird dann freilich ומצדתה leicht mit dem Vorhergehenden verbinden. V. 8 vergleicht nun der Prophet den Abzug der Assyrer von Jerusalem mit dem Erwachen eines Hungrigen oder Durstigen, der merkt, daß er vom Essen oder Trinken nur geträumt hat. Die Konstruktion des Verses ist einfach und leicht. Zu den Partizipien אוֹכֵל und שֹׁתֶה sowie zu dem Adjektiv עָיֵף erwartet man ein pronomen separatum (הוּא). Aber dasselbe fehlt bekanntlich sehr häufig (m. Gr. §. 97, 1, Anm.). — Der Begriff נֶפֶשׁ wie Kap. 5, 14; 32, 6. — שׁוֹקֵקָה (Ps. 107, 9) hat die Bedeutung „lechzend, sitiens“ als Ableitung von dem Grundbegriff „hin- und herrennen“ (Kap. 33, 4). Die Schlußworte המון כל־הגוים הצבאים על־הר ציון, welche genau den Schlußworten von V. 7 a entsprechen, nur daß V. 7 an der Stelle von הר ציון das Wort אריאל steht, geben uns den Schlüssel zum Verständniß des räthselhaften Wortes Ariel. Denn sollte es zufällig sein, daß der Prophet V. 8 jene Worte aus V. 7 mit der einzigen Aenderung wiederholt, daß er dem Worte אריאל die Worte הר ציון substituirt? Ist das nicht ein Wink, den uns der Prophet am Schlusse zum Behufe des richtigen Verständnisses gibt? Und der Erste, der diesen Wink verstanden hat, war Ezechiel (Kap. 43, 15).

5. **Stutzet und glotzet — verstehe nicht Schrift.** V. 9—12. Die V. 1—8 enthaltene Weißagung mußte von den Zuhörern des Propheten mit sehr gemischten Empfindungen aufgenommen werden, weil sie ihnen zwar Rettung, aber Rettung in einer ihnen nicht zusagenden Weise in Aussicht stellt. Denn das מעם יהוה תפקד V. 6 gefiel ihnen nicht. Obwohl also der Prophet weiß, daß er ihnen nichts ihren Wünschen Entsprechendes sagt, so müssen sie es doch, sie müssen es zur Strafe hören. Ja stutzet und glotzet nur, ob es euch gefalle oder nicht, ob ihr es begreifet oder nicht: es ist so, wie ich euch gesagt habe. Das Hitp. התמהמה (fragend, weigernd, zögernd sich verhalten 1 Mos. 43, 10; Ps. 119, 60 u. ö.) findet sich bei Jesaja nur hier. תמה staunen, wundern (mit התמהמה wie hier verbunden Hab. 1, 5) bei Jesaja noch Kap. 13, 8. Beide Verba

bezeichnen das Erstaunen über die dargereichte Gabe verbunden mit der Abneigung, sie anzunehmen. Das Hitp. השתעשע steht Ps. 119, 16. 47 unzweifelhaft in der Bedeutung oblectari, delectari. Manche Erklärer wollen das Wort auch hier in dieser Bedeutung nehmen, indem sie die beiden Imperative als Gegensätze betrachten (seid fröhlich und doch blind). Aber nach dem Zusammenhang sieht man nicht ein, worüber sie fröhlich sein sollten. Man wird daher השתעשע besser in der ursprünglichen Bedeutung des Kal nehmen, welche „permulsum, oblitum esse“ ist (vgl. Jes. 6, 10). Daraus entwickeln sich gleichmäßig die Bedeutungen „oblectari“ (Kap. 11, 8; 66, 12) und „blind werden“. Kal kommt nur hier und zwar in der letztgenannten Bedeutung vor. Eine Strafe, die zunächst in ihrem Innern sich vollziehen soll, kündigt der Prophet den Israeliten an. Aber diese Strafe wird auch äußerlich sichtbare Wirkungen hervorbringen. Weil dies nun Straffolgen sind, so spricht der Prophet davon nicht mehr im Imperativ, sondern im Perfekt. Er sieht sie nämlich taumeln und schwanken wie Trunkene, obgleich nicht vom Wein diese Trunkenheit herrührt. יין bei שִׁכרו ist Acc. instrum., vgl. m. Gr. §. 70, i. Wo die Empfänglichkeit fehlt, das göttliche Wort aufzunehmen, da wirkt dasselbe das Gegentheil von dem, was es eigentlich wirken soll: es verstockt, verblendet, betäubt. Es ist, wie wenn der Geist der Erkenntniß bei denen, die diese Erkenntniß des Wahren nicht wollen, zu einem Geist der Verdummung, des Stumpfseins geworden wäre. תרדמה bei Jesaja und in diesem geistigen Sinne nur hier. עָצַם wird Kap. 33, 15 vom Verbinden der Augen, Kap. 31, 1 in der sonst gewöhnlichen Bedeutung des Starkseins gebraucht. Daß diese beiden Bedeutungen auch sonst zusammenhängen, ist bekannt. Man vergleiche חול, חָזַק (Kap. 22, 21), קָשַׁר (1 Mos. 30, 42), ἴσχω, ἰσχύω. Piel עִצֵּם, welches bei Jeremia (Kap. 50, 17) als Denominativum im Sinne von „zerknochen, entknochen“ vorkommt, braucht Jesaja nur hier. — Es ist richtig, daß die Worte את־הנביאים und החזים, wenn sie nicht daständen, von niemand würden vermißt werden. Aber eben deswegen ist es durchaus nicht wahrscheinlich, daß ein Glossator sie eingeschoben habe. Erschweren sie doch das Verständniß, anstatt es zu erleichtern. Man möchte beinahe vermuthen, daß es Propheten ersten und zweiten Ranges gab. Die letzteren wären die Hermeneuten der ersteren gewesen, wie im N. T. das Verständniß der Glossolalie durch die *ἑρμηνεία* vermittelt wurde (1 Kor. 12, 10. 30; 14, 5. 13). Nicht als ob diese Propheten zweiten Ranges oder Hermeneuten als solche eine offizielle Thätigkeit geübt hätten. Denn davon findet sich keine Spur. Aber es waren Leute, die sich, wenn man in den Volkskreisen den Sinn vernommener prophetischer Aussprüche besprach, sich in den Vordergrund drängten, auf Grund prophetischer Begabung, deren sie sich rühmten, Anspruch auf die Fähigkeit der Deutung prophetischer Aussprüche machten und vielleicht es hie und da zu einer gewissen Autorität in dieser Beziehung brachten. So mag denn oft des großen Jesaja prophetisches Wort durch solche Propheten dem Volke verdolmetscht worden sein. Aber diese Unterpropheten, obwohl ihnen vielleicht wirklich eine gewisse physische Gabe der Prophetie nicht abzusprechen war (vgl. Saul 1 Sam. 10, 10 u. ö.), standen doch dem Volke näher als dem Herrn. Deshalb reichte ihre prophetische Gabe oft nicht aus, oft wurde sie von ihnen selbst mißbraucht (vgl. 1 Kor. 14, 32; 1 Kön. 22, 6 ff.). Auf dieses Verhältniß spielt Jesaja hier an. Das Volk selbst war der Weißagung Jesaja's gegenüber wie verdutzt, und auch seine Propheten, sonst seine Augen für dergleichen Dinge, hatten gleichsam verbundene Augen oder verhüllte Häupter. נָבִיא und חֹזֶה, vgl. נביא und רֹאֶה 1 Sam. 9, 9. — Das V. 11 und 12 gebrauchte Bild paßt sehr gut zu der vorhin versuchten Deutung. Lesen war eine Kunst, die nicht jeder verstand. Wer nicht selbst lesen konnte, mußte einen andern bitten, ihm vorzulesen. So war es auch mit der Prophetie Jesaja's. Das Volk mußte sich an seine Propheten wenden, ihm dieselbe zu dolmetschen. Aber da ging es, sagt Jesaja, wie es oft dem geht, der sich an einen andern wendet, um sich eine Schrift lesen zu lassen. Da kann es nämlich sich zutragen, daß der Gebetene zwar überhaupt zu lesen versteht, aber die ihm dargebotene Schrift doch nicht zu lesen vermag, weil sie versiegelt ist. Was soll aber dies heißen? Wenn jemand mir eine versiegelte Schrift reicht, damit ich sie ihm lese, so muß er doch mit seiner Bitte die Erlaubniß zu entsiegeln verbinden. Oder gab es Siegel, welche gar nicht von jedem nach Belieben entfernt werden konnten? Es scheint mir, daß das gewählte Gleichniß hier eine Fiktion ist. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß jemand der Bitte um Lesen einer Schrift nicht entsprechen konnte, weil die Schrift versiegelt war. Der Prophet fingirt nur einen solchen Fall. Aber das, was er dadurch andeuten wollte, hatte seine volle Realität. Die Worte des Propheten waren manchen unter jenen Volks-Propheten versiegelte Worte, d. h. dem Wortsinne nach verständlich, aber dem inneren Sinne nach unverständlich. Anderen oder theilweise vielleicht auch allen waren sie nicht einmal dem Wortsinn nach verständlich. Sie wußten gar nichts damit anzufangen. Sie standen davor wie einer, der gar nicht lesen kann, vor Geschriebenem steht. Es scheint, daß diese Weißagung vom Ariel sich als eine der dunkelsten Weißagungen Jesaja's erwies. Dies gibt dem Propheten Veranlassung, sich über die Aufnahme und das Verständniß seiner Weißagungen in der vorliegenden Weise auszulassen. חזות הכל bezeichnet nicht blos die unmittelbar vorhergehende, sondern die Prophetie Jesaja's im allgemeinen. Denn warum sollte es nur mit jenen unmittelbar vorhergehenden Worten also ergangen sein? חזות vgl. Kap. 21, 2; 28, 18. Es ist wohl mit חָזוֹן Kap 1, 1 gleichbedeutend. Für יוֹדֵעַ הַסֵּפֶר will K'r

lesen סֵפֶר ר׳ nach V. 13. Aber die Aenderung ist unnöthig. Denn es kann auch הַסֵּפֶר in diesem Zusammenhange gesagt werden, wenn man nur den Artikel als den generellen faßt (vgl. m. Gr. §. 71, 4, a). Ueber וַיֹּאמֶר V. 11 u. 12 vgl. zu Kap. 40, 6; m. Gr. §. 84, c.

2. Der geheime Rath der Menschen und der geheime Rath Gottes.

Kap. 29, 13—24.

13 Und der Herr sprach: Darum daß dies Volk sich nahet mit seinem Munde und mit seinen
Lippen mich ehrt, ihr Herz aber trachtet weg von mir und ihre Gottesfurcht ist nichts als
14 eingelerntes Menschengebot, — *darum, siehe, werde ich ferner wunderlich umgehen mit diesem
Volk, wunderbar und wunderseltsam, und es soll zu nichte werden die Weisheit seiner Weisen
15 und der Verstand seiner Verständigen soll sich verkriechen. *Wehe denen, die ihren Rath tief
verbergen vor Jehova, so daß im Finstern ihr Werk geschieht, und sprechen: wer siehet uns und
16 wer erkennet uns? *O eure Verkehrung! Oder ist der Thon gleichgeachtet dem Töpfer, daß
das Werk spräche zu seinem Meister: er hat mich nicht gemacht, — oder das Bildwerk spräche
17 zu seinem Bildner: er versteht es nicht? *Ist es nicht noch ein kleines wenig, so wandelt sich
18 der Libanon in Fruchtgefilde und das Fruchtgefilde wird gerechnet als Hochwald? *Und es
werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte vernehmen, und aus Dunkel und Finsterniß
19 sollen die Augen Blinder hervorschauen. *Und es werden die Gebeugten Freude mehren in
20 Jehova und die Armen unter den Menschen werden jauchzen im Heiligen Israels. *Denn
hinweg ist der Gewaltthätige und abgethan der Spötter, und sollen ausgerottet werden alle,
21 die auf Unheil lauern, *die da Menschen in Schuld bringen durch Worte, und Schlingen legen
22 dem, der die Wahrheit redet im Thor, und stürzen Gerechte durch eitel Trug. *Deshalb spricht
Jehova, der Abraham erlöset hat, also vom Hause Jakobs: Nun soll Jakob nicht mehr zu
23 Schanden werden, noch soll sein Antlitz fortan erbleichen. *Denn wenn er, wenn seine Kinder,
sehen das Werk meiner Hände in seiner Mitte, so werden sie meinen Namen heiligen, und
24 werden heiligen den Heiligen Jakobs, und den Gott Israels werden sie fürchten. *Und werden
die da irrenden Geistes sind Verstand lernen und Murrende werden Lehre annehmen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet dringet darauf, daß man Jehova allein fürchte und ihm allein vertraue. Das war auch zu Hiskia's Zeiten dem Volke nicht recht. Darum war so vielen das vorhergehende Wort (V. 1—8) trotz der herrlichen Verheißung, mit der es endet, ein Anstoß (vgl. V. 9—12). Deshalb wendet sich nun der Prophet gegen die, welche nur mit äußerlichem Ceremoniendienst und nicht von Herzensgrund den Herrn verehren (V. 13), und kündigt an, daß der Herr wunderlich mit ihnen verfahren und daß ihre Weisheit zu Schanden werden wird (V. 14). Er wendet sich ferner gegen die, welche meinen, in tiefstem Geheimniß die Pläne ihrer untheokratischen Politik durchsetzen zu können (V. 15), indem er daran erinnert, daß doch nimmermehr der Töpfer selbst dem Thon gleich werden, oder das aus Thon geformte Werk den Töpfer verleugnen oder der Unkenntniß beschuldigen könne (V. 16). Es werde aber in kurzem ein großer Wechsel stattfinden: Assur, das dem Libanon gleiche, soll tief erniedrigt, Juda, das nur dem Karmel ähnliche, soll hoch erhöhet werden. Da wird man denn die vorher verachteten Prophetenworte verstehen und als wahrhaftige Heilsworte erkennen. Aber hinter jener zeitgeschichtlichen Heilsthat sieht der Prophet auch messianisches Heil. Deshalb hat ihm die Gleichnißrede auch den Sinn, daß die Wildniß unkultivirtes Land, kultivirtes Land aber Wildniß werden soll (V. 17). D. h. mangelhafte Naturzustände sollen durch die Gnade geheilt werden, aber umgekehrt sollen auch normale Naturzustände durch den Entzug der Gnade in Zustände der Verwilderung übergehen: Taube sollen hören, Blinde sehen (V. 18); Arme und Gedrückte sollen stark und fröhlich werden im Herrn (V. 19). Die Gewaltthätigen und Lügner sollen ausgerottet werden (V. 20 u. 21). Denn der Herr, der Abraham erlöst hat, wird Jakob zu Ehren bringen (V. 22). Denn wenn Jakob des Herrn wunderbares Werk zu seinem Heile sehen wird, dann wird er den Herrn heiligen (V. 23) und erkenen, was zu seinem Frieden dient (V. 24).

2. **Und der Herr — verkriechen.** V. 13 u. 14. Mit ויאמר schließt der Prophet an das unmittelbar Vorhergehende an. Denn durch diese Verbalform deutet er an, daß das Folgende durch das stumpfe und widerwillige Verhalten des Volkes (V. 9 u. 10) veranlaßt ist. Jene Widerwilligkeit hatte aber ihren Grund darin, daß das Volk auf sich selbst und seine Weisheit mehr vertraute als auf den Herrn. Deshalb glaubten sie den Herrn, dessen Kultus ihnen nun einmal durch Hiskia oktroyirt war, durch äußerlichen Ceremoniendienst abfertigen zu können, im übrigen gingen sie sowohl in ihrem Leben und Wandel überhaupt, als insbesondere in der Politik

ihre eigenen Wege. Daß nicht נִגַּשׁ (mit dem Chald. u. mehreren Manuskr. u. Editionen in dem Sinne von „sich drängen, mühen, quälen") sondern נִגַּשׁ zu lesen ist, zeigt das gegensätzliche רִחַק. Der Vordersatz reicht von יען כי נגשׁ bis כבדוני, mit ותהי beginnt der Nachsatz, die Worte ולבו רחק ממני sind ein adversativer Zwischensatz (Zustandssatz). Daß בפיו wider die Accente zu נגשׁ zu ziehen ist, ergibt sich daraus, daß ja nicht das Annähern überhaupt, sondern nur das äußerliche, lügenhafte Annähern dem Volke vorgeworfen werden soll. Welch große Freiheit das Hebräische in Bezug auf Person und Numerus hat, sieht man aus כבדוני und ויראתם im Verhältniß zu בפיו, שׂפתיו und לבו (vgl. m. Gr. §. 61, 1 u. 2). רחק ist als kausatives und zugleich intensives Piel (Entfernung machen mit Eifer = wegtrachten, m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2) zu fassen. Ueber die Konstruktion ויראתם אתי vgl. m. Gr. §. 95, 1, b. — Daß der Herr nicht mit bloßem Ceremoniendienste sich begnüge, sondern daß er herzliche Liebe von seinem Volke verlange, hat er schon 5 Mos. 6, 4 ff. gesagt. Aber gerade dieses vornehmste und größte Gebot (Matth. 22, 38) hat Israel nie gelernt. Daher herrscht bis zum Exil der Zug zum Götzendienste vor, und wenn sie zuweilen dem Herrn dienen, so war das nur wie eine Pause im Gesange. Und die Reformationen des Hiskia und Josia waren nicht aus dem Volksbewußtsein hervorgegangen, darum hatten sie auch keine nachhaltige Wirkung. Auf Hiskia folgte Manasse und auf Josia Jojakim und Zedekia. Jesaja knüpft aber hier an ältere Aussprüche an (Ps. 50; Amos 5, 21 ff.; Micha 6, 6 f.), sowie er auch später wieder auf diesen Gegenstand zurückkommt (Kap. 58, 2 ff. vgl. Kap. 1, 11 ff.). Der Ausdruck מצוה מלמדה findet sich nur hier. Wenn man Ausdrücke wie עֶגְלָה מלמדה Hos. 10, 11 oder wie מְלֻמְּדֵי שִׁיר 1 Chron. 25, 7, oder מלמדי מלחמה Hohel. 3, 8 vergleicht, so erkennt man, daß in מלמדה a. u. St. der Begriff der Dressur, der von außen geübten Zucht und Gewöhnung liegt. — Die Strafe für dieses heuchlerische Verhalten des Volkes zu Jehova soll sein, daß der Herr fortfährt, wunderbarlich mit demselben umzugehen. Wunderbar waren ja alle die Wege gewesen, welche der Herr von Anfang an mit dem Volke gegangen war. Ueber יוֹסִף als dritte Person vgl. zu Kap. 28, 16. — אֵת nach הפליא ist nicht die nota acc. sondern die Präposition. Denn in dem Hiph. הפליא liegt der Begriff „machen", und „machen, handeln, verfahren mit einem" wird mit עִם (vgl. Joel 2, 26; Rut 2, 19) oder אֵת (Rut 2, 11) ausgedrückt. Was die Konstruktion betrifft, so ist es die des nachgestellten Inf. abs. in zusammengesetzter Verbindung vgl. m. Gr. §. 93, h. Nur wird in u. St. in zweifacher Weise von der normalen Konstruktion abgewichen 1) sofern anstatt des verbi finiti ein an ein verb. fin. sich anlehnender inf. constr. steht (יוסיף להפליא); 2) sofern anstatt eines zweiten Infinitiv dem inf. abs. ein Nomen desselben Stammes (פלא) beigefügt wird (vgl. Kap. 22, 17. 18; 24, 19). נָבוֹן vgl. Kap. 3, 3; 5, 21. — Hitp. הסתתר bei Jesaja nur noch Kap. 45, 15. Mit diesem Worte scheint sich der Prophet den Uebergang bahnen zu wollen zu V. 15. Von der Weisheit, die sich verkriechen muß, weil sie zu Schanden geworden ist, geht er über zu der Weisheit, die sich verbergen will, während sie es doch nicht kann.

3. **Wehe denen — verstehet es nicht.** V. 15 u. 16. Man sieht hier deutlich, wie bedeutsam die Stellung der großen Propheten war. Sie waren gleichsam das Auge und der Mund Jehova's. Sie wachten über den Gang der Theokratie, und die Leiter derselben konnten nicht umhin, sie zu respektiren. War nun die von den Leitern beliebte Politik untheokratisch, so mußten sie das Wort der Propheten fürchten. Denn ihr Wort war Jehova's Wort. Deshalb suchte man, wenn man sich untheokratischen Strebens bewußt war, die politischen Maßregeln vor den Propheten zu verbergen. So hat Achas seine assyrische Politik vor Jesaja geheim zu halten gesucht (Kap. 7), so hier Hiskia seine egyptische. Denn auch Hiskia selbst scheint sich nicht zu der Höhe der allein wahrhaft theokratischen Politik erhoben zu haben, die darin bestehen mußte, den Herrn allein als Stütze zu haben. העמיק ist eigentliches kausatives Hiphil = Vertiefung, Versenkung machen. Zugleich ist die Konstruktion mit מִן eine prägnante; לסתיר aber ist nicht Zweckangabe, sondern der ablativische oder gerundivische Infinitivus modalis, welcher, verbunden mit einer kausativen Konjugation, von uns durch ein Verbum mit Adverbium ausgedrückt werden kann, also hier: welche tief vor Jehova verstecken ꝛc. Vgl. Jer. 49, 8. 30 und, was den Sprachgebrauch betrifft, Jes. 7, 11; 30, 33; 31, 6. — 'והיה וגו. Nicht blos der Plan wird im Verborgenen geschmiedet, sondern auch die Ausführung geschieht in aller Heimlichkeit. מחשׁך bei Jesaja nur noch Kap. 42, 16. — מעשׂיהם könnte wohl der Form nach Singular sein (vgl. Olsh. §. 131, e). Aber, da die Kopula הָיָה vorangestellt ist (vgl. m. Gr. §. 105, 4, b), so kann מעשׂיהם auch der Plural sein, und letzteres entspricht auch besser dem sonstigen Sprachgebrauche (Kap. 41, 29; 59, 6; 66, 18). — הפככם V. 16 ist Ausruf: o euer Verkehren! D. h. wie verkehrt ihr die Dinge! Sie thun, wie wenn ihre Weisheit größer wäre als Gottes Weisheit, wie wenn sie also die Gedanken des Herrn übersehen, bestimmen, nach ihrem Gefallen beeinflussen und lenken könnten, während sie doch nur Lehm sind in der Hand des Töpfers. Das Wort הפככם (wegen des Dag. lene nicht vom Inf. Kal, sondern vom subst. הֵפֶךְ, das nur hier vorkommt, vgl. הֶפֶךְ, הֵפֶךְ Ezech. 16, 34) hat man wohl im aktiven Sinne zu fassen, so daß es nicht sowohl die Verkehrtheit, als die aus derselben hervorgehende Verkehrung der Begriffe, wie sie in V. 15 implicite und V. 16 explicite dargethan ist, bezeichnet. In Bezug auf die isolirte Stellung des Ausrufes verweist man auf תִּפְלַצְתְּךָ Jer. 49, 16,

aber mit Unrecht, vgl. m. Bemm. zu d. St. — אִם V. 16 ist = an und bezeichnet das zweite Glied einer Disjunktivfrage, deren erstes zu ergänzen ist: ist es nicht so? seid ihr nicht verkehrt, oder u. s. w.? Vgl. m. Gr. §. 107, 4. Wäre der Töpfer Thon und der Thon Töpfer, dann könnte der Thon den Töpfer bestimmen und lenken, könnte zu diesem Behufe ihn irre führen, betrügen u. s. w. Entweder die Israeliten sind also verkehrt, oder der Töpfer ist nicht Thon. Freilich wäre der Thon Töpfer, so würde der erstere mit Recht sagen können: nicht er, der Töpfer hat mich gemacht, — oder: er versteht und merkt nichts. So sagt nämlich Israel (כִּי יֹאמַר ist also ein Kausalsatz: כִּי schließt aus der Rede לֹא עָשָׂנִי, לֹא הֵבִין, daß der Töpfer Thon sei, vgl. m. Gr. §. 111, 3, a), indem es sich einbildet, den Propheten resp. den allwissenden Herrn selbst nasführen zu können. — Indem die Politiker Hiskia's Pläne schmieden, glauben sie zu kneten, als Töpfer Töpfe zu machen nach ihrem Gutdünken und ohne daß es der Herr merkt, während sie selbst doch nur Thon sind.

4. **Ist es nicht — eitel Trug.** V. 17—21. Diesem unheilvollen Zustande wird ein Ende gemacht werden. Der Herr selbst wird sein Volk reformiren und zwar gründlich. Da werden dann die Tauben hören und die Blinden sehen und den Armen wird das Evangelium gepredigt. Jene stolzen, eigenmächtigen und verblendeten Politiker aber, welche mit Gewalt jede Opposition gegen ihr Treiben unterdrücken, werden zu Grunde gehen. Wenn der Prophet diese Aenderung zum Bessern nach kurzer Frist in Aussicht stellt, so thut er das kraft jener prophetischen Anschauungsweise, welche nicht mit menschlichem, sondern mit göttlichem Maßstabe die Zeiten mißt. Denn in der That schaut der Prophet hier mit und in dem Nächsten zugleich die Endzeit. Das Heil, das er in Aussicht stellt, ist auch messianisches Heil, wie man aus V. 18 und 19 deutlich sieht. So ist עוֹד מְעַט מִזְעָר auch Kap. 10, 25 gebraucht. Vgl. Kap. 26, 20; 54, 7. — In kurzer Frist also soll der Libanon zum Fruchtgefilde werden, das Fruchtgefild aber zum Hochwald. Der Ausdruck ist mehrdeutig. Zunächst scheint mir darin zu liegen, daß der Herr das Hohe erniedrigen und das Niedrige erhöhen kann. Und in diesem Sinn hat sich das Wort erfüllt durch die Niederlage Sanheribs. Da ist Assur, der hohe Libanon, zum niedrigen Karmel, Juda aber, ein kleiner Berg und niedriges Flachland, zum hohen Waldgebirge geworden. Dadurch ist zugleich auch offenbar geworden, wie falsch die untheokratische Politik gerechnet, und wie wahr des Herrn Mund durch den Propheten geredet hat. Der Libanon und der Wald repräsentirt aber auch die wilde Natur oder natürliche Wildniß, das Fruchtgefild aber die Kultur (Kap. 10, 18; 37, 24). Daß כרמל nur die Baumpflanzung bezeichne, wie Drechsler will, glaube ich nicht. כרמל schließt zwar die kultivirte Baumpflanzung ein, aber es bezeichnet dieselbe nicht allein. Das beweisen Stellen wie 3 Mos. 2, 14; 23, 14; 2 Kön. 4, 42, wo doch jedenfalls eine Feldfrucht mit dem Worte bezeichnet wird. Wenn nun der Prophet sagt, daß die Waldwildniß zu Kulturland und das Kulturland zu Waldwildniß werden soll, so ist das eine Ausdrucksweise, welche ich vergleichen möchte mit dem Ausspruche Christi: „wer da hat, dem soll gegeben werden, und wer da nicht hat, dem soll genommen werden auch das er hat" (Matth. 13, 12). Es kommt immer auf den eigentlichen Kern, das Wesen an. Was dem Kerne oder dem Wesen nach gut ist, wenn es auch rauh und wild wie Waldgebirge aussieht, das soll doch allmählich auch der Erscheinung nach zum fruchtbaren kultivirten Lande werden; was aber dem Kerne nach roh und wild ist, auch wenn es kultivirt aussieht, das wird sein wahres Wesen jedenfalls früher oder später in entsprechender Erscheinungsform als Wildniß ausprägen. Kurz das wahre Wesen der Dinge muß endlich zur Erscheinung kommen. Dies scheint mir der Sinn der wahrscheinlich proverbiellen Redensart zu sein in der Form, wie sie hier vorliegt. Daß sie aber auch in noch anderer Form und natürlich dann in entsprechend modifizirtem Sinne gebraucht wurde, sieht man aus Kap. 32, 15. Statt שָׁב steht Kap. 32, 15 וְהָיָה. Es ist auch unsere Stelle die einzige, wo שׁוּב ganz entschieden in diesem weiteren Sinne = sich von einer Richtung ab- und einer andern zuwenden (nicht was es eigentlich bedeutet: sich zurückwenden) gebraucht wird. Denn wenn auch viele Stellen namhaft gemacht werden können, wo שׁוּב in dem Sinne von „Abkehr, Abfall" gebraucht ist (vgl. z. B. Jos. 22, 16. 18. 23. 29 u. ö., ferner שׁוֹבָב Jer. 3, 14. 22. מְשׁוּבָה Jer. 2, 19; 3, 22 u. ö.), so lassen sich dieselben doch alle auf den Begriff der eigentlichen Umkehr, des Rückwärtsgehens zurückführen. — Der bestimmte Artikel vor כרמל und יער ist der generelle (vgl. V. 11; m. Gr. §. 71, 4, a). כרמל gebraucht Jesaja neunmal: Kap. 10, 18; 16, 10; 29, 17 (bis); 32, 15. 16; 33, 9 und 35, 2 (N. pr.); 37, 24. — Der Ausdruck יֵחָשֵׁב לְ soll wohl nicht besagen, daß das Fruchtgefild zum Walde blos gerechnet wird, ohne wirklich dazu zu gehören. Denn gerade letzteres will der Prophet sagen. Der Ausdruck, der bei Jesaja nur in dieser Redensart vorkommt, hat also nicht die Bedeutung einer blos verbalen, sondern einer realen Subsumtion. Vgl. Jos. 13, 3; Ps. 106, 31; Klagel. 4, 2. — In den folgenden Versen wird der proverbielle und bildliche Ausdruck V. 17 erläutert. Taube sollen an jenem Tage (d. h. in der durch מְעַט מִזְעָר angedeuteten Zeit) Schriftworte vernehmen, und Blinde aus Dunkel und Finsterniß hervorschauen. Wenn die im Tauben und Blinden gehemmten Sinne sich frei entfalten können, wenn die im Armen und Elenden niedergehaltene Lebenslust ungehemmt hervorbrechen darf, dann ist der Libanon als Waldgebirge zum Fruchtgefild geworden, denn dann ist die Natur aus roher Unordnung zu einem Zustande geordneter Zweckmäßigkeit fortgeschritten. Wenn gesagt ist, daß die

Tauben דברי ספר hören werden, so scheint ספר überflüssig. Aber der Prophet spielt offenbar auf V. 11 an, wodurch zugleich deutlich wird, daß er nicht von leiblicher Taubheit ꝛc. redet. Dort war von dem gegenwärtigen Volke gesagt, daß der Herr einen Geist des Schlafs (in dem man bekanntlich nicht hört) über dasselbe ausgegossen und seine Augen verbunden habe, so daß die Weißagung ihnen sei wie die Worte eines versiegelten Buches. Wenn nun aber der Libanon zum Fruchtgefilde geworden und die Natur der Gnade gewichen sein wird, dann werden auch die vorher tauben Ohren des Volkes sich öffnen und sie werden die דִּבְרֵי סֵפֶר הֶחָתוּם d. h. die Worte der vom Herrn durch seine Propheten ausgehenden Weißagung verstehen, und werden aus Dunkel (אֹפֶל bei Jesaja nur hier) und Finsterniß, worin sie mit den bisher vom Herrn verbundenen Augen (V. 10) sich befanden, zum Schauen des Lichtes sich durcharbeiten (vgl. Kap. 35, 5). Sie werden also auch die Irrwege ihrer Politik einsehen und erkennen, daß das von ihnen perhorreszirte Prophetenwort doch die rechten Wege zum Heile wies. Die taub und blind waren, waren eben dadurch auch unglücklich. Sind sie hörend und sehend geworden, so sind sie aus Druck und Noth befreite glückliche und in ihrem Gott fröhliche Menschen geworden. ענוים äußerlich und innerlich Gedrückte, bei Jesaja noch Kap. 11, 4; 61, 1; ויספו, vgl. Kap. 37, 31, sie erlangen nicht nur einmal sondern fortwährend d. h. sie mehren Freude — ביהוה, vgl. das neutestamentliche ἐν κυρίῳ; es ist also nicht blos = durch, sondern = in dem Herrn, nämlich als solche, die im Herrn wurzeln und gegründet sind. אביוני אדם, vgl. m. Gr. §. 75, 5. Der Ausdruck findet sich nur hier, vgl. 2 Mos. 23, 11. קדוש י' vgl. zu Kap. 1, 4. יגילו: auch der Jubel hat den Herrn vor allem zum Grunde, darnach zum Gegenstand (Kap. 41, 16). — Ist nicht der Inhalt dieser beiden Verse 18 und 19 reproduzirt in dem Worte Christi „die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt" (Matth. 11, 5; Luk. 7, 22)? Man findet zwar in dieser Stelle meist nur Anklänge an Jes. 35, 5; 61, 1. Ohne dieselben leugnen zu wollen, bemerken wir doch, daß Jes. 29, 18 u. 19 das vereinigt enthält, was die vorhin genannten Stellen nur getrennt darbieten. Und wenn nun der Herr dem an seiner Messianität zweifelhaft gewordenen Johannes seine Thaten mit Anlehnung an unsere Stelle vorhält, haben wir nicht das Recht zu sagen, daß dieselbe messianischen Inhalts sei? Hierbei wird freilich anerkannt, daß Matth. 11, 5 kein wörtliches Citat unserer Stelle ist, und daß insbesondere die Worte „und den Armen wird das Evangelium gepredigt" wie eine Verschmelzung des auf die דברי ספר bezüglichen Elementes von V. 18 mit V. 19 erscheinen. — Die Freude der Frommen ist bedingt durch die Beseitigung der Gottlosen, deren ungehemmtes Hervortreten zugleich eins ist mit der Verwilderung des Fruchtgefildes zum Hochwald. Daher werden die Verse 20 u. 21, welche die Deutung von V. 17 b enthalten, zugleich durch כִּי mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbunden. אֶפֶס nur noch Kap. 16, 4. לֵץ bei Jesaja nur hier, doch vgl. Kap. 28, 14. 22. שָׁקַד σπουδάζειν, alacrem esse, vigilare, invigilare wird sonst immer mit עַל konstruirt (Jer. 1, 12; 5, 6; 31, 28; 44, 27; Sprüche 8, 34; Hiob 21, 32). Bei Jesaja kommt das Wort nur hier vor. Die Konstruktion ist nach Ausdrucksweisen wie שָׁבֵי פֶשַׁע (Kap. 59, 20), חֲלוּץ צָבָא (4 Mos. 32, 27) u. ä. zu beurtheilen (vgl. m. Gr. §. 64, 5, c). — Hiph. החטיא zum Sünder machen, erklären (5 Mos. 24, 4; Pred. 5, 5), bei Jesaja nur hier. Sie machen die Leute zu Sündern durch Worte d. h. sie bewirken ihre Verurtheilung nicht durch thatsächliche Nachweise, sondern durch bloße lügenhafte Worte. מוֹכִיחַ der Zurechtweiser, reprehensor, der die Wahrheit geltend macht, vgl. Hiob 32, 12; 40, 2; Sprüche 9, 7; 24, 25 u. ö.; Ezech. 3, 26. Besonders aber scheint Jesaja Amos 5, 10 vor Augen gehabt zu haben, wo es heißt שָׂנְאוּ בַשַּׁעַר מוֹכִיחַ. Die Form יְקֹשׁוּן könnte an sich Perfekt sein (vgl. יָקֹשְׁתִּי Jer. 50, 24), da die Form יָקֹשׁוּ mit dem primitiven ן allerdings יְקֹשׁוּן lauten müßte nach der Regel, daß eine geschlossene Silbe nur dann tonlos sein kann, wenn sie einen kurzen Vokal hat und eine offene Silbe vorhergeht (vgl. יָקוּמוּ — יְקוּמוּן Ew. §. 85, a; 88, c; m. Gr. §. 11, 1, Anm. 3). Aber syntaktisch ist das Imperfekt richtiger, weil der Prophet nicht blos einzelne bestimmte Thatsachen, sondern den bleibenden Habitus jener Leute im Sinn hat (m. Gr. §. 87, d). Dann ist die Form von dem nur hier vorkommenden קוש abzuleiten (vgl. Olsh. §. 144, b). — הִטָּה mit dem Akkusativ der Sache (5 Mos. 27, 19; Sprüche 17, 23; Amos 2, 7) oder der Person (Sprüche 18, 5; Amos 5, 12) als Bezeichnung der durch Beugung des Rechtes verübten Gewaltthat ist häufig (vgl. noch Kap. 10, 2; 2 Mos. 23, 6; 5 Mos. 16, 19; 24, 17 u. ö.). Wo es aber mit בְּ verbunden ist, bezeichnet dasselbe überall den Schauplatz, wo, oder das Mittel, wodurch die Beugung des Rechtes vollbracht wird, nicht den terminus in quem (vgl. die angef. Stt. Sprüche 18, 5; Amos 5, 12). Da ferner תֹּהוּ bei Jesaja überall das Nichtige, Eitle, Leere bezeichnet als Synonymum von רוּחַ (Wind), אֶפֶס, הֶבֶל (vgl. Kap. 24, 10; 34, 11; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18. 19; 49, 4; 59, 4), so werden wir תֹּהוּ als die Bezeichnung der leeren, lügenhaften Beschuldigungen (vgl. vorhin דָּבָר) zu betrachten haben, die man gegen den Propheten vorbrachte.

5. **Deshalb spricht — Lehre annehmen.** V. 22 bis 24. Diese Verse enthalten den zusammenfassenden Schluß. Nach V. 13 u. 14 hatte Israel dazumal unterlassen, dem Herrn in der rechten Weise zu dienen, und nach V. 15 hatten sie

unterlassen, dem Herrn allein zu v e r t r a u e n. Daß dieser Doppelsünde eine Doppelkrisis folgen muß, welche die guten Elemente im Volke zum Heile, die schlechten zum Gericht reif machen wird, hatte V. 16 bis 21 ausgesagt. Nun folgt der Abschluß: wie der Ahnherr Israels aus der Gefahr des Götzendienstes einem angebrannten Feuerbrande gleich gerettet worden ist, so soll auch Israel, wenn es jenes Gericht an den Gottlosen gesehen haben wird, gerettet werden. Es wird den Namen des Herrn heiligen, es wird die wahre Weisheit lernen und das wird sein Heil sein. — אֶל־בֵּית י׳ V. 22 = in Bezug auf das Haus Jakobs (vgl. 1 Mos. 20, 2; Ps. 2, 7 u. ö.), denn im Folgenden wird von demselben in der dritten Person geredet. Der Satz אשר פדה וגו׳ bezieht sich auf יהוה. Derselbe Gott, welcher den Abraham, also den Stammvater Israels, aus den Stricken des Götzendienstes (Jos. 24, 2. 14. 15) errettet hat, der wird auch Israel selbst aus den inneren und äußeren Gefahren erlösen, die es gegenwärtig bedrohen. Israel wird schlüßlich doch nicht zu Schanden werden (Kap. 19, 9; 20, 5; 37, 27; 45, 16. 17; 54, 4 u. ö.). חָוַר candidum esse, pallescere ist ἅπ. λεγ. — Delitzsch bemerkt hiezu, „daß bei Völkern mit bronzener Gesichtsfarbe die Sprache nur ein S c h a m e r b l a s s e n und gar kein S c h a m e r r ö t h e n kennt." Denn sowohl die Züchtigung (V. 20 u. 21) als die Errettung (V. 18 u. 19) wird Frucht bringen. Beides meint der Prophet, wenn er von dem Werke Jehova's inmitten des Volkes spricht. Wenn Israel (nämlich nicht der Stammvater sondern seine Nachkommen, ילדיו, wie erläuternd zu בראותו, um jedes Mißverständniß zu vermeiden, hinzugesetzt wird, vgl. m. Gr. §. 77, 2) dies sehen wird, wird es den Herrn heiligen d. i. heilig halten (vgl. zu Kap. 8, 13 und die erste Bitte des Vaterunsers). Der Prophet bezeichnet in V. 23 b als Folge von der Heiligung des Namens Gottes dies daß das Volk den Heiligen Jakobs heilig halten und den Gott Israels fürchten wird. Abgesehen von dem Wechsel zwischen Jakob und Israel, der im zweiten Theile des Jesaja so häufig ist, bemerke man, daß der Prophet zwischen Heiligung des N a m e n s Gottes und Heiligung des H e i l i g e n J a k o b s unterscheidet. Dem Wesen nach kann diese Heiligung nur eine und dieselbe sein. Aber wenn als Objekt der zweiten (V. 23 b) der Heilige Jakobs und der Gott Israels genannt wird, so scheint damit eine Heiligung gemeint zu sein, welche in einer allen Menschen erkennbaren Weise diesem Gott vor den Göttern der Heiden die Ehre gibt. Es scheint damit also die nach außen erkennbare und wirksame Frucht der innern Herzensgesinnung gemeint zu sein. Wie יקדישו שמי auf Kap. 8, 13, so weist יעריצו auf Kap. 8, 12 zurück. So wird Israel wahrhaft klug werden. Jene Weisheit, welche sie vor Gott meinten verbergen zu müssen (V. 15), und welche wider Gott war, war zugleich Thorheit und Verderben. Wenn sie aber den Herrn werden heiligen gelernt haben, dann werden sie, die bisher irrenden Geistes waren (vgl. Ps. 95, 10), die wahre Klugheit erlangen, und die bisher wider Gottes Rath und Weisung murrten (רגן Kal nur hier), werden die Zucht Gottes (לֶקַח was man hinnimmt, Sprüche 1, 5; 4, 2 u. ö., bei Jesaja nur hier) sich gefallen und an sich wirken lassen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 29, 1—8. In vierfachem Sinne bezeichnet der Prophet Jerusalem als Ariel. Sofern dies bedeutet „S t a d t G o t t e s", erscheint Jerusalem als die heilige, abgesonderte Wohnstätte, wo die Gemeinde Gottes und alle Heilsinstitutionen ihren Sitz und Mittelpunkt haben. Sofern Ariel „L ö w e G o t t e s" bedeutet, wird Jerusalem als die ecclesia militans, als die gegen die Weltmacht streitende und siegende Heeresmacht Gottes bezeichnet. Sofern Ariel aber „A l t a r G o t t e s" bedeutet, wird Jerusalem dargestellt als die Stätte, wo die Versöhnung Gottes und die Spendung aller seiner Gnadengaben stattfindet. Als Ariel im Sinne von „B e r g G o t t e s" endlich erscheint Jerusalem als die alle übrigen Höhen überragende Höhe Gottes, wo er seine Herrlichkeit aller Welt offenbart, und wohin alle Völker strömen, ihn anzubeten (Kap. 2, 2 ff.). Wenn aber Jerusalem dieser seiner hohen Ehren vergißt und die dadurch ihm auferlegten Verpflichtungen verabsäumt, so wird es gezüchtigt und darniedergebeugt wie jede andere Stadt (vgl. Jer. 7, 4 ff.; 22, 24).

2. Zu V. 7 f. „Ein sehr tröstliches Gleichniß. Die Römer und alle Feinde der Kirche sind wie die blutdürstigen Hunde. Wenn sie aber ein ganz Theil Blutes der Heiligen ausgesoffen haben und vermeinen, sie hätten nun die Kirche gar verschlucket, da ist es nur ein Traum. Inmassen wir ja sehen, daß Christus und seine Christen gottlob noch vorhanden sind." C r a m e r.

3. Zu V. 9—12. „Erschreckliche Beschreibung der äußersten Strafe Gottes, welche ist die geistliche, verstockte Blindheit, welche man handgreiflich heutiges Tages an den Juden siehet. Denn obwohl dieselben durch so viel helle und klare Schriften der Propheten überzeugt sind, ob sie wohl selbst bekennen müssen, daß die Zeit verflossen, der Ort nicht mehr vorhanden, das Volk und Stammlinie Davids erloschen, daß sie durchaus keine gewisse Hoffnung eines Messiä haben können, dennoch bleiben sie so ganz verstockt und halsstarrig in ihrer Meinung, als wenn sie gar trunken, toll und ersoffen wären in den Stricken des Teufels, von denen sie gefangen sind, und zu keinen nüchternen und vernünftigen Gedanken kommen könnten, welches wir uns zum Zornspiegel Gottes sollen gesetzt sein lassen, damit wir, weil uns das Buch noch offen steht, frei und fleißig hineinsehen, damit es uns nicht auch vor der Nasen mög zugeschlossen und versiegelt werden." C r a m e r.

4. Zu V. 9—12. Allen denen, welche zum Lesen der Heil. Schrift nicht den Geist mitbringen, aus

welchem sie geschrieben ist, sondern den entgegengesetzten Geist, den Geist der Welt, muß die Schrift ein versiegeltes Buch sein, in das sie hineinstieren mit verklebten Augen, die sehen und doch nicht sehen, die wachen und doch zugleich schlafen (Kap. 6, 9. 10; Luk. 8, 10; Apostelg. 28, 26. 27).

5. Zu V. 13. Ach wie fromm wären die Menschen, wenn Frommsein nur bestünde in Lippenwerk und äußerlichem Thun! Dévotion aisée, bequeme Religion, das ist die Sache aller derjenigen, welche gerne Gott geben möchten, was Gottes, und dem Teufel, was des Teufels ist, d. h. die gerne Religion haben möchten, weil das eine gewisse innere Stimme und die Macht der Gewohnheit und des Beispiels doch einmal fordert, aber ohne dabei dem Fleische wehe zu thun. Vgl. Jes. 1, 11 ff.; 58, 2 ff.; Amos 5, 23; Matth. 15, 7 ff.

6. Zu V. 14. Wenn die Menschen Gott betrügen wollen, so betrügt er sie d. h. sie finden Gott ganz anders, als sie ihn zu finden gehofft hatten. Sie waren dahin gegangen in dem guten Glauben, daß er entzückt sein werde über ihre Frömmigkeit und daß er alle Hände voll haben werde, um ihre Verdienste zu lohnen. Aber siehe, es kommt ganz anders. Sie werden hart angelassen: „Ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter" (Matth. 7, 23). Da wird dann freilich die Weisheit der Weisen zu nichte und der Verstand der Verständigen verworfen (1 Kor. 1, 19).

7. Zu V. 15. „Deus totus oculus est." — „O homo, si vis peccare, quaere tibi locum, ubi Deus non videat." Förster.

8. Zu V. 16. Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen (Ps. 94, 9)? Kein Mensch vermag sich vor Gott zu verbergen, wiewohl sie das so gerne möchten. Wenn man ihn betrügen könnte, würde man ihn nicht hassen, sondern nur verachten. Man würde ihn dann stehen lassen, man würde nicht den Absoluten durch das Absolute zu ersetzen suchen. Aber er ist so gar unerbittlich wahrhaftig, heilig und gerecht. Das will dem natürlichen Menschen gar nicht eingehen. Deshalb sucht er sich immer einzureden, der Töpfer kenne sein Gemächte nicht.— In anderem Sinne wird das Gleichniß vom Töpfer gebraucht Kap. 45, 9; Röm. 9, 20 ff.

9. Zu V. 18 ff. „Solches ist gar ein umkehrender Handel. Denn zuvor hat er gesagt, die Weisen sollen blind sein. Hie sagt er, die Blinden sollen sehen. Es ist aber solches alles dahin geredet, daß die, so im Amt waren und Priester und Leviten hießen, samt dem meisten Theil des Volkes, sollen ihres Unglaubens halb verblendet werden. Dagegen das arme elende Völklein, das weder Amt, noch einiges Ansehen hatte, samt den Heiden, soll Gottes Volk heißen und sein, die allein Gott recht erkennen, seinen Namen anrufen, Freude, Trost und Hülfe bei ihm erlangen. Auf diesen Spruch siehet der Herr eigentlich Matth. 11, 5, da er zu Johannis Jüngern sagt: gehet hin und saget Johanni wieder was ihr sehet und höret: die Blinden sehen, die Lahmen gehen u. s. w. Daß aber der Herr daselbst spricht, den Armen wird das Evangelium gepredigt, solches redet Esajas mit andern Worten. Die Elenden werden Freud am Herrn haben und die Armen unter den Menschen werden fröhlich sein in dem Heiligen in Israel, wenn die Tyrannen ein End haben und es mit den Spöttern aus sein wird." Veit Dietrich.

10. Zu V. 22 f. „Obwohl Christus seine Feinde überwunden hat, so ist es doch nicht offenbar gemacht an uns, sondern wird ins volle Werk gestellt werden am jüngsten Tag, da unser Antlitz nicht mehr soll beschämt werden." Cramer.

11. Zu V. 24. „Gott hat viele unter den Verfolgern seines Namens bekehret, daß die, so den irrigen Geist gehabt, zum Verstande kommen sind. Exempel: Paulus (Apostelg. 9, 5). Darum soll kein Mensch an Gottes Güte verzweifeln noch verzagen, denn die vergangenen Sünden schaden dem Menschen nicht, wenn er ihm nur die gegenwärtigen Sünden nicht gefallen läßt." Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 29, 1—8. Wie der Herr seine Kirche betrachtet und behandelt. 1) Sie ist werth gehalten in seinen Augen a. als Stadt Gottes, b. als Löwe Gottes, c. als Altar Gottes, d. als Berg Gottes. 2) Er beugt sie tief hinab (V. 2—6). 3) Er errettet sie wunderbar (V. 7. 8).

2. Zu V. 9—12. Gleichwie das Sonnenlicht ein Auge, welches zu dessen Aufnahme nicht geeignet ist wie z. B. das des Maulwurfs, nicht erhellt sondern blendet und zudrückt, so ist auch das Wort Gottes für die, welche nicht aus Gott geboren und nicht empfänglich sind für den Geist Gottes, keineswegs ein Licht, das ihren inneren Sinn erleuchtet, sondern vielmehr ein Element, welches ihr geistiges Auge blendet, und ihre Sinne taumeln macht, sodaß sie vor dem Worte stehen wie einer, der lesen kann, vor einer versiegelten Schrift, oder wie einer, der nicht lesen kann, vor einer ihm offen dargereichten Schrift.

3. Zu V. 13 u. 14. Warnung vor Heuchelei. 1) Ihr Wesen (sie besteht darin, daß man Gott mit selbsterfundenem, äußerlichem Ceremoniendienste ehrt, während doch das Herz fern von ihm ist); 2) ihre Strafe (die eigenmächtige, Gottes vergessende Weisheit wird zu Schanden).

4. Zu V. 15—24. Jeder Mensch hat seine Aufgabe in diesem Leben. Die einen nun wollen ihre Sachen ohne Gott machen. Denn entweder glauben sie nicht, daß ein Gott sei, oder, wenn sie es glauben, so wollen sie doch von ihm unabhängig sein. Sie wollen alles nach ihrem eigenen Kopfe und eigenen Gelüsten durchführen. Wenn sie nun meinen, gleichsam hinter Gottes Rücken, von ihm unbemerkt, ihre Sachen machen zu können, so ist das unmöglich (V. 15 u. 16). Es ist aber auch eine große Thorheit. Denn ein solches Werk kann nicht gelingen. Deshalb ruft der Prophet V. 15 Wehe über ein solches Unterfangen aus. Diejenigen dagegen, welche alles mit Gott thun, werden des mannichfaltigsten Segens theilhaftig: die Tauben werden hörend, die Blinden

sehend, die Elenden fröhlich, die Armen reich, die Unterdrückten und Verspotteten frei und ledig werden. Ja es werden die, welche ihr Werk mit Gott thun, auch für ihr inneres Leben und zwar sowohl für Herz und Wandel, als auch für die Erkenntniß den reichsten Gewinn haben.

III. Das dritte Wehe. Kap. 30.

1. Der Frevel derer, die bei Egypten, nicht bei Jehova Hülfe suchen.

Kap. 30, 1—5.

1 Wehe abtrünnige Kinder, spricht Jehova, die da Raths werden ohne mich und Bündniß
2 schließen ohne meinen Geist, damit sie Sünde auf Sünde häufen. *Die sich aufmachen,
hinabzuziehen nach Egypten, und haben doch meinen Mund nicht befragt, sich zu stärken durch
3 die Stärke Pharao's und zu flüchten in den Schatten Egyptens. *Aber es soll euch die Stärke
4 Pharao's zur Schande werden und die Zuflucht im Schatten Egyptens zur Schmach. *Die-
5 weil in Zoan seine Fürsten sind und seine Boten gelangen nach Chanes. *Alles wird zu
Schanden über dem Volke, das ihnen nichts nützt, das nicht zur Hülfe dient und nicht zum
Nutzen, sondern zur Schande und auch zur Schmach.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mehr und mehr entwickelt sich der Gegenstand, welchen der Prophet in diesen Kapiteln behandelt, zur vollen Klarheit. Was er bisher nur angedeutet hatte, spricht er jetzt mit deutlichen Worten aus: das Bündniß mit Egypten ist die Sünde, gegen welche der Prophet mit aller Macht seines Geistes ankämpft. Dasselbe befindet sich nicht mehr im Stadium der Deliberation. Es hat bereits Konsistenz gewonnen. Bereits ist eine Gesandtschaft zum Abschluß dieses Bündnisses auf dem Wege. Deshalb ruft der Prophet dem abtrünnigen Volke ein wiederholtes (das dritte) Wehe zu, weil sie ohne den Herrn solche Rathschläge fassen, damit sie nur Sünde auf Sünde häufen (V. 1). Sie sind hinabgezogen nach Egypten, ohne den Herrn zu befragen, um dort Machtzuwachs und Zuflucht zu finden (V. 2). Aber Macht und Zuflucht soll sich in Schande verwandeln (V. 3). Dieses Drohwort des Propheten könnte man durch Leugnung der Thatsachen zu entkräften suchen. Aber der Prophet läßt kein Leugnen aufkommen. Denn, sagt er, die judäischen Fürsten **sind** bereits in Zoan und **werden** nach Chanes gelangen (V. 4). Deshalb wiederholt er mit Nachdruck seine Drohung: Israel wird zu Schanden werden über dem egyptischen Volke, welches dem Volke Gottes keinen Nutzen sondern nur Schmach bringen kann (V. 5).

2. **Wehe — zur Schmach.** V. 1—5. הוי vgl. zu Kap. 29, 1. – Wenn man סוררים im kausativen Sinne faßt = Abfall machend, wozu die Pilel-artige Wortform und anderweitiger Gebrauch (Klagel. 3, 11) berechtigen, so wird man לעשות וגו' als Infinitiv der näheren Bestimmung (m. Gr. §. 95, e) damit verbinden können. Dieser Infinitiv sagt dann aus, wodurch und inwiefern sie בנים סוררים (Kap. 1, 23; 65, 2) sind. — עשות עצה ist = einen Rathschluß vollziehen (2 Sam. 17, 23). ולא מני wie Hos. 8, 4. — מַסֵּכָה hatten wir Kap. 25, 7; 28, 20 (vgl. מַסֶּכֶת Richt. 16, 13. 14) in der Bedeutung „gewebte oder geflochtene Decke"; in unserem Kapitel aber V. 22 (vgl. Kap. 42, 17) hat das Wort die Bedeutung „Guß, Gußwerk". Daß nun hier (V. 1) נסך מסכה ein Bündniß schließen bedeutet, setzt der Zusammenhang außer Zweifel. Aber zweifelhaft ist es, ob der Ausdruck ursprünglich bedeutet „ein Gewebe weben" oder *„σπονδὴν σπένδεσθαι"*. Mir ist letzteres wahrscheinlicher, nicht obgleich sondern weil מסכה von נָסַךְ gießen ein Gußbild bedeutet. Denn es scheint mir, daß der Prophet mit dem Ausdruck einen Doppelsinn beabsichtigt: libationem effundere und idolum fusile fundere. Er deutet damit hin auf das Götzendienerische eines solchen Bündnisses, das eine Uebertretung des ersten Gebotes ist. Dies stimmt sehr gut zu ולא רוחי, ein Ausdruck, der an ולא מני dem Sinne und der Konstruktion nach sich anschließt, indem רוחי von der Präposition מן abhängig zu denken ist (m. Gr. §. 112, 8). — למען ספות וגו'. Der Satz drückt nicht die bewußte subjektive Absicht aus, sondern besagt nur, daß die objektive Thatsache so beschaffen ist, daß sie den Schluß auf die bewußte Absicht als möglich gestattet (vgl. Amos 2, 7; Jer. 44, 8 u. ö.). ספות vgl. zu Kap. 29, 1. — ההלכים V. 2 (Apposition zu בנים סוררים V. 1) bezeichnet das **Weggehen**, den terminus a quo, לרדת den terminus ad quem. Man darf übrigens in ההלכים nicht den Zeitbegriff sondern nur den Wortbegriff urgiren, d. h. nicht daß sie **jetzt** weggehen (Praesens), sondern daß sie überhaupt weggehen, hebt der Prophet hervor. Wenn man das Wort so faßt, verschwindet jeder Widerspruch mit V. 4. — "שׁאל פי י" nur noch Jos. 9, 14 vgl. 1 Mos. 24, 57. Kal עזז, wovon viele עוז ableiten, kommt nicht vor. Man findet nur Hiph. הֵעִיז Kap. 10, 31; 2 Mos. 9, 19; Jer. 4, 6; 6, 1. Der Zusammenhang scheint mir auch gar nicht die Bedeutung „confugere und refugium" zu erfordern, da dieselbe im zweiten Gliede liegt, eine Wiederholung desselben Gedankens aber nicht erwartet werden kann. Ich ziehe deshalb vor, עוז in der Bedeutung „stark sein" und מעוז, wie es so oft gebraucht wird, = munimentum,

Schutzwehr, Schutz, zu nehmen (Kap. 17, 10; 25, 4; 27, 5 u. ö.). — חָסָה ist confugere; mit עַל verbunden findet sich's Richt. 9, 15; Ps. 36, 8; 57, 2. חסות (= מַחְסֶה Kap. 4, 6; 25, 4; 28, 15. 17) ist ἅπ. λεγ. — V. 4 enthält einen Beweis, der mit כִּי eingeleitet wird. Es scheint mir nämlich, daß der Prophet auf Seiten seiner Zuhörer den Versuch voraussetzt, dieses ihnen schuldgegebene egyptische Bündniß noch immer abzuleugnen. Mit Bezug darauf sagt Jesaja: Alles in den Versen 1—3 Gesagte ist wahr, denn die Gesandten sind ja schon in Zoan gewesen und befinden sich auf dem Wege nach Chanes. הָיוּ ist also eigentliches Perfekt, das Imperfekt יַגִּיעוּ (vgl. 1 Mos. 28, 12) steht zur Bezeichnung der noch unvollendeten, im Werden begriffenen Thatsache d. h. die Gesandten sind erst im Begriffe Chanes zu erreichen. Der Akkusativ ist acc. loci. Wie Jesaja so reden konnte, ergibt sich leicht, wenn man nicht vergißt, daß er der Prophet Jehova's war und daß der Geist des Herrn, den jene bei ihren Berathungen ausschlossen (V. 1), dem Propheten zur Seite stand. Menschen haben ihm nichts von der ganzen Gesandtschaft gesagt, am wenigsten haben die Gesandten selbst ihm Botschaft geschickt oder ist von ihnen gesandte Botschaft ihm mitgetheilt worden. Aber er weiß dennoch, daß die Gesandten wirklich in Egypten angekommen sind. Daß er gerade die Städte Zoan und Chanes nennt, ist wohl nicht zu urgiren d. h. er will gerade nicht genau die Punkte bezeichnen, zwischen welchen sich die Gesandten befinden. Er nennt diese Städte wohl aus andern Gründen. Wie Delitzsch sagen kann „es herrschte damals die tanitische Dynastie, die der äthiopischen vorausging; Tanis und Anysis waren die beiden Residenzen" begreife ich nicht. Denn nach der Mitte des achten Jahrh. v. Chr. herrschte ja schon die äthiopische (25ste) Dynastie (Duncker, Geschichte d. Alterth. I, S. 598). Hiskia kann also nicht wohl mit dem Vorgänger der äthiopischen Dynastie ein Bündniß geschlossen haben. Delitzsch scheint sich hier zu sehr auf Herodot II, 137 init. zu stützen, wo als Vorgänger des Aethiopen Sabakôs ein König Anysis aus Anysis d. i. חָנֵס genannt wird. Auch Ewalds auf Herodot II, 141 gestützte Annahme, daß der egyptische König, mit welchem Sanherib zu thun hatte, Sethon, Priester des Hephaestos, der Aethiope, gleichzeitiger Beherrscher von Unter- und Mittel-Egypten mit der Residenz Tanis gewesen sei (Gesch. d. V. Isr. III, S. 678), wird durch die assyrischen Monumente widerlegt. Denn wenn auch erst Inschriften aus der Zeit **nach** Sanherib den Namen Tirhaka (assyrisch Tar-ku-u) nennen, so nennen doch die Monumente Sanheribs seinen egyptischen Gegner ausdrücklich „König von Meroë" (Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T., S. 203), was von einem tanitischen König unmöglich gesagt werden konnte. Wenn Jesaja hier Zoan (im Nildelta, west-südwestlich von Pelusium gelegen) nennt, so ist er wohl dadurch dazu veranlaßt, daß diese Stadt seit dem Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. Residenz des Reiches gewesen war. Denn bis zur Vertreibung der Hyksos war Memphis, dann Theben, dann vom genannten Zeitpunkte an Zoan Hauptstadt gewesen (vgl. Duncker, Geschichte d. Alterth. I, S. 598). Jesaja hatte sie als hervorragende Stadt schon Kap. 19, 11 genannt. Chanes aber (egypt. Hnēs, Ehnés, später Herakleopolis, in der Nähe des Sees Moeris gelegen) nennt er, weil es zuletzt nach Tanis Residenz einer einheimischen Dynastie gewesen war (vgl. Herod. II, 137). Wenn nun also Zoan und Chanes die Städte sind, welche zuletzt Residenzen gewesen und dem Propheten als solche bekannt waren, so ist wahrlich kein Grund vorhanden, die Lesart חִנָּם יִיגָעוּ, welche der alexandrinischen Uebersetzung zu Grunde liegt, aber an dieser nur eine sehr unsichere Stütze hat (zumal vielleicht auch eine Kombination mit Jer. 51, 58 stattfand), zu adoptiren, wie Hitzig, Knobel u. a. thun. Auch die Beziehung des Suffix in מַלְאָכָיו auf den egyptischen König, als der vergeblich durch seine Reichsboten die Kriegerkaste aufgeboten habe (Herod. II, 141), ist unnöthig und dem Zusammenhange nicht entsprechend. Es ist das Natürlichste, das Suffix in מלאכיו auf dasselbe Subjekt zu beziehen, auf welches das Suffix in שָׂרָיו geht. Wollte der Prophet das Suffix in מלאכיו anders bezogen wissen als das in שָׂרָיו, so mußte er dies in unmißverständlicher Weise zu erkennen geben. — הֹבְאִישׁ ist eine Mischform aus הֹבִישׁ und הִבְאִישׁ, wovon ersteres, selbst wieder auf einer Konfusion der Wurzeln יָבֵשׁ und בּוֹשׁ beruhend, pudorem produxit, Scham hervortreiben, sich schämen, zu Schanden werden, letzteres foetorem protulit, beides zusammen also „stinkende Schmach oder schmachvollen Gestank hervorbringen, eine stinkende Schandfigur machen also schmachvoll zu Schanden werden" bedeutet (vgl. m. Gr. §. 18, III, 3). — Alles (Ew. §. 286, e) wird zu Schanden über einem Volke, das ihnen (den Absendern der Gesandtschaft) nicht nützt, nicht zur Hülfe, nicht zum — Nutzen. Dieses ולא להועיל fällt auf als Tautologie. Es ist wahrscheinlich veranlaßt durch das in diesem Satze deutlich hervortretende Streben, die L- und O-Laute und insbesondere die Verbindung beider zu häufen.

2. Der Prophet, wie er sein soll, und wie er nicht sein soll.

Kap. 30, 6—14.

Gerichtsspruch über das Gethier des Südens. »Durch ein Land des Dranges und 1
Druckes, darin Löwin und Löwe, Viper und fliegender Drache, tragen sie auf dem Nacken der
Esel ihr Vermögen und auf dem Höcker der Kameele ihre Schätze zu einem Volke, das nichts

7 nützt. *Aber Egyptens Hülfe ist leerer Dunst, darum nenne ich es »Großmaul-Stille-
8 sitzen««. *Nun komm', schreibe es auf eine Tafel vor ihnen, und in Schrift verzeichne es,
9 daß es vorhanden sei für kommende Zeit, für immer bis in Ewigkeit. *Denn ein wider-
spenstiges Volk sind sie, lügenhafte Kinder, Kinder, die nicht hören wollen das Gesetz Jehova's.
10 *Die da sprechen zu den Sehern: »Sehet nicht!« — und zu den Schauern: »Schauet uns
11 nicht die Wahrheit; redet zu uns Angenehmes, schauet Täuschungen! *Weichet vom Wege,
12 bieget ab vom Pfade, laßt verschwinden vor uns den Heiligen Israels!« *Darum spricht der
Heilige Israels also: weil ihr dies Wort verschmähet und verlasset euch auf Gewaltthat und
13 Abweg und stützet euch darauf, *deshalb soll euch diese Versündigung sein wie ein Riß, der sich
senkt, hervorgebogen an hoher Mauer, deren Bruch plötzlich, jeden Augenblick kommen wird.
14 *Und er wird sie zerbrechen, wie man einen irdenen Krug zerbricht, den man zertrümmert ohne
Schonung, daß unter seinen Trümmern sich nicht eine Scherbe findet, darin man Feuer holen
möge von der Glut, oder Wasser schöpfen aus der Grube.

Exegetische Erläuterungen.

1. Um die Zuverlässigkeit seiner Weißagung recht augenscheinlich darzuthun, sagt der Prophet dem Volke, daß er Befehl habe, seinen Ausspruch über die egyptische Hülfe als ein besonderes Massa, dem er nun auch einen ähnlichen emblematischen Titel gibt, wie wir dergleichen Kapitel 21 u. 22 finden, zu verzeichnen. Der Inhalt dieses Massa soll sein: die jüdischen Gesandten schleppen reiche Schätze mühsam durch die gefährliche Wüste nach Egypten, um mit denselben eine Hülfe zu erkaufen, die sich als eitler Dunst herausstellen wird, weshalb Jehova selbst Egypten den Namen „Großmaul-Stillesitzen" gibt (V. 6 u. 7). Dieses Massa soll als Zeuge für die Wahrheit des vom Propheten Gesagten aufbewahrt werden bis in die fernste Zukunft (V. 8). Auf solche Weise muß die Möglichkeit beschafft werden, die Wahrheit des prophetischen Zeugnisses in objektiver Weise zu konstatiren, da dem Volke Israel aller Sinn für die Wahrheit fehlt, denn sie sind ein lügenhaftes Geschlecht, welches das Gesetz Jehova's nicht hören will (V. 9). Dies zeigen sie, indem sie an die Propheten geradezu folgende Forderungen stellen: ihnen die Wahrheit nicht, dagegen nur Angenehmes zu sagen, auch wenn es eitel Trug ist (V. 10); ferner: vom rechten Wege abzubiegen und ihnen den Heiligen Israels aus den Augen zu schaffen (V. 11). Weil sie nun also das Wort des Herrn verschmähen und sich nur auf Gewaltthat im Innern und eine verkehrte Politik nach außen stützen (V. 12), so soll diese ihre Sünde ihnen sein wie eine zerrissene Mauer, die sich nach außen biegt und jeden Augenblick den Einsturz droht (V. 13). Und sie wird auch stürzen und ihre Trümmer werden durch die Gewalt des Sturzes so klein sein wie die Scherben eines zerschmetterten Topfes, deren keine groß genug ist, um auch nur etwas Feuer vom Herd oder Wasser aus der Grube darin zu holen (V. 14).

2. **Gerichtsspruch über — in Ewigkeit.** V. 6—8. Mit großem Unrecht nimmt man die Ueberschrift משׂא בהמות נגב als unecht in Anspruch. V. 8 wird doch dem Propheten befohlen, es d. h. das vorhergehende kurze, scharf markirte Wort auf eine besondere Tafel in protokollarischer Weise als Beweisdokument für die Zukunft zu verzeichnen. Ich verstehe unter dem kurzen, scharf markirten Worte die Verse 6 u. 7. Denn dieselben sind zwar dem wesentlichen Inhalt nach den Versen 1—5 gleich. Aber sie reproduziren diesen Inhalt in ganz eigenthümlicher, emblematisch geheimnißvoller Form. Sie tragen einen, man kann sagen, hochprophetischen Charakter. Ihr Inhalt ist zum Behuf der besonderen Aufzeichnung absichtlich in diese eigenthümliche Form gebracht. Wenn nun dieses kurze Wort offenbar gewissermaßen zu einem selbständigen Dasein bestimmt ist, warum soll es nicht auch seinen eigenen Namen, also seine besondere Aufschrift haben? Der Prophet hat von Kap. 13—23 eine Reihe von Weißagungen gegen auswärtige Völker verzeichnet, deren jeder er die Aufschrift מַשָּׂא gibt. Er hat besonders in Kap. 21 einige kürzere Aussprüche unter dem Titel משׂא mit einem emblematischen Zusatze (Kap. 21, 1. 11. 13) zusammengestellt. Konnte er nicht die Absicht haben, ein solch kurzes emblematisches Massa hier in den Text einzureihen, da er hiezu veranlaßt war durch die besonderen Umstände, welche die Entstehung desselben begleiteten? Er erhielt, wie er V. 8 sagt, nachdem er die Worte mündlich vorgetragen, den Befehl, sie nun auch schriftlich besonders aufzuzeichnen. Weil nun diese Aufzeichnung ein Intermezzo seines mündlichen Vortrags bildete, warum sollte er, da er den ganzen mündlichen Vortrag in Schrift brachte, nicht auch dieses Intermezzo mit aufzeichnen? Es gehörte ja dazu. Er konnte es unmöglich übergehen. Er konnte es auch nicht als ein selbständiges Massa unter die übrigen stellen, denn es war nur in diesem Zusammenhang verständlich. Daß man den Ausdruck משׂא selbst für einen Beweis nichtjesajanischen Ursprungs der Ueberschrift erklärt, weil Jesaja das Wort nie gebraucht habe, ist ein voreiliger Schluß. Denn Jesaja braucht das Wort nur in solchen Weißagungen nicht, welche sich unmittelbar auf die Theokratie beziehen. Es ist bei ihm stehende Bezeichnung der Weißagungen über fremde Völker. Gerade deshalb aber ist das Wort hier ganz am Platze. Nur dies könnte man zugeben, daß Jesaja,

als er die in V. 6 und 7 enthaltene Weißagung mündlich vortrug, die Worte משא בה׳ נ׳ noch nicht gebrauchte. Sie können möglicherweise nur der V. 8 erwähnten schriftlichen Aufzeichnung als Ueberschrift gegeben worden sein. Als der Prophet aber diese Weißagung in die Sammlung aufnahm, mußte er umsomehr das gesprochene Wort (V. 6 u. 7) unter diesem Titel aufführen, als er das geschriebene (V. 8) nicht reproduzirt. Der Inhalt des Massa wird durch die Worte בהמות נגב bezeichnet. Ich glaube, daß diese Worte mehrdeutig und absichtlich in diesem mehrdeutigen Sinne gebraucht sind. Sind doch die emblematischen Inschriften Kap. 21, 1. 11. 13; 22, 1 sämmtlich vieldeutig. נֶגֶב ist der Süden überhaupt (Jos. 15, 4; 18, 15. 19 u. ö.), aber auch der Süden Juda's insbesondere (vgl. zu Kap. 21, 1). Daß das Wort nicht im letzteren Sinne hier genommen sein kann, ist offenbar. Denn wenn die Gesandten auf dem Wege nach Egypten auch den Süden von Juda durchschnitten, so sind sie doch auch über denselben weit hinausgegangen. Sie haben überhaupt eine Reise in den Süden, in südliche Länder gemacht, und zu diesen gehört Egypten, das Ziel ihrer Reise. Die בהמות נגב sind also Thiere, welche dem Süden überhaupt angehören. Da nun der Prophet vor allem vor Egypten warnen will, sollte nicht auch ein egyptisches Thier zu diesen בהמות נגב gehören? In der That erinnert בהמות an den בְּהֵמוֹת Hiob 40, 15, den Hippopotamus, egyptisch wahrscheinlich p-ehe-môu, woraus בְּהֵמוֹת mit Anlehnung an den Plural von בְּהֵמָה hebraisirt ist (vgl. Lepsius in Herz. R.-E. I, S. 141), was um so leichter geschehen konnte, als das egyptische Wort bos aquae bedeutet, wie denn das Thier auch bei den Arabern gamûs el-bahr, der Flußbüffel, bei den Italienern bomarino heißt. Vgl. Herod. II, 71. Aber nicht an den Behemot allein denkt der Prophet. Sondern er hat gewiß auch die nach dem Süden ziehenden Thiere, welche Juda's Schätze tragen, im Auge. Ja ich glaube, daß die Herausgeber von Drechslers Jesaja (II, S. 65 Anm.) vollkommen Recht haben, wenn sie sagen, daß Gegenstand des Orakels auch „die nach Egypten gesandten Magnaten Juda's waren, welche, erkenntnißloser als Ochs und Esel, zu den Lastthieren gehören." Eine solche Ironie entspricht der Art Jesaja's und paßt trefflich in den Zusammenhang. Denn nicht die unschuldigen Thiere, sondern jene Thoren und das unzuverlässige Egypten müssen als die Objekte des göttlichen Gerichtsspruches erkannt werden. — בארץ צ׳ וצ׳ ist mit ישאו zu verbinden, לביא bis מעופף ist Zwischensatz. Die Ausdrücke צָרָה (angustiae) und צוּקָה (coarctatio) kommen auch in dem Verse 8, 22 vor; doch vereinigt so wie hier finden sie sich nur Sprüche 1, 27. — לביא vgl. zu Kap. 5, 29. לַיִשׁ findet sich mit לביא zusammengestellt nur hier, und kommt außerdem überhaupt nur noch zweimal vor: Hiob 4, 22; Sprüche 30, 30. מֵהֶם bezieht sich auf ארץ, indem diesem Singularbegriffe die Vorstellung der vielen einzelnen Oertlichkeiten, aus denen solche Thiere kommen können, substituirt wird. Wir, die wir mehr gewohnt sind, den Ort, wo, als den Ort, woher sich etwas sehen läßt, zu bezeichnen (vgl. z. B. מֵעַל und מִתַּחַת לָרָקִיעַ 1 Mos. 1, 7; m. Gr. §. 112, 5, d), können füglich übersetzen „darin Löwin und Löwe". אֶפְעֶה vipera, regulus außer hier noch Kap. 59, 5; Hiob 20, 16. שָׂרָף מעופף vgl. zu Kap. 14, 29. Man beachte die Ironie: Durch ein so gefährliches Land hindurch schleppen die Großen Juda's ihre Schätze, um eine Hülfe, die sie im Stich lassen wird, zu erkaufen. — עירים (K'tib עֲיָרִים) vgl. V. 24; 1 Mos. 32, 16; Richt. 10, 4; 12, 14. Der Plural von חַיִל kommt sonst nur in der Bedeutung „Streithaufen, Kriegerschaaren" und meist mit vorangehendem גִּבֹּרֵי oder שָׂרֵי (1 Chron. 7, 5. 7. 11. 40; Jer. 40, 7. 13; 41, 11 u. ö.) vor. Nur Pred. 10, 10 steht das Wort in der allgemeinen Bedeutung „vires". דַּבֶּשֶׁת Höcker, ist ἅπ. λεγ. — Egypten aber wird Dunst und Leerheit helfen (הבל וריק nur hier) d. h. das Ergebniß seines Helfens wird nichts als leerer Dunst sein. הבל וריק sind also nicht als Adverbia zu nehmen (was sie allerdings sein können vgl. Ps. 73, 13; Hiob 21, 34; 35, 16 u. ö.), sondern als Objektsakkusative abhängig von einem in עזר latenten Begriffe des Machens, Bewirkens (vgl. Kap. 19, 21; 2 Mos. 10, 26; Hiob 6, 4; Sach. 7, 5; m. Gr. §. 69, 1, Anm.). Der Herr legt Egypten deshalb auch einen charakteristischen Namen bei gleichsam als ein Warnungszeichen, damit niemand auf diese trügerische Hülfe zu seinem Schaden sich verlasse. Er nennt Egypten רהב הם שבת. Mir scheint hier vor allem, daß der Prophet diesen Ausdruck mit Bezug auf eine Hiobstelle gewählt hat. Hiob 9, 13 nämlich lesen wir in einem Zusammenhang, der die Macht und Erhabenheit des absoluten Gottes zum Gegenstand hat: „Eloah wendet seinen Zorn nicht, unter ihm beugen sich עֹזְרֵי רָהַב". Was auch immer der Verfasser des Buches Hiob unter diesen עזרי רהב verstanden haben mag, immerhin ist es angesichts der unleugbaren Bekanntschaft Jesaja's mit dem Buche Hiob und bei der Häufigkeit seiner Beziehungen auf dasselbe gewiß nicht für einen Zufall zu achten, daß er die beiden Worte עֵזֶר und רַהַב, welche an jener merkwürdigen, für uns freilich sehr dunkeln Hiobstelle zusammenstehen, hier auf Egypten anwendet. רַהַב (von רָהַב tumultuari, strepere Kap. 3, 5; Sprüche 6, 3; Ps. 138, 3; Hohel. 6, 5) ist ferocia, superbia und wird poetisch als konkrete Bezeichnung eines großen Wasserthieres gebraucht (Hiob 26, 12; Jes. 51, 9), welches dann als Symbol Egyptens gedacht wird, infolge wovon רַהַב geradezu als symbolischer Name Egyptens vorkommt: Ps. 87, 4; 89, 11. So ist denn auch hier רַהַב im Sinne von ferocia, superbia, Hoffahrt, Großthun, Bezeichnung Egyptens. Die Worte הם שבת sind eine nähere Bestimmung, welche zugleich einen Gegensatz involvirt. Vor הֵם wird man am besten אֲשֶׁר ergänzen, da hierdurch

das Abrupte der Konstruktion vermieden wird. Fälle wie עֵמֶק הַשִּׂדִּים הוּא יָם ,בֶּלַע הִיא־צֹעַר הַמֶּלַח 1 Mos. 14, 2. 3 sind nicht analog, da in denselben nur ein unbekannter Name durch einen bekannten erklärt wird. An u. St. aber soll ein neues, wesentliches, aber gegensätzliches Moment zu dem ersten Namen hinzugesetzt, es soll der ganze Name als ein aus zwei kontrastirenden Theilen bestehender bezeichnet werden: Großthun, das zugleich Stillsitzen ist. Im Deutschen wird dieser Gedanke am besten durch die gänzliche Auslassung des Pronomens ausgedrückt: Großthun — Stillesitzen. הֵם zu רַהַב zu ziehen geht nicht an. Denn faßt man רהב הם als Frage, wie Drechsler thut (ein Ungestüm sie? ein Feiern), so läge darin, daß Egypten nicht רהב, sondern nur שֶׁבֶת sei. Faßt man aber die Worte im deklarativen Sinne (Ungestüm sind sie, Stillesitzen), so entsteht der logische Widerspruch, daß ein Begriff als mit seinem Gegentheil identisch bezeichnet wird. Der Plural הֵם erklärt sich wie in מֵהֶם V. 6. שֶׁבֶת will Drechsler nach dem Vorgange von Coccejus und Vitringa von שָׁבַת desinere ableiten. Aber abgesehen davon, daß ein so abgeleitetes שֶׁבֶת nicht vorkommt (denn 2 Mos. 21, 19; Sprüche 20, 3 ist שבת sicherlich der Infin. von יָשַׁב), paßt hier gar nicht der Begriff des Aufhörens, des Nichtsmehrthuens. Der Zusammenhang erfordert durchaus den Begriff des Nichtsthunmögens trotz großen Lärms mit Worten und Geberden. — Der Prophet erhielt, nachdem er seine Weißagung bis hieher mündlich vorgetragen, den Befehl, sie sofort auch aufzuzeichnen. Und zwar sollte dies אִתָּם d. h. vor ihren, des Volkes, Augen (Kap. 59, 12; Hiob 12, 3 u. ö.) geschehen. Denn es sollte konstatirt werden, daß der Prophet die Nutzlosigkeit des Strebens nach egyptischer Hülfe vorausgesagt habe, damit, wenn dieselbe nun durch die That erwiesen wäre, die Allwissenheit Jehova's und die prophetische Zuverlässigkeit seines Dieners als unleugbar dargethan sei. In בוֹא scheint mir die Andeutung zu liegen, daß der Prophet das Schreiben nicht auf dem Platze, wo er sprach, vollziehen konnte, sondern daß er sich an einen Ort begeben mußte, wo er das zum Schreiben Nöthige vorfand. לוּחַ und סֵפֶר sind blos rhetorisch, im Parallelismus, verschieden. Denn in der That sollte das Wort nicht zweimal, sondern nur einmal aufgeschrieben werden. Es ist ja auch סֵפֶר nicht blos Schrift überhaupt (Kap. 29, 18), sondern auch jegliches zum Beschreiben geeignete Material (5 Mos. 28, 58; 29, 20; 1 Sam. 10, 25; Hiob 19, 23 u. a.). Für לָעַד zu lesen לְעֵד ist nicht nöthig. Man beachte die Klimax der drei Zeitstufen.

3. **Denn ein widerspenstiges Volk — aus der Grube.** V. 9—14. Dieses V. 6—8 geforderte protokollarische Verfahren wäre nicht nöthig, wenn in dem Volke der Sinn für die Wahrheit und für das, was wahrhaft zu seinem Heile dient, lebendig wäre. Aber wie sie jetzt die warnende Stimme der Wahrheit nicht hören wollen, so würden sie auch in Zukunft leugnen, gewarnt worden zu sein, wenn man es ihnen nicht — nach unserer Ausdrucksweise — schwarz auf weiß beweisen könnte. Deshalb begründet der Prophet das, was er V. 6—8 gesagt hatte, mit den Worten כי עם מרי וגו' V. 9 ff. Der Ausdruck עַם מְרִי findet sich bei Jesaja nur hier. Er hat vielleicht 4 Mos. 17, 25 im Auge, wo befohlen wird, daß der Stab Aarons solle aufbewahrt werden לְאוֹת לִבְנֵי־מֶרִי. — Auch כֶּחָשׁ findet sich nur hier. — Des Volkes Verderbheit geht so weit, daß sie es wagen, den Propheten geradezu vorschreiben zu wollen, was sie nicht weißagen und was sie weißagen sollen, als ob der echte Prophet etwas anderes sehen könnte als was Jehova ihm eben zeigt (vgl. die dem Propheten Micha, Sohn Jimla's, gemachte Zumuthung und seine Antwort darauf 1 Kön. 22, 13. 14, sowie die Antwort Bileams 4 Mos. 22, 38 ff.). — Die Unterscheidung von רֹאִים und חֹזִים hat blos eine rhetorische Bedeutung, denn eine sachliche Differenz findet nicht statt (vgl. Kap. 29, 10 und 1 Sam. 9, 9). רֹאֶה in diesem Sinne bei Jesaja nur hier. Am liebsten hätten diese Leute den Propheten Jehova's das prophetische Sehen ganz verbieten mögen. Wo aber dies nicht anging, so machten sie ihnen die Zumuthung, wenigstens ihr Schauen nach den Wünschen des Publikums einzurichten. Sie sagten also zu ihnen: schauet uns (dat. commodi) nicht Richtiges (die Wahrheit, Kap. 26, 10; 59, 14), redet zu uns Angenehmes (eigentlich Glattes, glatt Eingehendes, Ps. 12, 3. 4, bei Jesaja nur hier) und schauet Täuschungen (מהתלות ἅπ. λεγ., vgl. הֲתֻלִּים Hiob 17, 3 und Hiph. הֵתֵל 1 Mos. 31, 7; Richt. 16, 10 u. ö.). — Ja sie gehen ganz konsequent noch tiefer ein: sie muthen den Propheten zu, überhaupt vom rechten Wege abzuweichen, also den Herrn selbst zu verlassen und ihn, den Heiligen Israels (zu Kap. 29, 19), dem Volke ganz aus dem Gesichte zu schaffen. Also nicht nur Abfall zu den Götzen, sondern geradezu ein offensives Vorgehen gegen den Herrn muthen sie den Propheten zu. Die Form מִנֵּי (die masoretische Bemerkung unter dem Texte ist zu lesen (שְׁתֵּי נוּנִין בְּצֵרֵי) findet sich nur hier. Sie ist gebildet nach Analogie der Formen אַחֲרֵי, עֲלֵי u. s. w., und ist gleichbedeutend mit dem häufigeren מִפְּנֵי (Kap. 46, 3). הִשְׁבִּית (bei Jesaja Kap. 13, 11; 16, 10; 21, 2) wird vom Abschaffen götzendienerischer Institutionen gebraucht z. B. 2 Kön. 23, 5. — Dieses frevelhafte Verfahren kann nicht ungestraft bleiben. Weil sie also das warnende Wort des Herrn, das Jesaja ihnen in Betreff ihrer egyptischen Politik verkündet hat, verächtlich von sich stoßen (מאס mit בְּ vgl. Kap. 7, 15 f.; 33, 15 vgl. Amos 2, 4), dagegen auf gewaltthätige Erpressung des zur Erkaufung der egyptischen Hülfe nöthigen Geldes (V. 6 vgl. 2 Kön. 15, 20) und auf den verbrecherischen Abweg des Vertrauens auf heidnische Hülfe (נָלוֹז Part. Niph. perversum, pravum, bei Jesaja nur hier, außerdem nur noch in den salomonischen

Sprüchen Kap. 2, 14; 3, 32; 14, 2 vgl. Kap. 3, 21; 4, 21) die Hoffnung ihrer Rettung bauen, so soll dieses gottlose Verhalten ihnen der Vorbote sicheren Unterganges sein. Gleich wie der Riß in einer Mauer und das Ausbauchen derselben der gewisse Vorbote ihres Einsturzes ist (vgl. Ps. 62, 4), so soll dieses egyptische Bündniß ein Symptom nicht der Rettung sondern des Ruins Juda's sein. פֶּרֶץ (nur noch Kap. 58, 12) ist offenbar nicht allein die Rißlinie, sondern das Zerrissene, Zerborstene selbst. Ein פֶּרֶץ נֹפֵל ist also ein zerborstenes Mauerstück, das fallend d. h. im Begriffe ist zu fallen (m. Gr. §. 96, 2). Dasselbe ist zugleich נִבְעֶה (tumescens, בָּעָה aufschwellen, aufwallen Kap. 64, 1, heftig begehren Kap. 21, 12; das Wort außer Ob. 6 nur bei Jesaja) an hoher Mauer. Dies wird hervorgehoben, denn je höher die Mauer, desto gefährlicher der Riß. לפתע פתאם vgl. Kap. 29, 5. Das Suffix in שִׁבְרָהּ geht auf חוֹמָה. Wenn nun fortgefahren wird וּשְׁבָרָהּ, so ist offenbar Jehova Subjekt, Objekt aber die Mauer, unter welcher Juda zu verstehen ist, — ein rascher Uebergang vom Bild in die Sache, der hier umsoweniger befremdet, als mit dem Folgenden sofort auch in ein anderes Bild übergegangen wird. Daß das Subjekt von שְׁבָרָהּ ein persönliches sein muß, geht aus der Natur des Bildes, wie es durch die nachfolgenden Worte כתות לא יחמל näher bestimmt wird, deutlich hervor. Denn es ist nicht von einem Kruge die Rede, der von selbst zerbricht, sondern von einem, der mit Absicht (לא יחמל) zerschmettert wird (כתות ist also nähere Bestimmung zu שָׁבַר, m. Gr. §. 93, e; der Uebergang aus dem Infinitiv ins Verb. finitum in לא יחמל, vergl. m. Gr. §. 99, 3, ist an sich schon häufig, hier aber besonders durch die Negation nothwendig geworden). מְכִתָּה contusio, dann als abstr. pro concr. das Zerschmetterte, die Trümmer. חָתָה capere, holen außer hier nur Ps. 52, 7; Sprüche 6, 27; 17, 10; 25, 22. — יָקוּד (das Verbum יָקַד bei Jesaja nur Kap. 10, 16; 65, 5 und hier) ist das Angezündete, Brennende, die Glut. חָשַׂף ist eigentlich nudare, retegere. Aber indem man die Oberfläche abschöpft, deckt man die Flüssigkeit gleichsam ab. Ebenso wird עֵרָה, nudavit, vom Ausgießen gebraucht, weil dadurch der Boden des Gefäßes entblößt wird (1 Mos. 24, 20; 2 Chron. 24, 11; Jes. 53, 12). חָשַׂף findet sich bei Jesaja noch Kap. 20, 4; 47, 2; 52, 10. — גֶּבֶא eine Hohlung, Vertiefung in der Erde bei Jesaja nur hier (vgl. Ezech. 47, 11). Daß der Prophet hier auf das Exil anspielt, ist offenbar. Es hat aber die Stelle erst durch das zweite römische Exil ihre volle Erfüllung gefunden.

3. Die vermessene Zuversicht und die gegründete Zuversicht.

Kap. 30, 15—18.

Denn so hat der Herr gesagt, Jehova, der Heilige Israels: durch Umkehr und Ruhe 15
würde euch geholfen, durch Stillesein und Harren würdet ihr stark sein. Aber ihr habt nicht
gewollt. *Und ihr spracht: Nein, sondern auf Rossen wollen wir rasen — deshalb sollt ihr 16
ausreißen; und auf Rennern wollen wir reiten — deshalb sollen rennen eure Verfolger.
*Ein Tausend sollt ihr vor dem Schelten eines einzigen, vor dem Schelten von fünfen fliehen, 17
bis daß ihr übrig seid wie eine Pinie auf dem Gipfel des Berges, und wie ein Panier auf
dem Hügel. *Und darum wird Jehova warten, bis er euch begnadigt, und darum wird er 18
sich hoch stellen, euer sich zu erbarmen, denn ein Gott des Rechtes ist Jehova. Heil allen, die
auf ihn harren.

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß der Rettungsweg, welchen Israel nach dem Vorhergehenden einschlug, der falsche war, ergibt sich nicht nur aus den Wurzeln (V. 9—11) und aus der Frucht dieses Weges (V. 12—14), sondern auch aus der Gegenüberstellung dessen, was Jehova als allein heilbringend erklärt: Umkehr und Ruhe in ihm, stillharrendes, geduldiges Vertrauen auf den, der allein stark ist und stark macht. Aber Israel wollte eben diesen letzteren Weg nicht einschlagen (V. 15). Nach ihrer Meinung konnten nur Egyptens Rosse helfen. Aber diese Rosse sollen nur zu rasender Flucht dienen, und Renner — ja die sollen auch dabei sein — aber sie sollen den Verfolgern des fliehenden Israels zu Gebote stehen (V. 16). Da wird eine große Zahl Israëliten vor einer winzigen Schaar von Feinden fliehen, und von Israels ganzer Macht wird nur ein kleiner Rest bleiben vergleichbar einer einzelnen Pinie oder einem einsamen Panier auf Bergeshöhe (V. 17). Und die schließliche Folge wird sein, daß der Herr seine Hülfe, die allerdings nicht ausbleiben wird, verzögern muß, da er ein Gott ist, der Gerechtigkeit übt. Da wird sich denn nach allen Beziehungen herausstellen, daß nur die glücklich zu preisen sind, die auf den Herrn hoffen (V. 18).

2. **Denn so — auf ihn harren.** V. 15—18. Was die Israeliten nach V. 9 nicht wollten, wäre gerade das Rechte gewesen. Denn mit dem שמוע תורת י״ würde שׁוּבָה ונחת השקט ובטחה verbunden gewesen sein und das würde geholfen haben. שׁוּבָה (ἅπ. λεγ.) ist sicher nicht Erquickung, vivificatio, sondern Umkehr. Denn es handelt sich ja hier um das, was Israel hätte thun müssen. Und

dann ist שׁוּב gerade jener hochbedeutsame Grundbegriff der jesajanischen und insbesondere jeremianischen Prophetie, den wir schon Kap. 1, 27 (s. d. Bemerkungen zu d. St.) und dann namentlich in dem Namen שְׁאָר יָשׁוּב (vgl. zu Kap. 7, 3) wahrgenommen haben. נחת von נוּחַ ruhen (vgl. V. 30; Hiob 17, 16; 36, 16; Sprüche 29, 9 u. ö.), wie רַחַת V. 24 von רוּחַ, bezeichnet gleichsam den Endpunkt der שׁוּבָה. Denn Israel soll zurückkehren zum Herrn und im Herrn dann ruhen bleiben (vgl. נָחָה אֲרָם עַל־אֶפְרָיִם Kap. 7, 2). Diese Bedeutung scheint mir passender als die der „Ruhe von selbstvertrauendem Selbstwirken“ (Delitzsch). Denn 1) sind die vier Begriffe paarweise verbunden, also gehören je zwei doch wohl innerlich zusammen; zu dem Begriffe des Umkehrens paßt aber der gleichfalls lokale des Verbleibens am Ausgangspunkte der Umkehr besser als der des Unthätigbleibens; 2) jener Begriff des Unthätigbleibens liegt in הַשְׁקֵט. Denn הַשְׁקֵט schließt doch wohl nicht blos den Begriff der inneren Ruhe, sondern auch den des Ablassens von äußerer Geschäftigkeit in sich. So hat Jesaja schon dem Achas, der in den äußeren Maßregeln seiner Kriegskunst und Politik das Heil suchte, zugerufen: הִשָּׁמֵר וְהַשְׁקֵט (Kap. 7, 4). Zu הַשְׁקֵט bildet dann בִּטְחָה (ἅπ. λεγ.) einen trefflichen Gegensatz: die eigene Ruhe ruht auf dem Vertrauen, welches alles Anliegen auf den Herrn wirft (vgl. Kap. 32, 17, wo auch הַשְׁקֵט und בֶּטַח beisammenstehen). In dieser Vereinigung von Selbstbeschränkung und Hingabe an den Herrn würde ihre Stärke bestehen (גְּבוּרָה Kap. 3, 25; 11, 2; 28, 6; 30, 15; 33, 13; 36, 5; im zweiten Theil nur der Plural גְּבוּרוֹת Kap. 63, 15). Leider aber will Israel von solcher Hingabe an den Herrn nichts wissen (V. 9). Vielmehr sprechen sie: עַל סוּס נָנוּס (V. 16). Vulgata übersetzt „ad equos fugiemus“ nach Kap. 10, 3. Man sieht aber, daß der Prophet mit נוּס auf סוּס reimen will. Dem Reime zulieb aber ist es gestattet, die Bedeutung des Wortes etwas zu modifiziren. Sodann zeigt עַל־קַל נִרְכָּב, welchen Gedanken er durch עַל סוּס נ׳ ausdrücken will. Ich nehme also נוּס mit vielen Neueren = celeriter ferri, festinare (vgl. נוּעַ, נוּץ, im Deutschen fliehen und fliegen). Wäre die Bedeutung von עַל סוּס נָנוּס „auf Rossen wollen wir fliehen“ (Drechsler), so müßte im Gegensatz dazu gesagt werden: deshalb sollt ihr zu Fuße fliehen. Man erwartete dann irgend ein Wort, das langsame Flucht andeutete. Aber sie gedenken auf schnellen Rossen dem Feinde zu begegnen. Im Gegensatz dazu sagt der Prophet ganz passend: nein, nur zur Flucht sollen euch die Rosse dienen. Den Gedanken, der schon in עַל סוּס נ׳ liegt, drückt dann der Prophet im Parallelismus durch עַל־קַל נִרְכָּב aus. קַל celer, κέλης (vgl. Kap. 5, 26; 18, 2; 19, 1) steht vom schnellen Rosse nur hier. — Vor den egyptischen Rossen warnt schon die Tora 5 Mos. 17, 10 vgl. 1 Kön. 10, 25. 28, und unser Prophet spricht denselben Tadel wie hier gleich nachher Kap. 31, 1. 3 mit ausdrücklichen Worten aus. — V. 17 malt die schmähliche Eile und Kopflosigkeit ihrer Flucht mit Worten, welche an Stellen der Tora deutlich anklingen. Man vergleiche 3 Mos. 26, 17, besonders aber 5 Mos. 32, 30. Daß dem Propheten letztere Stelle vorschwebte, sieht man deutlich aus אֶלֶף אֶחָד, wo אֶחָד überflüssig ist, aber erklärlich wird, wenn man 5 Mos. 32, 30 liest אֵיכָה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף. Der Prophet citirt nach dem Gedächtnisse und in demselben haftete besonders das Nebeneinanderstehen von אחד und אֶלֶף. — Lowth, Gesenius u. a. wollten aus 5 Mos. 32, 30 רְבָבָה noch אחד hineinkorrigiren. Aber gerade jenes אחד neben אֶלֶף beweist, daß dem Propheten der Wortlaut von 5 Mos. 32, 30 nicht genau gegenwärtig war. Wäre dies der Fall gewesen, so würde er wohl רבבה geschrieben haben, dies würde aber dann gewiß nicht aus dem Texte verschwunden sein. In Folge der nicht ganz genauen Citation erscheint also die Stelle 5 Mos. 32, 30 hier so modifizirt, daß a) אחד als Attribut zu אֶלֶף gezogen wurde, b) רבבה ausfiel und dafür der zweite Satz als eine bloße Restriktion des ersten sich gestaltete. Denn beide Sätze haben das Subjekt (אֶלֶף אחד) und das Prädikat (תָּנֻסוּ) gemein, die Worte מִפְּנֵי גַּעֲרַת חֲמִשָּׁה ermäßigen aber die Aussage des ersten Satzes, indem sie die Wirkung, welche vorher einem einzigen zugeschrieben war, fünfen zuschreiben. Die zweite Person in תָּנֻסוּ so zu urgiren, daß sie den Sinn von כֻּלְּכֶם bekommt, ist ein Gewaltstreich. Denn eben dieses כלכם mußte ausgedrückt werden, wenn es wirklich als das unterscheidende Moment dem Propheten im Sinne lag. — Diese verheerende, aufreibende Flucht wird so lange fortdauern, bis von Israel nur ein kleiner Rest übrig ist. Die Kleinheit dieses Restes stellt der Prophet unter einem zweifachen Bilde dar. Er vergleicht ihn nämlich mit einer von dichtem Walde auf hohem Berge allein übrig gebliebenen Pinie (אֹרֶן = תֹּרֶן Kap. 44, 14 ursprünglich die Pinie, dann der daraus gefertigte Mast Kap. 33, 23; Ezech. 27, 5), und mit einer auf kahler Höhe (Kap. 13, 2) einsam aufgerichteten Signalstange (4 Mos. 21, 8 f.; Jes. 5, 26; 11, 10. 12 u. ö.). Die Wahl des ersten Bildes erklärt sich leicht. Für die Wahl des zweiten war vielleicht der Anklang von נֵס an נוּס maßgebend. — V. 18 benennt die zweite und letzte Wirkung des לא אביתם V. 15. Die erste war die Vernichtung und Zerstreuung, die zweite die Verzögerung der Begnadigung. חִכָּה mit לְ warten auf etwas Ps. 106, 13; Hiob 3, 21; Jes. 8, 17; 64, 3. Der Sinn des Zögerns liegt in dem Worte auch 2 Kön. 7, 9; 9, 3. Auch der Stelle Hiob 32, 4 ist dieser Sinn nicht fremd. — Schon der Parallelismus deutet darauf hin, daß auch die Worte יָרוּם לְרַחֶמְכֶם einen analogen Sinn haben müssen. Ich fasse רוּם hier mit Raschi (s. Gesenius Thes. pag. 1274) in dem Sinne von יִתְרַחֵק: er ist hoch d. h. in der Richtung nach oben entfernt, weil er ja in der Höhe wohnt. Er nimmt eine hohe d. i. hoch

zurückgezogene Stellung ein in Bezug auf das Mitleid mit euch (vgl. מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ Ps. 10, 5). Allerdings würde man dann eigentlich מֵרַחֶמְכֶם statt לְרַ׳ erwarten. Die Sache ist noch unklar. Es wäre nicht unmöglich, daß die Lesart korrekt und daß (mit Houbigant, Lowth, Ewald, Cheyne nach einigen Codd.) יָדוּם oder יִדּוֹם zu lesen ist. Daß Gott mit der Errettung zögert, geschieht nach seiner Gerechtigkeit. Er muß euch strafen. Dies fordert das göttliche Recht. Würde er nur Barmherzigkeit üben, wäre das für den Sünder selbst nicht gut (Kap. 26, 10). Es wird deshalb (auf Grund von 2 Mos. 34, 6. 7; 4 Mos. 14, 18) von ihm gesagt: „Garaus will ich nicht mit dir machen; ich will dich züchtigen nach dem Recht und ungestraft nicht lassen“ (Jer. 30, 11; 46, 28). Doch aus dieser maßvollen Züchtigung, welche der Gerechtigkeit und der Liebe Genüge thut, gibt es eine Errettung zum vollen Lichte des Heils für die, welche auf den Herrn gläubig harren. Dieser Gedanke bildet den Uebergang zu dem zweiten trostreichen Theile des Kapitels. Die Schlußworte אשרי כל־חוכי לו erinnern an die Schlußworte des zweiten Psalms: אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ vgl. Ps. 5, 12. Ueber den st. constr. in חוכי לו vgl. m. Gr. §. 63, 4, c.

4. Des Volkes Heiligung und Heil.

Kap. 30, 19—26.

Denn ein Volk wird in Zion wohnen, in Jerusalem —: »Weine nicht mehr! Er erbarmt 19
sich dein, sobald du rufst; sowie er hört, erhört er dich«. *Und es wird der Herr euch geben 20
Angst-Brod und Trübsal-Wasser, aber es werden sich nicht mehr verbergen deine Lehrer, sondern
deine Augen werden immerdar deine Lehrer sehen. *Und deine Ohren werden Weisung ver- 21
nehmen von rückwärts: »Dies der Weg, darauf gehet,« — so oft ihr nach rechts abbieget oder
zur Linken. *Und ihr werdet entweihen den Ueberzug deiner silbernen Schnitzbilder und die 22
Deckplatte deiner goldenen Gußbilder; du wirst sie verstreuen wie Unflath, »Hinaus« wirst
du ihm sagen. *Und er wird den Regen deiner Saat geben, damit du das Land besäen wirst, 23
und Brod als Einkommen des Landes, und es wird saftvoll sein und fett; dein Vieh wird
weiden an jenem Tage auf weiter Aue. *Und die Stiere und Esel, welche das Land bauen, 24
werden gesalzenes Mengsel fressen, das geworfelt ist mit Schwinge und Gabel. *Und auf 25
jedem hohen Berge und jedem erhabenen Hügel werden Bäche sein, Wasserrinnen, am Tage
des großen Schlachtens, wenn Thürme fallen. *Und wird das Licht des Mondes gleich dem 26
Licht der Sonne sein, und das Licht der Sonne wird versiebenfacht sein, wie das Licht von
sieben Tagen — am Tage, da der Herr den Schaden seines Volkes verbinden und den
Knochenbruch seines Schlages heilen wird.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach der Ueberleitung in V. 18 richtet der Prophet seinen Blick in die ferne Zukunft. Dieselbe stellt sich ihm als eine glückselige dar. Er entwirft von dieser glücklichen Zukunft ein Gesammtbild mit Farben der Gegenwart. Ein Gesammtbild nennen wir es, weil es nicht in einer gewissen Zeit nur sich realisiren wird, sondern alles wie in einen Rahmen zusammenfaßt, was von der nächsten Zukunft bis zur fernsten zum Heil des Volkes geschehen wird. Mit den Farben der Gegenwart aber ist dies Zukunftsbild gemalt, weil die Zustände der Gegenwart die Bilder hergeben, unter denen der Prophet die Heilsmomente der Zukunft erscheinen läßt. — Er geht davon aus, daß es immerdar ein Volk geben wird, das in Zion d. i. Jerusalem wohnt. Dies Volk wird nicht immer zu weinen brauchen; es wird eine Zeit kommen, wo die Bitten dieses Volkes schnelle Erhörung finden werden (V. 19). Zwar wird es in der Zukunft auch an Angstbrod und Trübsalswasser nicht fehlen, aber das Volk wird dann doch immer auch die Augen offen haben für die Lehrer, welche ihm aus der Noth den Weg zeigen werden (V. 20); und die Ohren des Volkes werden in jedem Augenblick auf die Stimme hören, welche ihm von rückwärts die Weisung, wohin zu gehen sei, zurufen wird (V. 21). Dann wird das Volk die Greuel des Götzendienstes abthun (V. 22). Der Herr aber wird Regen und herrliche Frucht zur Nahrung für Menschen und Vieh verleihen (V. 23 und 24). Köstliche Quellen werden auch auf den hohen Bergen rinnen in der Zeit, wenn der Herr durch Ströme Bluts die Möglichkeit dazu wird bereitet haben (V. 25). Das Licht von Mond und Sonne wird vielmal heller leuchten als jetzt in jener Zeit, wenn der Herr die Wunden seines Volkes geheilt haben wird (V. 26).

2. **Denn ein Volk — wirst du sagen.** V. 19—22. V. 18 bildet den Uebergang von der Drohung zur Verheißung. Die tröstliche Perspektive, in welche V. 18 nur einen schwachen Einblick verstattet, wird nun ganz und voll aufgethan. Vor allem verheißt der Prophet, daß in Zion-Jerusalem stets Volk wohnen wird, d. h. die heilige Stadt wird nie wie die Weltstadt zur menschenverlassenen Einöde werden (Kap. 13, 19 ff.; 25, 2; Jer. 50, 13 u. ö.). בירושלם ist wie zur näheren Erklärung und wie um einem Mißverständniß vorzubeugen beigefügt. Hätte der Prophet blos ציון geschrieben, so konnte man denken, er rede vom Reiche, dessen eigent-

licher Mittelpunkt Zion, die Stätte des Hauses Davids, war (vgl. Ps. 2, 6; 110, 2 u. ö.). Durch den Zusatz „Jerusalem“ wird aber unmißverständlich zu verstehen gegeben, daß der Prophet die Stadt meine. Und in der That hat Jerusalem nie ganz aufgehört, bewohnt zu sein, im Unterschied von den Weltstädten Babylon und Ninive, welche nun seit Jahrtausenden wüste liegen. — Daß man עַם nicht als Vokativ fassen darf trotz des dann bequem sich anschließenden תבכה, geht daraus hervor, daß die erste Vershälfte dann bedeutungslos werden würde. Der rasche Wechsel der Person, der gerade in diesem Stücke öfter vorkommt (V. 20 לָכֶם, V. 24 אָזְנֶיךָ, לְכוּ, V. 22 מַמְּאֵתָם — כַּסְפֶּךָ), kann nicht auffallen. Der Infin. absol. בָּכוֹ hat offenbar den Sinn, daß das Weinen kein dauerndes sein wird, da ja der Herr sich schnell erbarmen wird. יְחָנְךָ für יָחְנְךָ wie 1 Mos. 43, 29. Vgl. Olsh. §. 243, a, S. 520. — לְקוֹל ז' ist = auf die Stimme deines Schreiens hin d. h. sofort nach deinem Schreien (4 Mos. 16, 34). — כְּ vor שמעתו bezeichnet die Coincidenz (m. Gr. §. 112, 5, c). Der Infin. שָׁמְעָ findet sich mit Feminin-Endung nur hier. Die Konstruktion mit כְּ betreffend vgl. 1 Mos. 24, 30; 34, 7; 39, 15 u. ö. — Zwar wird es in der Zukunft, auf welche der Blick des Propheten gerichtet ist, für Israel an Trübsal nicht fehlen. Aber diese Trübsal faßt der Prophet zusammen in den Ausdruck „Angst-Brod, Trübsal-Wasser“. לֶחֶם צַר findet sich nur hier. 1 Kön. 22, 27; 2 Chron. 18, 26 findet sich לחם לחץ ומים לחץ als Bezeichnung der nothdürftigen Gefangenenkost. Ueber den st. absol. in מַיִם, dem zufolge auch לֶחֶם als st. abs. zu fassen ist, resp. über das appositionelle Verhältniß von צר und לחץ vgl. m. Gr. §. 66. Da der Prophet nach dem Folgenden (vgl. insbesondere V. 26) die ganze Zukunft im Auge hat, so werden wir die Ausdrücke „Angstbrod und Trübsalwasser“ nicht blos auf die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer (Kap. 29, 3 ff.) beziehen dürfen. Sondern, wenn auch jene Belagerung im Vordergrunde des vom Propheten überschauten Gesichtsfeldes steht, werden wir doch dieselbe mit ihrem Angstbrod und Trübsalswasser nur als Typus und Repräsentanten aller der Trübsal zu betrachten haben, welche Israel in der Zukunft wird erdulden müssen. Und wenn diese Trübsal hier mit kurzen Worten mehr nur angedeutet wird, so liegt dies eben im Charakter dieser zweiten Hälfte unserer Weißagung, in welcher die Drohung hinter die Verheißung fast verschwindend zurücktritt. — Aber Israel wird die Trübsal ganz anders ertragen, als es bis jetzt gethan hat. Bis jetzt ließ man in Zeiten der Noth die Wuth an den Propheten des Herrn aus. Man nannte sie die, welche Israel verwirren (1 Kön. 18, 17), man behandelte sie als Aufrührer (Amos 7, 10) und Landesverräther (Jer. 38, 4 ff.), man führte alles Unheil darauf zurück, daß man auf ihr Andringen den Dienst der Götzen verlassen habe (Jer. 44, 16 ff.). Da wurden denn die Propheten verfolgt (Matth. 23, 37) und mußten sich verbergen (Jer. 36, 26). Das soll hinfort nicht mehr geschehen. Sondern Jerusalem wird im Gegentheil in der Trübsal seine Augen auf die Lehrer richten, um ihnen zu folgen; es wird seine Ohren dem Worte des Herrn öffnen, welches die gleichsam als Befehlshaber hinter dem Zuge schreitenden Knechte Gottes ihm zurufen werden, und wird seine Schritte genau nach deren Befehlen lenken. כָּנַף als Verbum nur hier. Ich sehe nicht ein, warum dies Wort nicht das Wurzelwort für כָּנָף Decke, Flügel sein und demnach decken, verbergen, im Niphal also „sich verbergen“ bedeuten soll. Der Singular steht, weil יכנף vorangestelltes Prädikat ist (m. Gr. §. 105, 4, b). מוֹרֶה Lehrer, vgl. Kap. 9, 14. — תאמינו für תֵּימִינוּ (vgl. Ewald §. 122, e). Die Form kommt übrigens nur hier vor. — Dieser Gehorsam gegen Jehova’s Wort schließt von selbst in sich, daß man den Götzen den Abschied geben wird. Dies wird dadurch geschehen, daß man die silbernen und goldenen Götzenbilder, ohne (gemäß dem Gebote 5 Mos. 7, 25) ihres Metallwerthes zu achten, als unreine Dinge behandeln, ja geradezu als Gegenstände des Abscheus wegwerfen wird (vgl. Kap. 2, 20). טִמֵּא wie 2 Kön. 23, 8; 10, 16 (bei Jesaja nur hier). צפוי ist der metallene Ueberzug über den aus unedlerem Stoffe geformten Kern (vgl. 4 Mos. 17, 3. 4; 2 Mos. 38, 17. 19). אפדה kommt außer hier nur 2 Mos. 28, 8 und 39, 5 vor in dem Ausdruck חֵשֶׁב אֲפֻדָּה, einem Bestandtheil der priesterlichen Kleidung. Da אֵפוֹד, womit אפדה jedenfalls zusammenhängt, geradezu von einem gegossenen Götzenbilde gebraucht wird (Richt. 8, 27; 17, 5; 18, 14. 17. 18. 20; Hos. 3, 4), so ist אפדה höchst wahrscheinlich nur eine andere, vielleicht feinere Art des metallenen Ueberzuges. מַסֵּכָה (V. 1) fusio, fusura, fusile, ein Gußbild (2 Mos. 32, 4. 8 u. ö., bei Jesaja noch Kap. 42, 17). Ueber das Suffix am zusammengesetzten Nomen vgl. m. Gr. §. 78, 2. דָּוָה (bei Jesaja nur hier) ist „Krankhaftes“ und wird insbesondere von der monatlichen Krankheit des Weibes gebraucht (3 Mos. 15, 33; 20, 18), dem Inbegriff des Ekelhaften für den Orientalen (vgl. Kap. 64, 5). Der Ausdruck תזרם „du wirst sie verstreuen“ erinnert an 2 Mos. 32, 20. — צא = „hinaus, fort“ ist ein starker Ausdruck (vgl. 2 Sam. 16, 7). Der Singular לוֹ involvirt den Begriff des Verächtlichen: Hinaus! wirst du zu dem Zeuge sagen.

3. **Und er wird — heilen wird.** V. 23—26. Die Verse 19—22 beziehen sich mehr auf das innere Wechselverhältniß zwischen Jehova und seinem Volke. Denn nachdem V. 19 a die allgemeine Grundverheißung gegeben war, daß in Jerusalem immerdar Volk wohnen soll, wird diesem Volke zuerst die gnädige, wenngleich Züchtigung nicht ausschließende Führung seines Gottes verheißen (V. 19 b—20 a). Vom Volke aber wird gesagt, daß es dem Herrn sich zuwenden, auf seine Winke hören und den Götzen den Abschied geben

wird (V. 20 b—22 b). Daran schließt sich nun die Verheißung des reichsten auch leiblichen Segens an. Zuerst wird der Saat der nöthige Regen verheißen, — ein Segen, der einem orientalischen Glücksbilde nie fehlen darf und deshalb auch in den theokratischen Verheißungen eine große Rolle spielt: 3 Mos. 26, 4; 5 Mos. 14, 11; Joel 2, 23; Jer. 5, 24; Sach. 10, 1 u. ö. — Der Regen, welcher den Samen d. i. die junge Saat befruchten soll, ist der Saatregen oder Frühregen (יוֹרֶה), welcher im Oktober fällt. Der Ausdruck „er wird geben den Regen deines Samens" statt „deinem Samen" erinnert übrigens an Stellen wie 1 Mos. 39, 21; 4 Mos. 12, 6 (vgl. m. Gr. §. 78, 1, Anm.). אשׁר תזרע = womit du besäen wirst (vgl. Kap. 17, 10; m. Gr. §. 60, 2, b). לחם wird durch תבואת הא' als ein allgemeiner Begriff bestimmt. Es ist also alles, was die Erde zur Nahrung des Menschen hervorbringt, wie ja auch in dem Ausdruck „das Brod essen" לחם in diesem umfassenden Sinne gebraucht wird (1 Mos. 31, 54; 43, 16; Jer. 41, 1 u. ö.). Alle diese zur Nahrung dienenden Produkte des Feldes sollen erster Qualität voll Saft und Kraft sein (דָּשֵׁן als Adjektiv bei Jesaja nur hier; vgl. Ps. 92, 15; 1 Mos. 49, 20). — מקניך könnte Singular sein (Olsh. §. 131, c). Aber Formen wie מִקְנַי 2 Mos. 17, 3; 4 Mos. 20, 19 zeigen, daß das Wort wirklich auch im Plural gebraucht wird. ירעה ist dann Singular wie יכנהּ V. 20, siehe zu d. St. כַּר in dem Sinne von pascuum nur hier und Ps. 37, 20; 65, 14. Auch Niph. נרחב dilatatum, spatiosum esse findet sich nur hier. — Die Rinder und Esel, welche das Land bebauen, sind die vom Landmann zum Ziehen und Tragen gebrauchten Thiere. Diese sollen mit dem besten Futter genährt werden. בְּלִיל (bei Jesaja nur hier, außerdem Hiob 6, 5; 24, 6) ist Gemengsel, aus Körnern (vgl. nachher זֹרֶה) und gehackten Kräutern gemischtes Futter. חָמִיץ gesäuert, gesalzen (vgl. חֹמֶץ, חָמֵץ) ist ἅπ. λεγ. — Gesalzen wird das Futter mit Salz oder salzigen Kräutern, um es wohlschmeckender zu machen. Soll dasselbe aber vollkommen gut sein, so muß es auch vorher von Unreinigkeiten und schlechten Stoffen gereinigt werden. Dies geschieht durch Worfeln (זֹרֶה Part. Pual mit fehlendem מְ Ewald §. 169, d, wenn nicht Part. Kal im Sinne einer das Subjekt implizirenden Verbalform, vgl. Kap. 2, 6; 24, 2; 29, 8; m. Gr. §. 97, 1, a, Anm.). Zum Worfeln aber dienen die Werkzeuge רַחַת und מִזְרֶה, noch heute Racht und Midrâ genannt. Ersteres ist eine flache Schaufel und dient nach dem interessanten Exkurs von Wetzstein in Delitzschs Kommentar S. 707 zum Worfeln von Hülsenfrüchten, Aehrenresten und gemischten Ueberbleibseln der edleren Getreidearten. Das zweite ist eine fünf- auch sechszinkige Gabel, welche zum Worfeln der edleren Getreidearten dient. Würde der Prophet nur die Worfschaufel (racht) erwähnen, so würde der Sinn entstehen, daß die Thiere nur mit geringerem Futter genährt werden sollen. Die Erwähnung des מִזְרֶה aber deutet darauf hin, daß ihnen auch Weizen- und Gerstenkörner zu Theil werden sollen. רַחַת ist ἅπ. λεγ., מִזְרֶה findet sich noch Jer. 15, 7. — Auf allen hohen Bergen und ragenden Hügeln waren ehemals die Stätten des unheilvollen Götzendienstes zu finden, wo das Blut der gottverhaßten Opfer, insbesondere der dem Moloch geopferten Kinder floß (1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 17, 10; Jer. 2, 20; 3, 6; Ezech. 6, 13; 20, 28). Statt dessen sollen auf den Bergen und Hügeln jetzt Wasserbäche fließen, ein Segen, der bisher nur den Thälern zu Theil geworden ist (Kap. 41, 18). פלגים sind jedenfalls natürliche Bäche; יִבְלֵי־ (nur noch Kap. 44, 4) sind vielleicht daraus abgeleitete Wasserrinnen. Wie aber der Prophet schon V. 20 durch „Angstbrod und Trübsalwasser" zu verstehen gegeben hatte, daß es an Angst und Trübsal nicht fehlen werde, so stellt er hier am Schlusse seiner Rede sogar „großes Schlachten und Fallen der Thürme" in Aussicht. Er gibt durch diese beiden Andeutungen zu verstehen, daß die herrliche Endzeit jenseits einer schrecklichen Zeit liege, die vorher müsse durchgemacht werden. Er hat aber letztere oft genug beschrieben (vgl. Kap. 24 ff.), um bei seinen Lehren das Verständniß dieser kurzen Andeutungen voraussetzen zu können. ביום ist hier in demselben allgemeinen Sinne zu nehmen, in dem wir es schon mehrfach angetroffen haben (vgl. z. B. Kap. 27, 1), nur daß a. u. St. die der Zeit nach folgende Thatsache vorangestellt ist. Es liegt aber auch in dem ביום, daß ein gewisser Zusammenhang der erwähnten Thatsachen stattfindet. Es ist keine Kluft zwischen ihnen befestigt, so daß die folgende mit der vorhergehenden absolut nichts zu schaffen hätte. Daß auf die Blutströme segenbringende Wasserströme folgen, ist nicht zufällig. Jene müssen durch Sühne und Reinigung dem Segen den Boden bereiten. — הֶרֶג nur noch Kap. 27, 7. Ich finde in הרג, und in dem נפל־מגדלים nur eine Hindeutung auf die großen Gerichte, welche vor dem Tage der Erlösung Volk und Stadt betreffen müssen. Das alte, theokratische Jerusalem mit seinen Thürmen und seinem Tempel ist zu Trümmern geworden und Ströme Bluts sind dabei geflossen. Und hiebei schaut der Prophet Jerusalems erste und zweite Zerstörung zusammen. Aber hinter ihr sieht er sofort die Zeit des Segens. Daß zwischen diesen Thatsachen große Zeiträume inmitten liegen, thut nichts zur Sache. — V. 26 versetzt uns in eine Zeit, welche jenseits des gegenwärtigen Zustandes der Dinge liegt. Aber nicht in die Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde, denn die gegenwärtige Sonne und der gegenwärtige Mond sind noch vorhanden. Aber dieselben sind in ihrer Wirkung gesteigert, sie sind bereits zu einer höheren Stufe des Daseins erhoben. Delitzsch hat gewiß Recht, wenn er sagt: „Jedoch ist es nicht der neue Himmel, wovon der Prophet redet, sondern die sowohl von der alt- als neutestamentlichen Prophetie für die Schlußperiode der diesseitigen

Geschichte verheißene Naturverklärung“. Vergl. Offenb. 20, 1—4. — Des Mondes (לבנה nur noch Kap. 24, 23; Hohel. 6, 10) Licht wird dann sein wie das Licht der Sonne (חמה ebenfalls Kap. 24, 23 und Hohel. 6, 10, außerdem Hiob 30, 28); das Licht der Sonne aber wird das siebenfache (septuplum 1 Mos. 4, 15. 24; Ps. 12, 7) sein von dem, was es jetzt ist. Denn es wird sein wie das Licht von sieben Tagen, d. h. das Licht-Quantum, welches bis jetzt für sieben Tage ausreicht, wird dann auf einen Tag konzentrirt sein. Lowth, Gesenius, Hitzig, Hendewerk, Knobel halten die Worte כאור שבעת הימים für eine Glosse, weil sie in der Septg. sich nicht finden und eine unnöthige, den Parallelismus störende, Epexegese seien. Aber das Fehlen in Septg. ist kein Grund, um so weniger, als die Worte im Targ., beim Syrer und bei Hieronymus sich finden. Ein festes Metrum findet hier nicht statt. Man kann weder sagen, daß der Vers tetrastichisch angelegt, noch daß für jede Zeile eine bestimmte Länge erforderlich sei. Und was den Sinn betrifft, so ist die Epexegese so unnöthig nicht. Denn wer fühlt nicht, daß durch die Hinweisung auf die sieben Tage das שבעתים in höchst anschaulicher Weise illustrirt wird? An diesem Tage werden freilich alle Wunden, die der Herr seinem Volke vor und nach der Zeit der Propheten (V. 20 u. 25) hat schlagen müssen, geheilt werden. שֶׁבֶר ist ein Jesaja sehr geläufiges Wort: Kap. 1, 28; 15, 5; 30, 13. 14. 26; 51, 19; 59, 7; 60, 18; 65, 14. — מחץ מכתו die Fraktur, Kontusion, Zersplitterung des Knochens, die durch den ihm versetzten Schlag bewirkt worden ist. — מַחַץ scheint in Bezug auf שבר eine Steigerung zu enthalten: letzteres ist bloßer Bruch, ersteres Zersplitterung, Zerschmetterung des Knochens.

5. Die Musik des Weltgerichtes.
Kap. 30, 27—33.

27 Siehe der Name Jehova's kommt von ferne mit brennendem Zorn und Last des Rauch-
28 dampfes! Seine Lippen sind voll Schaum und seine Zunge wie fressendes Feuer. *Und sein
Hauch ist wie ein flutender Bach, der bis zum Halse hälftet, zu schwingen Völker mit der
29 Schwinge der Leerheit, und ein irreleitender Zaum ist an den Kinnbacken der Völker. *Euch
wird tönen das Lied wie in der Nacht der Festeinweihung, und Herzensfreude wird
sein wie bei dem, der dahingeht unter Flötenschall, zu kommen auf den Berg Jehova's,
30 zum Felsen Israels. *Aber Jehova wird ertönen lassen die Majestät seiner Stimme, und
wird zeigen das Fallen seines Arms in Zornesglut und Flamme fressenden Feuers, Wolken-
31 bruch und Regen und Hagelschlossen. *Denn vor der Stimme Jehova's wird Assur erschrecken.
32 Mit dem Stecken wird er schlagen, *und wird jeder Zug des Stabes der Verhängniß, den
Jehova auf ihn wird fallen lassen, geschehen mit Pauken und Cithern, und mit Kämpfen ge-
33 waltigen Schwunges bekämpft er es. *Denn bereitet ist vorlängst eine Brandstätte, auch sie
ist dem König zugerüstet; tief und breit hat er sie gemacht; ihr Scheiterhaufen hat Feuer und
Holz in Menge; der Hauch Jehova's wie ein Schwefelstrom entzündet er ihn.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hatte der Prophet V. 19—26 in der Endzeit das Heil Israels geschaut, aber so, daß er die Gerichte durchblicken ließ, durch welche hindurch Israel zum Heile gelangt, so sieht er hier das Schicksal der Heidenwelt, voran Assurs, in der Endzeit. Da geht es umgekehrt wie bei Israel: Schrecken und gewaltige Vernichtungsschläge bilden den Vordergrund; dazwischen hindurch vernimmt man Jubelgesänge. Das ist aber nicht der Jubel der Heiden, sondern Israels. Also für Israel bildet Heil den Grundton, dazwischen hindurch vernimmt man nur schwache einzelne Nachklänge überwundener Trübsal. Für die Heiden bringt die Endzeit nur Verderben. Der Jubel, den man zwischendurch vernimmt, ist allein Israels Jubel. Der Prophet sieht also den Herrn erscheinen, ausgerüstet mit allen Attributen seines Richteramtes, die Völker aber ihm zugeführt wie Thiere, welche der Zaum ihrem Untergange entgegenzwingt (V. 27 u. 28). Dazwischen aber vernimmt man Israels Gesang wie Festjubel (V. 29). Dann ertönt Jehova's majestätische Stimme und man sieht seinen Arm niederfallen zum Schlagen (V. 30). Assur ist's, das zitternd vor ihm steht und das die Schläge treffen (V. 31), und jeder Schlag geschieht unter dem Schall von Handpauken und Cithern, zu denen der Schall der wuchtigen Schläge gleichsam die Begleitung bildet (V. 32). Das ist Assurs Opferung, was man auch daraus erkennt, daß eine breite und tiefe Brandstätte bereitet ist mit gewaltigem Scheiterhaufen, den der Hauch des Herrn wie ein Bach brennenden Schwefels entzünden wird, um das getödtete Opferthier Assur d. i. die Weltmacht, zu verbrennen (V. 33).

2. **Siehe der Name — der Völker.** V. 27 u. 28. Der Name Jehova's, der von ferne zum Gerichte kommt, ist nicht ein bloßes Wort. Auch ist der Ausdruck nicht als rhetorische Formel zu betrachten, in welcher der Name einfach für Gott selbst gesetzt wäre. Sondern es ist eine Erscheinung der Gottheit, in welcher dieselbe ihr heiliges und gerechtes Wesen und ihre allmächtige Herrlichkeit zum Behufe des Gerichtes offenbart. Der Name Gottes

ist also hier „eine von jeder Subjektivität unabhängige, objektive Existenz“. Es ist hier auf 2 Mos. 23, 21 zu verweisen, wo von dem Engel die Rede ist, von dem der Herr selbst sagt: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ; — und auf alle jene Stellen, wo gesagt ist „daß der Name Jehova's“ in seinem heiligen Tempel wohne (5 Mos. 12, 5. 11; 14, 23 f.; 1 Kön. 8, 29; 2 Chron. 6, 5 ff. vgl. Jer. 3, 17); endlich auf Stellen wie Ps. 75, 2, wo es heißt קָרוֹב שְׁמֶךָ. Der Name Jehova's, der zum Gerichte kommt, ist eine Persönlichkeit. Es ist der, durch welchen alle Offenbarung der Gottheit sich vermittelt, also der, welchem der Vater auch alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 22; Apostelg. 17, 31; Röm. 14, 10 u. ö.). Von ferne kommt der Name Gottes, weil er vom Himmel kommt (Ps. 138, 6). Aber er wird zugleich vom äußersten Horizont her sichtbar. Denn seine Erscheinung ist gewitterähnlich. בער אפו erinnert an Ps. 2, 12. — וכבד משׂאה suppl. הָיָה. משׂאה ist Erhebung und zwar nach Richt. 20, 38 des Rauches. משׂאה nur hier, כֹּבֶד Kap. 21, 15. — זַעַם Schaum, schäumende Wuth (vgl. Kap. 10, 5. 25; 13, 5; 26, 20). אשׁ אכלה findet sich auf Grund von 2 Mos. 24, 17 und 5 Mos. 4, 24; 9, 3 bei Joel (Kap. 2, 5) und Jesaja (Kap. 29, 6; 30, 27. 30; 33, 14). Man hat mit Recht bemerkt, daß zwei Bilder — das eines Gewitters und das eines wüthenden Menschen — mit einander vermischt sind. — V. 28 wird der Hauch Jehova's mit einem flutenden Bache verglichen (vgl. Kap. 25, 4; 66, 12; Jer. 47, 2), der den in seine Strudel gerathenen Menschen bis zum Halse hälfte d. h. in zwei ungleiche Theile theile, so daß nur die kleinere Hälfte aus dem Wasser hervorrage (Kap. 8, 8). So stürmt der Herr einher. Sein Zweck aber ist, die Völker zu schwingen, zu sieben (הֲנָפָה für הָנִיף Kap. 10, 15 ist geradezu als Infin. gebrauchtes nomen verbale wie הֲנָחָה Esther 2, 18, doch vgl. Olsh. §. 191, c; 258, b, S. 583) mit der Schwinge, dem Siebe (נָפָה ἅπ. λεγ.) der Leerheit d. h. einem solchen Siebe, das die leichten, untauglichen Körner durchfallen läßt. So also kommt der Herr daher, ausgerüstet, um als Richter seines Amtes zu warten. Ihm aber werden die Völker entgegengeführt wider ihren Willen. Ein Zaum liegt an ihren Kinnbacken, der sie zwingt abzugehen von dem Wege, den sie vorhatten (daher רסן מתעה, der Ausdruck nur hier, התעה bei Jesaja: Kap. 3, 12; 9, 15; 19, 13 f.; 63, 17).

3. **Euch wird tönen — Felsen Israels.** V. 29. Durch den Artikel vor שִׁיר deutet der Prophet auf den gebräuchlichen solennen Festgesang hin. לָכֶם ist offenbar mehr als בָּכֶם, es ist zugleich dat. commodi, welcher aussagt, daß die Möglichkeit dieses Singens ein großes Glück für Israel ist. Die Nacht, da man das Fest heiligt oder einweiht, ist die Nacht vom vierzehnten auf den fünfzehnten Nisan, die Nacht also, in welcher das Passalamm unter feierlichen Gesängen gegessen wurde, denn kein anderes Fest als dieses wurde bei Nacht gefeiert. Mit dem fünfzehnten begann das Fest der süßen Brode, welchem die Passafeier wie eine einleitende Weihe voranging. Wenn Israel in jener Nacht der Erlösung gedachte, die ihm durch den Würgengel in Egypten zu Theil geworden war (2 Mos. 12), so war das allerdings ein herrliches Vorbild und eine trostreiche Bürgschaft der Rettung, welche das Volk überhaupt von seinem Gotte im Gegensatz zu den die Heidenwelt vernichtenden Gerichten hoffen durfte. Insbesondere können wir jene Bewahrung Israels in der Nacht, da der Würgengel Sanheribs Heer schlug (Kap. 37, 36 ff.), als eine der Thatsachen betrachten, in welcher dieses — ich möchte sagen — Lebensprivilegium, das Israel hatte, sich bewährte. Aber man darf jene Thatsache (Kap. 37, 36 ff.) nicht als die einzige ansehen, die Jesaja hier im Auge gehabt hätte. Des Propheten Blick umfaßt in dem Abschnitte V. 27—23 ebenso die ganze Zukunft wie er sie in dem parallelen Abschnitte V. 19—26 umfaßt hatte. — לֵיל werden wir hier als st. constr. und zugleich als Wink, daß hier die לֵיל שִׁמֻּרִים 2 Mos. 12, 42 gemeint sei, zu fassen haben, da Jesaja diese Form als st. abs. sonst nur braucht, wo er Anklänge an fremdländischen Dialekt beabsichtigt (vgl. zu Kap. 15, 1). הִתְקַדֵּשׁ ist vox solemnis für die auf das Fest vorbereitende Weihe (2 Mos. 19, 22; 4 Mos. 11, 18; Jos. 3, 5; 7, 13 u. ö.). Nur sind an den genannten Stellen das Volk oder die Priester Subjekt. Hier ist es das Fest selbst, das sich weiht. Der Ausdruck ist eine Metonymie, indem das Fest für die das Fest Feiernden gesetzt wird. חַג κατ᾽ ἐξοχήν ist sonst das Laubhüttenfest (1 Kön. 8, 2; 12, 32; Ezech. 45, 25 u. ö.). Hier wird durch לֵיל das Fest bestimmt als das Passafest gekennzeichnet. — Neben der durch Gesang verherrlichten Nachtfeier nennt der Prophet in der zweiten 'Vershälfte nun auch eine solche Tagesfeier. Auch die mannichfaltigen Festzüge, welche sich unter Gesang und Musik zum Tempel bewegten, benutzt er als Typen der Israel im Unterschied von den Heiden gewährten Freude. כְּשִׂמְחַת הֹלֵךְ = כַּהֹלֵךְ, vgl. Kap. 5, 29; 10, 10; 13, 4 u. ö.; m. Gr. §. 65, 3, Anm. — חָלִיל, Kap. 5, 12; בְּ ist das der Begleitung, vgl. Kap. 22, 6; 24, 9; m. Gr. §. 112, 5, a. בְּהַר צ׳ bezeichnet das örtliche (בְּ statt אֶל oder עַל, um nicht zweimal eben dieselbe Präposition zu gebrauchen, vgl. Ps. 24, 3; 1 Kön. 8, 9; 2, 44 u. ö.), אל־צור das ethische Ziel der Bewegung. Der Ausdruck צור־ישׂראל findet sich außer hier nur noch 2 Sam. 23, 3. Die Wahl des Ausdrucks entspricht vortrefflich dem Zusammenhang, in welchem ausgesagt wird, daß Israel steht, während alles übrige fällt. Wie könnte fallen, was zu diesem Fels Zuflucht hat?

4. **Aber Jehova — entzündet er ihn.** V. 30—33. Die Verse 27 und 28 hatten das Herannahen des Richters geschildert (vgl. בָּא V. 27). Mit V. 30 beginnt die Beschreibung des eigentlichen Gerichtsaktes. Jehova läßt die Pracht seiner Stimme erschallen. Der Ausdruck, der nur hier

vorkommt (vgl. in Betreff der Bezeichnung der Eigenschaft durch ein Substantiv m. Gr. §. 74, 2; Jes. 22, 7; 25, 12; 37, 24), schließt sich offenbar an die schon V. 27 zu Grunde liegende Vorstellung eines Gewitters an (vgl. 2 Mos. 19, 16; Offenb. 11, 19; 16, 18 u. ö.). Seine Stimme läßt der Herr *hören*, die Thätigkeit seines Armes läßt er *sehen*. Denn der Prophet bedient sich des Bildes einer leiblichen Züchtigung, um in möglichst drastischer Weise das Einschneidende des Gerichtes zu veranschaulichen. נַחַת kann nicht wohl in einem anderen Sinne genommen werden als יָנִיחַ V. 32, weil dieser Vers eine nähere Bestimmung zu V. 30 enthält. Dazu kommt, daß auch V. 15 נַחַת vorkommt, welches wir dort ebenfalls von נוּחַ ableiten mußten. Es liegt aber in נוּחַ nicht allein der Begriff der Ruhe, sondern zugleich der Begriff des zur Ruhe aus der Bewegung der Erhebung Sichniedersenkens. So heißt es 2 Mos. 17, 11: „So oft Mose seine Hand erhob (יָרִים), siegte Israel, wenn er sie ruhen (sinken) ließ (יָנִיחַ), siegte Amalek". Die folgenden Worte von V. 30 schildern die übrigen Erscheinungen, welche den Strafvollzug begleiten. זַעַף das Schnauben, anhelitus, bei Jesaja nur hier. אש אכלה vgl. V. 27. — נֶפֶץ ist ἅπ. λεγ. — Die Wurzel נָפַץ bedeutet „zerstreuen, zerschmettern, zertrümmern" (Kap. 11, 12; 33, 3; Jer. 51, 20 ff.). Da Schnauben der Nase und Feuerflamme auf Gewittersturm hindeutet, זֶרֶם und אֶבֶן בָּרָד aber Arten des Regens sind, so wird auch נֶפֶץ in diese Kategorie gehören. Es wird also wohl die Zerschlagung, Zerreißung einer Wolke, den Wolkenbruch bezeichnen. זֶרֶם vgl. zu Kap. 28, 2. — אֶבֶן בָּרָד vgl. Kap. 28, 17; Jos. 10, 11. — כִּי in V. 31 ist das explikative. Es wird nämlich erklärt, was es mit dieser Züchtigungsscene für eine Bewandtniß habe. Es wird zuerst gesagt, wer der Gezüchtigte ist. Assur ist es. Der steht vor dem Herrn und zittert vor dem zornigen Donner Jehova's wie ein Knabe vor dem Schelten seines Züchtigers. יֵחַת vgl. Kap. 7, 8; 31, 4; 51, 6. 7 u. ö. Der Züchtiger aber ist Jehova. Er ist es, der mit dem Stabe schlägt. Daher das wiederholte Fallen seines Armes. בשבט יכה beziehe ich also nicht auf Assur, trotz des Anklanges an Kap. 10, 24. Denn daß Assur ehemals Israel mit dem Stecken schlug, war nicht nöthig zu erwähnen. Aber daß Jehova jetzt Assur mit dem Stecken schlägt, mußte gesagt werden, um sowohl נחת זרועו V. 30, als כל מעבר וגו׳ V. 32 zu erklären. — Der Stecken aber thut Streiche, Züge (מַעֲבָר, nur noch 1 Mos 32, 23 = Engpaß und 1 Sam. 13, 23 = Furth, bezeichnet hier im aktiven Sinne das Darüberhinfahren, Sichüberhinlegen Kap. 28, 15. 18. 19). Der Stecken wird aber מַטֵּה מוּסָדָה genannt, weil er kraft göttlicher Stiftung, Grundlegung und Bestimmung (Hab. 1, 12) gehandhabt wird (vgl. Kap. 28, 16 und Ezech. 41, 8). יָנִיחַ bezieht sich auf נַחַת V. 30. Der Sinn ist „ruhen lassen", so daß das Aufhören, der Endpunkt der Bewegung, dadurch bezeichnet wird (vgl. Ezech. 5, 13; 16, 42; 44, 30; 2 Mos. 17, 11). Jeder Streich also, den Jehova auf Assur fallen, auf ihm ruhen läßt, geschieht unter dem Schalle von Handpauken (Kap. 5, 12; 24, 8) und Cithern (Kap. 5, 12; 16, 11; 23, 16; 24, 8). Das ist ohne Zweifel jener Freudenschall, mit dem Israel die Gerichtsakte seines Gottes gleichsam akkompagnirt (V. 29). So entsteht ein vollständiges Konzert. Die Handpauken und Cithern Israels bilden die Oberstimme, die „Kämpfe der Schwingung" d. h. die mit geschwungener Hand geführten Kämpfe des Herrn aber (תְּנוּפָה vgl. V. 28; Kap. 19, 16) schlagen gleichsam den Takt und repräsentiren zugleich die Grundstimme. Statt בָהּ, welches man auf das Land Assur beziehen müßte, liest K'ri wohl besser בָּם. — Die Schläge, von denen V. 30 und 32 die Rede ist, sind Todesschläge. Dies ergibt sich daraus, daß bereits der Altar fertig ist für das getödtete Opferthier. Und zwar ein grausiger Altar wird es sein, ein Tophet, tief und weit mit gewaltigem Holzstoß, den des Herrn Hauch in Gestalt eines brennenden Schwefelstromes entzünden wird. Schon Kap. 10, 16 ff. hat der Prophet gesagt, daß Assurs Herrlichkeit durch gewaltiges Feuer untergehen wird. Wer denkt hier nicht an die Zerstörung Ninive's, bei welcher Feuer eine große Rolle gespielt hat (vgl. Otto Strauß zu Nah. 3, 15, S. 146)? תָּפְתֶּה ist ἅπ. λεγ. — תֹּפֶת findet sich am häufigsten bei Jeremia: Kap. 7, 31 f.; 19, 6. 11 ff. Vgl. 2 Kön. 23, 10; Hiob 17, 6. — Die Ableitung des Wortes ist noch immer ungewiß (vgl. m. Bemerkungen zu Jer. 7, 31). Die Form תָּפְתֶּה ist gebildet wie אִשָּׁה, לְבֵנָה (vgl. Olsh. §. 216, d und S. 630). Das Tophet im Thal Hinnom war eine dem Moloch geweihte Opferstätte; das Tophet, von dem hier die Rede ist, hat die Bestimmung, den מֶלֶךְ, worin wohl eine Anspielung auf מֹלֶךְ liegen mag (vgl. m. Bemerkungen zu Jer. 49, 1. 3 und Amos 1, 15), selbst zu verbrennen. Es ist also mehr eine tophet*artige* Stätte, und dies möchte vielleicht der Sinn der durch den Bildungszusatz ֶה erweiterten Form sein. — אֶתְמוּל kommt nur hier und Micha 2, 8 vor. Sonst lautet das Wort אֶתְמוֹל (1 Sam. 4, 7; 19, 7 u. ö.) oder אִתְמוֹל (1 Sam. 10, 11), mit der Präposition מִן lautet es gewöhnlich מִתְּמוֹל (von תְּמוֹל, 2 Mos. 4, 10; 21, 29 u. ö.). Die bestimmte Vergangenheit (gestern) kann es unmöglich bezeichnen. Also bezeichnet es die unbestimmte Vergangenheit, welche durch das Gestern repräsentirt wird, und steht also hier in dem Sinne, in welchem es sonst mit שִׁלְשֹׁם verbunden gebraucht wird = vorlängst (Septg. πρὸ ἡμερῶν). Eben daraus, daß *vorlängst* schon die Brandstätte bereitet ist, erkennt man, daß jene Schläge V. 30 und 32 nicht blos Züchtigungs- also Liebesschläge, sondern Vernichtungsschläge, Todesschläge sind. — Mit גַּם הוּא beginnt der zweite

Satz. Die Worte dürfen nicht auf מֶלֶךְ bezogen werden, denn in diesem Falle müßten sie nachstehen. Sondern der Prophet will sagen, daß Assur nicht blos getödtet, sondern auch feierlich auf einer besonders dazu hergerichteten großartigen Opferhöhe (בָּמָה) verbrannt werden soll. Warum dieses Verbrennen? Wohl nicht blos, um die gänzliche Vernichtung anzudeuten. Sollte auch die Vermuthung sich nicht bestätigen, daß der Molochsdienst, den Achas einführte, mit assyrischen Einflüssen zusammenhing (vgl. Keil zu 2 Kön. 16, 3), so ist doch Assur seinem Grundcharakter nach ein Repräsentant der götzendienerischen Weltmacht. Und wenn nun dieser angekündigt wird, daß ihr das grausige Ende eines Moloch-Opfers bevorsteht, so liegt darin eine nicht undeutliche Hindeutung auf das ewige Feuer jenes höllischen Pfuhles, der mit Feuer und Schwefel brennt, den wir Kap. 34, 9 und 10 wiederfinden, dessen Name Gehenna von der Tophetstätte גֵּי הִנֹּם abgeleitet ist, dessen Spur auf Grund jener Jesajastellen uns bei Daniel (Kap. 7, 11) entgegentritt, und der endlich in ausgeprägter Gestalt in der eschatologischen Rede des Herrn (Matth. 24 u. 25, wo Kap. 25, 41 τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἑτοιμασμένον deutlich an unser עָרוּךְ מֵאֶתְמוּל erinnert) und in der Offenbarung Johannis eine hervorragende Rolle spielt (Offenb. 14, 10. 11; 19, 20; 20, 9. 10. 14). — Die Lesart des K'ri גַּם הִיא ist höchst wahrscheinlich durch das Bestreben entstanden, eine Konformität mit dem Femininsuffix in מְדֻרָתָהּ herzustellen. Aber הוא kann neutral gefaßt werden = auch das, so daß es sich nicht auf den Begriff Tophet allein, sondern auf die ganze dazu gehörige Zurüstung und alle Akte des davon zu machenden Gebrauches bezieht. — Die beiden Verba in Hiphil הִרְחִיב und הֶעֱמִיק enthalten die nähere Bestimmung über die Art und Weise wie das Tophet bereitet werden soll. Die Ausdrucksweise ordnet sich jener Regel unter, nach welcher ein Zeitwort durch ein anderes ἀσυνδέτως aber in gleichem Verbalmodus beigefügtes näher bestimmt werden kann (m. Gr. §. 95, 3, g, Anm.). Nur findet hier die kleine Abweichung statt, daß ein im Passiv stehendes Zeitwort durch zwei verba activa bestimmt wird. Uebrigens scheint mir in diesen Bezeichnungen der Tiefe und Weite des für das Feuer bereiteten Ortes der Ursprung jenes Begriffes λίμνη zu liegen, den Luther mit „Pfuhl" wiedergibt (Offenb. 19, 20; 20, 10. 14 f.; 21, 8). Wenn an diesen Stellen von einer λίμνη πυρὸς καὶ θείου oder λίμνη καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ die Rede ist, so wird man wohl behaupten dürfen, daß die Vorstellung der λίμνη aus unserem העמיק הרחב, die des Feuers und Schwefels aber aus der folgenden Vershälfte geschöpft ist. מְדוּרָה von דּוּר (Kap. 22, 18; 29, 3) ist der rund geschichtete Holzstoß, Scheiterhaufen. Das Wort findet sich nur noch Ezech. 24, 9 vgl. ibid. V. 5. Daß אֵשׁ וְעֵצִים eine Hendiadys sei, glaube ich nicht. Denn man sieht aus dem Schlußsatze des Verses, daß dem Propheten daran liegt, auch den Umstand hervorzuheben, daß es nicht an Feuer fehlt, um den gewaltigen Holzstoß in entsprechend gewaltiger Weise anzuzünden. Die beiden Begriffe Holz und Feuer sollen also nicht verschmolzen, sondern auseinandergehalten werden. Die Worte נשמת וגו' erklären demnach, woher das gewaltige Feuer kommen wird, das den Holzstoß zu entzünden bestimmt ist. Der Hauch Jehova's (Kap. 2, 22; 42, 5) wird hier als ein Schwefelstrom bezeichnet, wie auch anderwärts verderbliche Luftströmung, sei es im allgemeinen gewaltige (Hiob 4, 9; Ps. 18, 16), sei es sogar Kälte (Hiob 37, 10), als Hauch Gottes bezeichnet wird. נחל גפרית vgl. Kap. 34, 9. Den Urtypus des Schwefels als verderblichen Gerichtswerkzeuges haben wir wohl in jenem Schwefelregen über Sodom und Gomorrha zu sehen (1 Mos. 19, 24), auf den wiederholt angespielt wird (5 Mos. 29, 22; Hiob 18, 15; Ps. 11, 6; Ezech. 38, 22). בָּעַר in der Bedeutung accendere oder accendi Hos. 7, 4; Ps. 2, 12. — Also nicht langsam und allmählich vom Funken aus um sich greifende Flamme, sondern mit einem Male und in imposanter Weise ein ganzer Strom brennenden Schwefels soll den Scheiterhaufen entzünden. So hat den Propheten sein weiter, das Nächste und Fernste zusammenfassender Blick von der temporären Veranlassung jener egyptischen Gesandtschaft aus bis an das Ende unseres Weltäons geführt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 1—14. „Solches falsche Vertrauen, dergleichen hier das jüdische Volk zu Egypten hegte, ist Abgöttereisünde, die im ersten Gebot so ernstlich verboten wird, und alle, die hierin dem Beispiel der Juden folgen, sind, wie diese hier, abtrünnige, ungehorsame und verlogene Kinder zu nennen. Gott läßt sie auch über dem, darauf sie sich verlassen, zu Spott und Schanden werden und verhängt Fluch und Verderben über sie. Daher sagt die Schrift: Vor Menschen sich scheuen, bringt zu Fall; wer sich aber auf den Herrn verläßt, wird beschützt (Sprüche 29, 25). Verlasset euch nicht auf Fürsten; sie sind Menschen und können euch nicht helfen (Ps. 146, 3). Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm, und mit seinem Herzen von dem Herrn weicht. Gesegnet aber ist der Mann, der sich auf den Herrn verläßt und deß der Herr seine Zuversicht ist. Der ist wie ein Baum am Wasser gepflanzt und am Bache gewurzelt (Jer. 17, 5—8)". Renner.

2. Zu V. 2. „Es ist kein Rath und Anschlag glückhaft und beständig, wo man denselben nicht mit Gott anfängt. Darum sollen wir mit Tobia allezeit beten, daß uns Gott regiere und wir in allem unserem Fürnehmen seinem Wort folgen (Tobias 4, 20)." Cramer.

3. Zu V. 8. „Es war 1) der allgemeine Endzweck, diese Strafpredigt aufzuschreiben, damit sie künftig ein Zeuge und Zeugniß sein möchte theils des ernstlichen Willens Gottes an sein Volk, theils

des strafbaren Verhaltens Israels gegen ihren Gott (5 Mos. 31, 19). 2) Der besondere Endzweck war, die Juden in den folgenden Zeiten von ihrer Thorheit, da sie sich auch zu Egypten wandten und Hülfe suchten, zu überzeugen, welches der König Zedekia sich billig hätte sollen zur Warnung dienen lassen (2 Kön. 24, 20; Jer. 37, 5). 3) Sollte diese Strafpredigt die Heiden und Völker, so sich zu Christo bekehren würden, vorsichtig machen, daß sie nicht von Gott und seinem Worte abfallen, in der Zeit der Noth nicht bei Menschen, sondern allein bei Gott Hülfe suchen, und sonderlich mit dem geistlichen Egypten, dem antichristischen Reiche, keine Gemeinschaft haben sollten.“ Starke.

4. Zu V. 10 ff. „So weit muß es ein getreuer Prediger nicht kommen lassen, daß er ihm wollte lassen fürschreiben, was er predigen sollte. Denn da würden die Leute haben wollen, daß man predigen solle, wie sie saufen und schwelgen möchten (Micha 2, 11), — die Geizigen, wie sie schinden und schaben sollten. Oder aber, da sie ja so unverschämt nicht sein dürften, würden sie zum wenigsten begehren, daß man solches alles, was ihnen zuwider wäre, mit Stillschweigen sollte vorbeigehen und predigen, was sie gerne hören und nach dem ihnen die Ohren jücken (2 Tim. 4, 3). Aber getreue Prediger, die predigen nicht sanfte wider die Sünde, sondern schärfen sie, auf daß den Sünden gewehret werde. Exempel: Ahia 1 Kön. 14, 6; Micha 1 Kön. 22, 18.“ Cramer.

5. Zu V. 12 ff. „Wer sollte das meinen, daß, wenn man nur sanfte Placentiner haben will, so viel sein soll, als Gott und sein Wort verwerfen? Denn dafür wollten diese Heuchler nicht angesehen sein. Aber irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten (Gal. 6, 7).“ Cramer.

6. Zu V. 15. „Es kann sich mancher mit Fürwitz selbst wohl verschnellen, übereilen und aufhalten. Da man viel besser thut, wenn man gemach hält und läßt den lieben Gott walten und hoffet auf ihn (Luk. 21, 19). — Dem Herrn stille halten oder in dem Herrn stille sein ist nicht das Stillschweigen der Silentiariorum, deren Ketzerei noch unter den Mönchen im Schwang geht, sondern es hält dreierlei in sich: 1) leiden, denn mancher meinet, er sei nicht schuldig zu leiden, und der hält dem Herrn nicht stille; 2) geduldig sein im Leiden; 3) harren und ihm die Zeit nicht lassen lang werden, sondern alles für ein Augenblick achten (Jes. 54, 7), und sagen: dum spiro, spero.

Dieweil ich leb’,
An dir ich kleb’,
O Herr, mein Gott,
In aller Noth.
Allein auf dich
Verlaß ich mich,
Mach’s wunderlich,
Nur seliglich
Durch Jesum Christum. Amen.

Geduld bringt Erfahrung, Erfahrung bringt Hoffnung, Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden.“ Cramer.

7. Zu V. 15. Luther erzählt hier folgende Geschichte: Es war vorzeiten ein Bischof zu Magdeburg, Graf von Bichlingen. Da der vom Domkapitel wider seinen Willen war auf den bischöflichen Stuhl gesetzet worden, trug es sich zu, daß ein Herzog von Sachsen ihn wollte mit Krieg überziehen. Als dies der Bischof erfahren hatte, that er, als ob er schliefe, machte keine Gegenrüstung, sondern wartete seiner Kirchen, besuchte sie fleißig, strafte ihre Fehler, lag dem Lesen und Gebet ob, gerade als ob gar keine Kriegsgefahr vorhanden wäre. Es war aber ein Spion des Herzogs von Sachsen am Hofe des Bischofs. Da nun gemeldet wurde, der Herzog habe den Feldzug bereits eröffnet, sagte der Bischof: „Es ist gut; ich werde meiner Kirchen warten, Gott aber wird für mich streiten.“ Dies Wort hinterbrachte der Spion dem Herzog von Sachsen. Sofort wurde von diesem der Kriegszug eingestellt und die Soldaten entlassen. Denn er sprach: „Ich bin viel zu schwach, als daß ich sollte gegen den streiten können, der Gott, den Herrn, zum Bundesgenossen hat.“ — Sodann fährt Luther fort: „Neque in religione solum valet hic locus, sed etiam in politia. Sic enim fere accidit, quod praecipitia consilia fallunt. Contra felicia sunt ea, quae timide et cum ratione suscipiuntur. Ideo laudant Romani cunctatorem Fabium, qui cunctando restituit rem. Semper enim fallit praesumtio de nostris viribus. Bene igitur dictum est illud „„patiens terit omnia virtus.““ Et Paulus: „„Vincite in bono malum.““ ..... Non enim possunt durare impii, et est verissimum, quod dicitur: „„Malum destruit se ipsum.““ Simus igitur quieti et commendemus omnia manibus Dei. Deinde etiam speremus futuram liberationem et experiemur, quod spes non confundet nos, sed confundentur adversarii nostri, qui impietatis causam contra Christum impie defendendam susceperunt.“

8. Zu V. 18 ff. „Schöne tröstliche Predigt für alle, die unter dem Kreuz liegen: 1) Gott harret, bis seine rechte Zeit zu helfen herankommt; 2) wenn uns däucht, er wartet noch, so hat er sich schon aufgemacht; 3) wenn wir meinen, es sei denen nicht wohl, so seiner harren, so ist ihnen allen doch wohl; 4) will er uns bald erhören; 5) will er uns geben, was uns nutz und nöthig ist an Leib und Seel: Brod in Trübsal, Wasser in Aengsten, Lehrer und Prediger, die uns an der Seelen satt machen sollen.“ Cramer.

9. Zu V. 21. „Doctorum officium duo postulat, 1) ut oves pastoris modo a tergo insequantur, diligenter observantes gressus earum, 2) ut, si deprehenderint, eas alicubi in via velle aberrare, in viam statim eas reducere studeant seria hac exhortatione: haec est via, ambulate in ea etc.... Obiter hoc loco monet Lutherus, ministrum verbi, qui cum laude et fruge docendi munere fungi velit, oportere esse Dialecticum et Rhetoricum; Dialecticum, ut doceat, Rhetoricum, ut exhortetur. Qua utraque facultate

insigniter instructus fuit gentilium doctor teste Luca imprimis Act. 19, 8, ubi Paulus munere suo functus esse dicitur *διαλεγόμενος καὶ πείθων*.“ Förster.

10. Zu V. 26. Vitringa erinnert hier an eine Stelle des Horaz, wo es heißt (ad Augustum Lib. IV, 5):

> Lucem redde tuae, Dux bone, patriae!
> Instar veris enim vultus ubi tuus
> Adfulsit populo, gratior it dies,
> Et soles melius nitent.

11. Zu V. 33. Förster erörtert hier die Frage, wo die Hölle sei? Er citirt hierfür Augustin de civ. Dei XX, 16, wo es heißt: „Ignis infernalis cujusmodi et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire neminem arbitror, nisi forte cui spiritus divinus ostenderit.“ Ferner Chrysostomus, der in der Hom. de praemiis sanctorum sagt: „Si de situ et loco Gehennae quaesieris, respondebo dicamque, extra terrarum orbem hunc alicubi esse positum.“ Endlich führt er Luther an, der bemerkt: „melius est haec ignorare, quae salva pietate possunt ignorari, sine inutili labore non possunt perquiri.“ Dann fährt Förster fort: „Non ergo erit, quo sit loco positus, quin potius, quo pacto vitandus erit, quaerendum. Fanaticum igitur est, quod Cardinalis ille Robertus tam audacter et absque omni fronte propalam ausit affirmare, infernum in locis subterraneis esse exstructum. Aeque fanaticum est, quod Durandus et ceteri papicolae quatuor distincta in inferno conclavia fabricentur, obliti assertionis Augustini: „„duae quippe habitationes sunt, altera in regno, altera in igni aeterno, ut non possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.““ — „„Caveamus igitur, ne ad istam flammam perveniamus.““ August. Serm. 26 ad fratres in eremo. — „„Utinam, cum coenatur, cum prandium sumitur, aut cum lavatur, Gehennae apud nos mentio fiat.““ Chrysost. hom. de praemiis sanctorum.“ Förster.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 1—3. Wie sich derjenige zu verhalten hat, der Rathes bedarf. 1) Er soll nicht rathschlagen ohne den Herrn, denn a. dadurch wird er abtrünnig vom Herrn und häuft Sünde auf Sünde; b. der also beschlossene Rath führt nur zu Schande und Unglück. 2) Er lasse sich leiten vom Geiste des Herrn, indem er a. im Gebete ihn anruft; b. im Worte Gottes seinen Willen als Regel und Richtschnur für alles richtige Handeln erforscht; c. nach solcher Anleitung von den natürlichen Mitteln gewissenhaften Gebrauch macht.

2. Zu V. 8. Text zu einer Bibelfest-Predigt. Die Bedeutung des geschriebenen Wortes. 1) Es ist Urkunde (litera scripta manet) der Heilsgeschichte; 2) Urkunde der Heilsweißagung und insofern ein Leitstern für die Gläubigen (2 Petri 1, 19), durch den sie a. die Erfüllung als Verwirklichung der Gedanken Gottes erkennen, b. Trost und Zuversicht in allen Lagen schöpfen können; 3) Urkunde der ewig bleibenden Heilswahrheit.

3. Zu V. 9—14. Ein Spiegel, den der Prophet auch unsern Gemeinden vorhält. Zwei Fragen und je nach der Antwort eine verschiedene Ankündigung. 1) Stellt ihr an den Prediger dieselben Anforderungen, welche die Zeitgenossen des Jesaja nach V. 9—11 an die Propheten stellten? Dann wird es euch gehen nach dem Wort des Propheten in V. 12—14. 2) Oder wollet ihr hören des Herrn Gesetz (V. 9)? Dann werdet ihr verschont werden mit den Gerichten des Herrn und der Friede Gottes wird über euch kommen.

4. Zu V. 15—17. Wir haben viele und schwere Kämpfe gegen innere und äußere Feinde zu bestehen. Dazu bedarf es der Stärke. Worin besteht die rechte Stärke? 1) Nicht in Rossen und Läufern. Denn a. dieselben helfen nicht; b. je größer die scheinbare Stärke, desto empfindlicher ist nachher die unvermeidliche Niederlage. 2) Die rechte Stärke ist bei dem Herrn. Dieselbe wird die unsrige, wenn wir a. durch Stillesein ihr Raum machen, b. durch gläubiges Hoffen sie herbeiziehen.

5) Zu V. 18 u. 19. Barmherzig und gnädig ist der Herr, und geduldig und von großer Gnade und Treue (2 Mos. 34, 6). Deshalb behandelt er uns wie Seinesgleichen. Er ehrt unsere Freiheit, er drängt sich nicht auf. So gern er helfen möchte, hilft er doch nicht, wenn wir es nicht begehren. Er wartet darauf, daß wir ihn rufen. Der Herr harret auf uns. Dieses göttliche Harren ist 1) seinem Wesen nach ein Harren a. innerlich des Willens, b. äußerlich der Bereitschaft (der Herr hat sich aufgemacht V. 18); 2) bedingt in seinem Fortschreiten zur That durch unser Harren; 3) herrlich in den Thaten zu denen es sich entfaltet.

6. Zu V. 20 u. 21. Die Wichtigkeit eines treuen Lehrers. 1) Sie kommt in schmerzlicher Weise zum Bewußtsein, wenn der Lehrer flieht; 2) sie wird zum Segen erkannt, wenn man rechtzeitig auf den Lehrer sieht und hört; 3) sie erweist sich in den Segnungen, welche Gott denen zu Theil werden läßt, die sie erkennen (V. 20 a).

7. Zu V. 26—33. Man kann bei Besprechung der letzten Dinge diese Worte anziehen und auf Grund derselben zeigen, daß das Endgericht zwei Seiten haben wird. Denn es wird einerseits alles Widergöttliche, und wenn es noch so mächtig wäre, unwiderstehlich darniedergeworfen und vernichtet (V. 27. 28. 31—33). Andererseits wird alles, was gut und göttlich ist, wenn es beschädigt war, geheilt, zu neuem herrlichen Leben erhoben und verklärt (V. 26), und es wird so den Kindern Gottes ewige Freude zu Theil werden (V. 29).

IV. Das vierte Wehe. Kap. 31 und 32.

1. Egypten vermag nicht zu schützen, was der Herr vernichtet. Kap. 31, 1—4.

Wehe denen, die hinabziehen nach Egypten um Hülfe und auf Rosse sich stützen, — die 1
ihr Vertrauen setzen auf Wagen, weil ihrer viele, und auf Reisige, weil sie so stark sind, —

2 aber nicht schauen sie auf den Heiligen Israels und Jehova suchen sie nicht. *Aber auch er ist
weise und läßt Unheil kommen, und seine Worte nimmt er nicht zurück, und erhebt sich wider das
3 Haus der Bösewichter und wider die Hülfe der Uebelthäter. *Egypten aber ist Mensch und
nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist. Aber Jehova wird seine Hand aus-
strecken, und es wird straucheln der Beschützer und fallen der Beschützte, und miteinander werden
4 sie zu Grunde gehen. *Denn also hat Jehova zu mir gesagt: Wie der Löwe knurrt und der
Jungleu über seinem Raube, wider den man zusammenruft die Menge der Hirten, aber vor
ihrem Schreien erschrickt er nicht und vor ihrem Lärmen beugt er sich nicht, — also wird herab-
fahren Jehova Zebaot, zu kriegen wider den Berg Zion und wider seinen Hügel.

Exegetische Erläuterungen.

1. Von neuem erhebt der Prophet seine warnende Stimme gegen das Vertrauen auf die egyptische Hülfe, indem er ihre Nutzlosigkeit darthut, dagegen von der Gnade Jehova's unter der Bedingung der Umkehr zu ihm herrliche Hülfe verheißt. So ruft denn Jesaja wieder Wehe über die, welche im Vertrauen auf die Rosse Egyptens dessen Hülfe suchen, den Herrn aber nicht suchen (V. 1). Aber der also verachtete Herr wird sich auch als weise zeigen. Er wird seinen kundgegebenen Rathschluß durchzusetzen wissen wider seine Verächter (V. 2); Egypten aber mit seinen Rossen wird sich als unmächtig erweisen; der Beschützer wie der Beschützte werden unter der ausgestreckten Hand Jehova's zu Boden sinken (V. 3). Denn mit der Gewalt menschlicher Waffen läßt sich Jehova in dem wider Jerusalem beschlossenen Vorhaben so wenig stören, als ein Löwe durch die zusammenlaufenden Hirten seinen Raub sich entreißen läßt (V. 4).

2. **Wehe denen — wider seinen Hügel.** V 1—4. הוי erscheint hier von Kapitel 28 an zum vierten Male an der Spitze eines Abschnittes, so daß wir diese Gleichheit des Anfangs als Zeichen der Zusammengehörigkeit dieser Kapitel betrachten dürfen. Es ist nicht anzunehmen, daß das Wehe nur denen gilt, welche leiblich die Reise nach Egypten gemacht haben. Dagegen spricht das Folgende: das Vertrauen auf die egyptische Hülfe theilten die Gesendeten mit denen, die sie sandten. Wir werden also unter den ירדים nicht nur die leiblich Hinabziehenden, sondern auch die im Geiste sie Begleitenden und ihre Intentionen Theilenden zu verstehen haben. לעזרה vgl. zu Kap. 10, 3; 20, 6. Man beachte den Satzbau dieses Verses. Von הוי hängen 5 Sätze ab, welche alle einer und derselben Zeitstufe angehören und für unser Sprachbewußtsein von einem Relativbegriffe abhängen: wehe denen, welche hinabziehen .... sich stützen .... vertrauen .... aber nicht auf Gott schauen .... und den Herrn nicht suchen. Im Hebräischen aber hängt von הוי zunächst ein Partizipium ab, welches nach bekanntem Sprachgebrauche (vgl. m. Gr. §. 99, 3) im zweiten Satze sofort ins verb. finitum und zwar, weil es sich um eine dauernde, noch nicht abgeschlossene Thatsache handelt, ins Imperfekt übergeht; an dieses schließt sich der dritte Satz, weil derselbe eine spezielle Folge aus dem vorhergehenden allgemeinen Satz enthält, mit dem Wav consecutivum an, während die beiden negativen Schlußsätze im Perfekt stehen, weil dieselben die alles Vorhergehende bedingenden, vollendet vorliegenden Grundthatsachen aussagen. Vergl. Kap. 5, 8. 11. 18. 20 ff. — Ueber die egyptischen Rosse vgl. zu Kap. 30, 16. פרשים vgl. zu Kap. 21, 7. 9; 22, 6 f.; 28, 28. שעה vgl. zu Kap. 17, 7 f.; 22, 4. — קדוש י׳ vgl. zu Kap. 1, 4. — Die Sendung nach Egypten erschien den Freunden dieser Politik als eine besonders kluge Maßregel. Sie thaten sich viel zu gut auf ihre Einsicht. Im Gegensatz dazu sagt der Prophet: auch Jehova, der ein Gegner jener Politik ist, ist weise. Diese Aussage, so demüthig sie scheint, enthält doch nur eine göttliche Ironie. Denn wenn Gott seine Weisheit mit menschlicher Weisheit vergleichend sagt „ich bin auch weise", so heißt das im Grunde soviel als „ich bin weise und ihr seid Thoren". Der Aorist וַיָּבֵא malt die Gewißheit (vgl. m. Gr. §. 88, 5). Die Worte, welche der Herr nicht beseitigt (הֵסִיר vgl. Jos. 11, 15), müssen Drohworte sein, welche er gegen das egyptische Bündniß ausgesprochen hat (vgl. Kap. 29, 14 ff.; 30, 12 ff.). Daß Gott sein Wort unter allen Umständen hält, wird ausgesagt 4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29. Der Ausdruck בית מרעים findet sich nur hier. Doch vgl. Kap. 1, 4; 14, 20; Ps. 22, 17; 26, 5; 64, 3. — עזרה steht hier als abstractum pro concreto: die Hülfe für die Gesammtheit der Helfenden (die Helferschaft, m. Gr. §. 59, 1). — Das ו, mit welchem V. 3 beginnt, ist s. v. a. und es ist ja ꝛc. Also ist es kausativen Sinnes (m. Gr. §. 109, 4, c). Die Menschen in Egypten sind zwar Personen, also רוּחוֹת, aber doch nur endliche, kreatürliche Personen, also nicht göttlicher Art und Gott nicht gewachsen. Ihre Rosse aber sind nicht einmal רוּחַ, Geist, auch nicht kreatürlicher Geist, sondern nur schwaches, vergängliches Fleisch. Also ist weder auf Mann noch Roß in Egypten Verlaß, und Jehova braucht nur seine Hand auszustrecken, um sowohl das zur Hülfe aufgerufene Egypten als das durch diese Hülfe gestützte Juda zu Fall zu bringen. — V. 4 begründet die Aussage des V. 3, daß der Herr seine Hand ausstrecken werde, um Juda und Egypten zu stürzen, durch ein Gleichniß. Es konnte nämlich auffallen, daß der Herr V. 3 zwischen Juda und Egypten so gar keinen Unterschied machte, als ob ersteres ihn gar nicht näher anginge als letzteres. Er versichert deshalb recht ausdrücklich, daß keine Macht im Stande sein werde, ihn von den über

Juda beschlossenen Gerichten abzubringen. Die Uebergangsformel כי כה אמר ה׳ אלי hatten wir gleichlautend oder wenigstens in ähnlicher Form schon Kap. 8, 11; 10, 24; 18, 4; 21, 16; 28, 16; 30, 15. — הגה vom Knurren des Löwen nur hier (vgl. zu Kap. 8, 19). מְלֹא (vgl. Kap. 6, 3; 8, 8) ist die Vollzahl, die Gesammtheit. Denn wenn der Löwe ein Stück aus der Heerde geraubt hat, so ruft man alle Hirten herbei (man bemerke hier die Anspielung auf das Herbeirufen der Egypter), um es zu erretten. Aber der Löwe erschrickt nicht (vgl. Kap. 7, 8; 30, 31; 51, 6 f. u. ö.) vor ihrem Geschrei und duckt sich nicht (Kap. 25, 5) vor ihrem Lärm. Er läßt sich seinen Raub nicht wieder nehmen. Seit Bochart (Hieroz. I, 2, cap. 44) erinnern hier die Ausleger an ähnliche Schilderungen bei Homer: Il. XII, 298 ff., XVIII, 161 ff. — So läßt sich auch der Herr durch das Zusammenhelfen von Juda und Egypten Jerusalem, sofern er es zu einem Gegenstande seines Zornes gemacht hat, nicht entreißen. Berg Zion und Hügel werden sich auch Kap. 10, 32 gegenübergestellt. Man sieht aus dieser Stelle, daß der Prophet unter dem Berge die höchste Höhe, die Stätte des Gotteshauses und des Königshauses, unter dem Hügel aber die übrigen Wohnstätten der Menschen versteht. Die meisten Ausleger verstehen aber V. 4 von dem Schutze, den der Herr Jerusalem wolle angedeihen lassen. Nicht die Egypter, soll der Sinn sein, sondern er, der Herr, wolle Zion schützen und sich seine Stadt nicht nehmen lassen. Aber ich bin mit Hitzig, Hendewerk, Delitzsch ganz entschieden der Ansicht, daß der Prophet sagen will, der Herr werde sich Jerusalem als Beute seines Zornes nicht nehmen lassen (vgl. Kap. 29, 1 ff. und, was צָבָא mit עַל betrifft, Kap. 29, 7. 8; 4 Mos. 31, 7). V. 3 hat ja der Prophet aufs nachdrücklichste betont, daß beide, der Beschützer und der Beschützte, zu Grunde gehen sollen. Auf diesen Gedanken muß sich כִּי init. V. 4 beziehen. Denn wollte man es nur auf כשל עזר beziehen, so entstände zwischen V. 3 und 4 geradezu ein Widerspruch. Man beruft sich darauf, daß V. 5 nöthige, V. 4 in dem für Jerusalem günstigen Sinne zu fassen. Aber man übersieht, daß V. 5 durch kein Bindewort irgendwelcher Art mit V. 4 verknüpft ist. V. 5 reiht sich ganz abrupt an, während V. 4 mit V. 3 durch כִּי eng verbunden ist. Der Prophet beabsichtigt hier abrupten Uebergang aus der Finsterniß ins Licht. In allen vorangehenden Kapiteln wechselt Nacht und Sonnenschein. Sie beginnen alle mit schwerer Drohung, um zu herrlicher Verheißung überzugehen. Dieser Uebergang ist in den vorhergehenden Kapiteln auf mannichfache Weise vermittelt. Es entspricht aber ganz dem reichen Geiste unseres Propheten, nun einmal den Uebergang, ich möchte sagen, sprungweise auszuführen. Wollte er dadurch vielleicht andeuten, daß die Errettung auch einmal sprungweise, ganz plötzlich und unverhofft kommen werde?

2. Jehova schützt sein irdisches Heim, das ihn ehrt.

Kap. 31, 5—9.

Wie schwebende Vögel, so wird Jehova schirmend walten über Jerusalem, schirmend, daß 5
er errette, — schonend, daß er bewahre. *Kehret um zu dem, von dem tief abgefallen sind die 6
Kinder Israel. *Denn an jenem Tage werden sie wegwerfen ein jeglicher seine silbernen Götzen 7
und seine goldenen Götzen, welche euch eure Hände gemacht haben mit Sünden. *Und Assur 8
wird fallen durch das Schwert nicht eines Mannes, und das Schwert nicht eines Menschen wird
ihn fressen, und er wird sich flüchten vor dem Schwert und seine Jünglinge werden zu Sklaven
werden. *Und sein Fels wird vergehen vor Furcht und seine Fürsten werden erzittern vor 9
dem Banner, spricht Jehova, der sein Feuer zu Zion hat und seinen Ofen zu Jerusalem.

Exegetische Erläuterungen.

1. Durch selbsterwählte menschliche Mittel wird Juda nicht geholfen werden. Aber der Herr wird helfen in seiner Weise. Wie ein Vogel sein Gefieder über seine Jungen streckt, so schützt der Herr Jerusalem (V. 5). Aber freilich unter der Bedingung, daß es von seinem tiefen Abfalle umkehre zu seinem Gott (V. 6). Und diese Bedingung wird auch erfüllt werden. Israel wird seine Götzen wegwerfen (V. 7). Und so wird denn Assur durch das Schwert des Herrn zu Grunde gehen in allen seinen Theilen. Dies wird gewißlich geschehen, denn Jehova hat es gesagt, der in Zion seine Wohnung hat (V. 8 und 9).

2. **Gleichwie Vögel — zu Jerusalem.** V. 5—9. כְּצִפֳּרִים ist nicht Satzprädikat, sondern Attribut zu צפרים. Also nicht: wie Vögel fliegen, sondern: wie fliegende Vögel. Die Ausdrucksweise ist freilich knapp und nur andeutend. Denn es wird nicht gesagt, was für ein Fliegen gemeint sei. Man erkennt erst aus der res comparata, daß der Prophet an Vögel denkt, die über ihrem Neste schwebend ihre Jungen schützen (vgl. 5 Mos. 32, 11). Daß עוּף dieses schwebende Fliegen über dem Neste bedeuten kann, geht daraus hervor, daß עוּף für alle Arten des Fliegens gebraucht wird (5 Mos. 4, 17; Jes. 6, 6; 11, 14; 60, 8; Sach. 5, 1. 2; Ps. 18, 11). צפור wird bald als Maskulinum, bald als Femininum gebraucht. Indem es hier als Femininum konstruirt wird, sieht man, daß der Prophet an weibliche Vögel, also an mütterliche Liebe denkt. — גָּנַן Hiph. הֵגֵן = Decke machen wird immer mit עַל (אֶל) Kap. 37, 35; 38, 6 vgl. 2 Kön. 19, 34; 20, 6;

Sach. 9, 15 oder בְּעַר Sach. 12, 8 verbunden. — גנון והציל פסוח והמליט ist grammatisch so zu beurtheilen: 1) die Infinn. absol. sind als dem Verb. fin. יָגֵן nachgesetzt zu betrachten (m. Gr. §. 93, c); 2) die Perff. והציל und והמליט zeichnen mittelst des Wav consec. die unmittelbaren Folgen des durch יגן גנון ופסוח angedeuteten Zukunftsmomentes (m. Gr. §. 84, g), und können von uns durch „daß“ ausgedrückt werden. Es ist demnach kein Grund vorhanden, הִצִּיל und הִמְלִיט mit Gesenius (im Kommentar) als seltene Infinitivformen zu betrachten. In פסוח liegt eine deutliche, mit jener in Kap. 30, 19 zu vergleichende Hinweisung auf das schonende Ueberspringen des Würgengels 2 Mos. 12, 13. 23. 27. Denn nur an diesen Stellen kommt das Wort in diesem Sinne vor. — Aber jene schützende und schonende Gnade Gottes ist an eine Bedingung geknüpft. Diese wird V. 6 ausgesprochen. Israel muß umkehren (von den Götzen V. 7) zu seinem Gott. „Kehret um zu dem, in Bezug auf welchen tief gemacht haben Abfall die Kinder Israel“, sagt der Prophet. Nach העמיקו סרה erwartet man wohl eigentlich מִמֶּנּוּ oder vielleicht auch nach dem Zusammenhang לוֹ. Aber אֲשֶׁר ist als Relativwort im weitesten Sinne oder als allgemeines Relativ-Adverbium (wo) zu fassen (vgl. m. Gr. §. 80, 1; Richt. 8, 15), welches jegliche, wie auch immer bestimmte, Relativbeziehung involvirt. העמיקו vgl. Kap. 1, 5; Hos. 5, 2; 9, 9. שׁוּבוּ בני ישראל möchte ich nicht als Vokativ zu fassen, weil die dritte Person העמיקו dazwischen steht. Man wird בני י' also als Subjekt zu העמיקו betrachten müssen. — Wie wir vor V. 6 den vermittelnden Gedanken ergänzen mußten, daß die daselbst gegebene Verheißung die Erfüllung einer Bedingung voraussetze, so müssen wir vor V. 7 den Gedanken suppliren, daß Israel zur Erfüllung dieser Bedingung bereit sei. ביום ההוא weist in die Zeit, welche der Prophet in allen diesen Verheißungsworten vor Augen hat: es ist die Heilszeit, welche mit der Befreiung von Assur als mit ihrem ersten Morgengrauen beginnt und bis ans Ende aller Tage (vgl. Kap. 30, 26) sich fortsetzt. In diese Zeit hinein wird auch die gründliche Bekehrung Israels von den Götzen zu Jehova fallen. Aber in welchen Moment sie fallen werde, sagt der Prophet nicht. Denn er unterscheidet die Zeitstufen nicht. Er sieht die Dinge nicht nacheinander sondern nebeneinander. Der Ausdruck אלילי כספו ו' ist wie Kap. 2, 20 vgl. Kap. 30, 22; 27, 9; 17, 8. חֵטְא steht im Akkusativ als dem Casus adverbialis zur Bezeichnung der (innern) Modalität: sündhafterweise, wie ganz ähnlich die Substantive בֶּטַח, מֵישָׁרִים, הֶבֶל, אֱמֶת, שֶׁקֶר u. a. gebraucht werden (m. Gr. §. 70, k). — Was wir soeben zu V. 7 bemerkten, daß der Prophet die Zeiten nicht unterscheidet, das bestätigt sich V. 8 von neuem. Denn darnach scheint es, als ob Assurs Sturz der Zeit nachfolgen werde, in welcher Israel dem Götzendienst entsagen wird, während doch in der That das umgekehrte Zeitverhältniß stattfindet. Der Prophet schaut eben Assurs Fall zusammen mit den Ereignissen der Endzeit. Das genaue Zeitverhältniß zu bestimmen ist nicht seine Sache. Ihm genügt es, das „Daß“ der großen Zukunftsthatsachen festzustellen. Das „Wann“ kann erst durch die Erfüllung vollkommen klar werden. Assur wird also fallen, aber nicht durch Menschenmacht, sondern durch die Macht eines Nichtmenschen d. i. durch Gottes Macht (vgl. לֹא אֵל 5 Mos. 32, 5; Amos 6, 13; Jer. 16, 20; לֹא עֵץ Kap. 10, 15 u. a.). Ueber den Unterschied von אִישׁ und אדם vgl. zu Kap. 2, 9. — חרב תאכלנו vgl. Kap. 1, 20. — נס לו Dat. ethicus vgl. m. Gr. §. 112, 5, b; Jes. 2, 22; 36, 9. — היה למס frohnbar, dienstbar, Sklave werden (1 Mos. 49, 15; 5 Mos. 20, 11 u. ö.), bei Jesaja nur hier. — Für das Verständniß des neunten Verses ist vor allem wichtig, festzustellen, daß Assur nicht durch Menschenmacht sondern durch Gottes Macht fallen soll. Man wird deshalb die ohnedies prosaische, wiewohl von den meisten Auslegern gebilligte, Erklärung verwerfen müssen, daß סלעו die dem Flüchtling als Zufluchtsort willkommene Felsenhöhe oder Felsenburg (Kap. 33, 16) bezeichne, vor welcher er aber vorüberfliehen müsse, weil aufgesteckte Feldzeichen dieselbe als vom Feinde besetzt zu erkennen gäben. Das wäre ein matter Schluß und die Furcht wäre gar zu natürlich motivirt. Unter סַלְעוֹ aber den assyrischen Nationalgott, oder die assyrische Heeresmacht, oder „den unerschütterlichen Ort, auf dem Assur steht“ (Hitzig) zu verstehen, ist künstlich und zu weit hergeholt. Der Gegensatz zu שָׂרָיו (vgl. auch Kap. 32, 2) legt nahe, unter סַלְעוֹ den König Assurs zu verstehen (Luther, Hendewerk, Delitzsch). Dieser, sonst starke und bisher nie erschütterte Hort seines Heeres wird nun auf einmal aus Furcht vor dem Gotte Israels entweichen, verschwinden (vgl. Kap. 40, 27; 5 Mos. 26, 13; 1 Kön. 22, 24 u. ö.). מָגוֹר bei Jesaja nur hier. Der Parallelismus mit ממגור deutet darauf hin, daß מִנֵּס nicht vom assyrischen Feldzeichen, das die Fürsten verließen, sondern vom jüdischen zu verstehen ist, dessen Erscheinen genüge, um jene in feige Flucht zu jagen. — Dieser tröstlichen Verheißung kann und soll Israel zuversichtlichen Glauben schenken. Denn sie kommt aus dem Munde des Gottes, der Zion vor allen Orten auf der ganzen Erde zu seinem Wohnsitz erkoren hat. Es liegt in dem Zusatze der Gedanke, daß Jehova selbst dabei interessirt sei, daß der Plan des Assyrers wider Jerusalem zu Schanden werde. Denn derselbe würde ja Jehova's erkorene Lieblingswohnung zerstört, er würde Jehova gewissermaßen selbst vertrieben haben. Vgl. die dogmat. Grundgedanken zu d. St. אור Feuer, Flamme ist ein ganz jesajanisches Wort. Denn es findet sich außer Ezech. 5, 2 nur bei Jesaja, nämlich außer hier noch Kap. 44, 16; 47, 14; 50, 11. Wie אור das Feuer ist, an dem man sich wärmt, so ist תַּנּוּר der Ofen, in dem man kocht. Es steht besonders vom Ofen, worin man Brod

bäckt (2 Mos. 7, 28; 3 Mos. 2, 4; 7, 9; 11, 35; 26, 26). Es bezeichnet nie den Opferherd. Der Ausdruck ist anthropomorphisch, aber für Israel ungemein ehrenvoll und tröstlich. Denn Zion wird dadurch nicht blos als Anbetungsstätte, sondern geradezu als das irdische Heim Jehova's bezeichnet.

3. Der falsche und der wahre Adel.

Kap. 32, 1—8.

Siehe, nach Gerechtigkeit wird der Regent regieren, und die Herren werden nach Recht 1
herrschen. *Und wird ein jeglicher sein wie ein Windschirm und Regendach, wie Wasserbäche 2
an dürrem Ort, wie der Schatten eines massigen Felsen im durstigen Lande. *Und der 3
Schauenden Augen werden nicht verklebt sein, die Ohren der Hörenden aber werden auf-
merken. *Und das Herz der Unbesonnenen wird lernen einsehen, und die Zunge der 4
Stammelnden wird fließend deutlich sprechen. *Nicht wird mehr der Thor Edelmann heißen, 5
noch der Schwindler Freiherr genannt werden. *Denn ein Thor wird Thorheit reden, und 6
sein Herz wird Frevel üben, indem er Unsauberkeit ausübt und Irreführendes redet wider
Jehova, auszuleeren die Seele des Hungrigen, und zu entziehen den Trank dem Durstigen.
*Der Schwindler aber — seine Schwindeleien sind gottlos, er ersinnt Ränke, zu verderben 7
Elende durch Lügenworte, auch wenn der Arme redet wie recht ist. *Der Edelmann aber 8
sinnt Edles und wird bestehen durch edle Thaten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dieses Stück, welches stark an Kap. 29, 18—24 und einigermaßen auch an Kap. 30, 20 ff. erinnert, muß nothwendig mit dem Vorhergehenden verbunden werden, da es weder allein stehen, noch als zum Folgenden gehörig betrachtet werden kann. Wir erkennen diese Verse als eine weitere Ausführung von Kap. 31, 6. 7. Denn an dieser letztgenannten Stelle wird nur in negativer Weise Umkehr und Aufgeben des Götzendienstes in Aussicht gestellt. An unserer Stelle aber wird dargethan, welche positive Segenskräfte im gesammten ethischen Leben der Nation, und besonders im Verhältniß der Mächtigen und Vornehmen zu den Geringen wirksam sein werden. König und Fürsten werden des Regimentes mit Gerechtigkeit warten (V. 1). Ja ein jeder derselben wird ein Hort sein für die Angefochtenen (V. 2). Es wird nicht mehr solche geben, die wohl sehen und hören könnten, aber nicht sehen und hören wollen (V. 3). Die bisher unbesonnen urtheilten, werden einsichtig werden; die bisher oft mit der Sprache nicht herauswollten, werden nun klar und offen sagen was sie für Recht halten (V. 4). Es wird keine Differenz mehr zwischen äußerem und innerem Adel bestehen. Kein frevler Thor, kein schlauer Schwindler wird mehr Edelmann heißen (V. 5). Denn wer frevle Thorheit begeht, wird auch Thor heißen (V. 6), und wer Schwindeleien verübt, wird auch ein Schwindler heißen (V. 7). Wer aber durch adeliges Thun als Edelmann sich legitimirt, der wird auch also genannt werden (V. 8). Daß der Prophet Mißstände seiner Gegenwart bei Aufzählung dessen, was nicht mehr vorkommen wird, im Auge hatte, ist augenscheinlich. Daß er sogar auf bestimmte konkrete Thatsachen in einer den Zeitgenossen verständlichen Weise anspielt, ist sehr wahrscheinlich.

2. **Siehe — deutlich sprechen.** V. 1—4. Der König, welcher gerecht herrschen wird, muß der Messias sein. Denn die Zeit, in welcher Israel gereinigt und geläutert nur nach Recht und Gerechtigkeit regiert werden und leben wird, ist die messianische (vergl. Kap. 1, 24 ff.; 9, 6. 7; 11, 1 ff.; 16, 5; 28, 16 ff.). — Es berechtigt uns durchaus nichts zu der Annahme, daß ein Zustand, wie er Kap. 32, 1—8 geschildert wird, vor der messianischen Zeit eintreten werde. Sind aber die Bedingungen dieses Zustandes der höchsten sittlichen Vollkommenheit eben nur durch den Messias gegeben, so kann der מֶלֶךְ V. 1 eben nur der Messias sein. Denn wenn der Messias gekommen sein wird, dann ist eben er und kein anderer König. Von einem messianischen Unterkönig weiß die Weißagung nichts. Man wird nur sagen müssen, daß im Unterschied von Stellen wie Kap. 9, 6 f.; 11, 1 ff. die Person des messianischen Königs hier mehr zurücktritt. Der Prophet schildert mehr die unter dem Messias zu erwartende Trefflichkeit seiner Umgebung als ihn selbst. Man kann sich denken, daß dazu der Zustand der Dinge unter Hiskia Veranlassung bot. Der König war gut, aber seine Umgebung taugte nichts. Deshalb hebt hier der Prophet hervor, daß in der messianischen Zeit der herrliche Mittelpunkt, den er V. 1 a nur kurz benennt, auch eine entsprechende Umgebung haben wird. Es ist also die Spitze dieses Stückes gegen die den König umgebenden Großen, gegen die Kamarilla, wie wir sagen würden, gerichtet. — לצדק findet sich nur hier. לְ bezeichnet hier wie in למשפט die Norm. Es ist also = secundum, vgl. לְמִשְׁמַע אָזְנַיִם, לְמַרְאֶה Kap. 11, 3. לְ vor שָׂרִים ist = quod attinet ad, vgl. Pred. 9, 4. Der Prophet ist offenbar durch den Wunsch, diesem Worte den L-Laut nicht fehlen zu lassen, wodurch eine ununterbrochene Reihe von fünf mit L-Lauten versehenen Worten entsteht, zu dieser ungewöhnlichen Konstruktion veranlaßt worden. שָׂרַר, wovon Imperf. יָשֹׂרוּ Spr. 8, 16, findet sich bei Jesaja nur hier. — Anstatt wie bisher (Kap. 1, 23; 3, 15;

10, 2; 28, 15; 29, 20) das Volk zu bedrücken, wird ein jeder von ihnen (den Fürsten nämlich) selbst den Bedrückten ein Beschützer sein, gleichwie ein schirmender, deckender Versteck vor Sturmwind und Regen schützt. מַחֲבֵא, Schlupfwinkel, Bergeort, ist ἅπ. λεγ. Vgl. 1 Sam. 23, 23. — סתר vgl. Kap. 16, 4; 28, 17. Ueberhaupt erinnert unsere Stelle an Kap. 4, 6; 25, 4; 28, 15. 17. Ja sie werden den Armen und Elenden sogar positive Erquickung darbieten, wie Wasserbäche und dichter Schatten dem Wanderer in der heißen Wüste das köstlichste Labsal bereiten. — פלגי מ׳ vgl. Kap. 30, 25. צִיּוֹן vgl. Kap. 25, 5. צל vgl. Kap. 4, 6; 25, 4. 5. ארץ עיפה nur noch Ps. 143, 6. — Der Schatten eines Felsen ist dichter als der eines Baumes. Daher σκιὴ πετραίη Hesiod. ἔργ. v. 589; saxea umbra, Virg. Georg. III, 145. — Die Augen Sehender, die Ohren Hörender (V. 3) sind Augen, die wohl sehen können, und Ohren, die wohl hören können, wenn ihr Besitzer will. Bekanntlich gibt es Mittel, solche Augen zu verkleben, solche Ohren stumpf und taub zu machen (Kap. 1, 23; 5, 23; 33, 15). Dergleichen soll bei diesen Fürsten nicht mehr vorkommen. תִּשְׁעֶינָה von שָׁעָה in der gewöhnlichen Bedeutung abzuleiten, geht nicht wohl an. Denn man müßte dann diese Bedeutung künstlich modifiziren und dem Wort die Bed. wegschauen, darüber hinschauen geben, vom Richter, der nicht sehen will, was er doch sehen sollte und könnte. Es liegt aber viel näher, es im Sinne von שָׁעַע oblinere, verstreichen, verkleben zu nehmen, in welcher Bedeutung es gerade bei Jesaja öfter vorkommt: Kap. 6, 10; 29, 9. Daß mehrere Stämme in der Form der beiden Verbalklassen ע״ע und ל״ה vorkommen, ist bekannt. Dahin gehören רַב und רָבָה, מַר und מָרָה, מַס und מָסָה, שֵׁשׁ und שָׁסָה u. a., vgl. Ewald §. 114, d. Demnach ist eine Nebenform שָׁעָה in der Bedeutung von שַׁע wohl möglich, obgleich dieselbe außer hier nicht vorkommt. Freilich ist man dann auch genöthigt, שָׁעָה in passivisch-intransitivem Sinn zu nehmen (verklebt werden, erblinden), wenn man nicht vorzieht, תְּשֻׁעֶינָה (Pual, so Ewald) oder תִּשָּׁעֶינָה (Niph.) zu lesen. — קָשַׁב, wahrscheinlich verwandt mit קָצַב, spitzen, findet sich in Kal nur hier. Delitzsch bemerkt sehr gut, daß nach V. 4 Israel auch von Fehlern der Schwachheit befreit sein wird. Ich möchte diese Bemerkung nur dahin modifiziren, daß V. 4 wie das Vorhergehende und Nachfolgende nicht auf Israel überhaupt, sondern auf die שָׂרִים zu beziehen sei. Die נמהרים sind also solche Richter, welche von Natur geneigt sind, vorschnell und oberflächlich zu urtheilen (vergl. Kap. 35, 4). Diese werden besonnene Kritik anwenden (vgl. zu Kap. 11, 2), um das Richtige zu erkennen. Die Stammelnden sind solche, welche sich nicht getrauen, offen heraus zu reden, weil sie fürchten, mit der von ihnen erkannten Wahrheit anzustoßen, Mißfallen und Ungunst sich zuzuziehen. עִלֵּג, balbus, ist ἅπ. λεγ. — צַחוֹת (vgl. Kap. 18, 4) sind nitentia, clara, helle, klare Worte. Alle Bedingungen der Handhabung von Recht und Gerechtigkeit werden also erfüllt sein. Die Richter werden in Bezug auf Auge, Ohr, Herz und Mund so beschaffen sein, wie sie sollen.

3. **Nicht wird mehr der Thor — edle Thaten.** V. 5—8. Von den Machthabern geht nun der Prophet über zu den auch ohne Amt Vornehmen. In dieser Beziehung besteht im gegenwärtigen Zustande zwischen innerem und äußerem Adel oft der grellste Widerspruch. Dieser Widerspruch wird in der messianischen Zeit aufhören. Denn da wird ein Thor nicht mehr Edelmann heißen. Ein Thor, נָבָל, ist nach alttestamentlichem Sprachgebrauch nicht der intellektuell Beschränkte, sondern der, welcher argen Frevel verübt, denn die Sünde ist ihrem innersten Wesen nach Verkehrtheit, Widerspruch, Unsinn. Der Frevler gibt um ein flüchtiges Scheingut Realitäten von unermeßlichem Werthe hin, während der Fromme die ganze Welt dahin gibt, um seine Seele zu retten, und dies ist ja zugleich die höchste Weisheit (vgl. 5 Mos. 32, 6; Jer. 17, 11; Richt. 19, 23 f.; 20, 6; 1 Sam. 25, 25; 2 Sam. 13, 12). נָבָל braucht Jes. nur hier, נְבָלָה noch Kap. 9, 16. נָדִיב involvirt unzweifelhaft ursprünglich den Begriff der Freiwilligkeit (2 Mos. 25, 2; 35, 5. 21. 22. 29 u. ö.). Wer aber aus innerem, freiem Antrieb Gutes thut, ist ein edler Mensch. So bekommt נָדִיב allmählich den Begriff des edlen, vornehmen Mannes, und zwar so sehr auch ohne Rücksicht auf den innern Adel, daß das Wort sogar mit einem schlimmen Nebenbegriffe gebraucht wird (Hiob 21, 28). Jesaja braucht das Wort nur noch Kap. 13, 2. — Einen Schwindler wird man nicht Freiherr nennen, fährt der Prophet fort V. 5 b. כִּילַי, des Gleichklanges mit כֵּלָיו wegen V. 7 כֵּלַי geschrieben, ist weder mit Hitzig von כִּלָּה (= Verthuer, Prasser), noch mit den Rabbinen von כּוּל (tenax, avarus) abzuleiten, sondern mit Raschi, Kimchi, Gesen. u. a. von נָכַל fraudulenter egit (1 Mos. 37, 18; 4 Mos. 25, 18; Ps. 105, 25; Mal. 1, 14), so daß aus נְכִיל mit Abwerfung des נ wie in תֵּת, שְׂאֵת, שׂוֹא u. a. כִּיל mit der seltenen Endung ַי (vgl. שָׂרַי, חֹרַי, גֹּבַי) entstanden wäre. Vgl. Olshausen §. 77, f u. 216, d. — שׁוֹעַ (von שׁוּעַ amplus, dives fuit, verwandt mit יָשַׁע) ist der reiche, durch sein Vermögen unabhängig gestellte Mann (vergl. Hiob 36, 19). Das Wort findet sich nur hier und Hiob 34, 19; Ezech. 23, 23. — Der Sinn des folgenden Kausalsatzes kann nicht sein, aus der unzweifelhaften Thatsache, daß der Thor Thorheit redet und thut, erweisen zu wollen, daß man in der messianischen Zeit den Thoren nicht mehr Edelmann nennen werde. Das hätte ja gar keinen Sinn. Sondern der Prophet erweist den Satz „der Thor wird nicht mehr Edelmann heißen“ aus dem Satze „der Thor wird Thorheit reden und thun“. Diese Argumentation ist nur dann richtig, wenn der Begriff „Thor“ in dem grundangebenden Satze mit strenger Bezug-

nahme auf den zu begründenden Satz gefaßt wird, mit andern Worten, wenn man in V. 6 nicht den allgemeinen, hier ganz bedeutungslosen Sinn findet: „wie die Wurzel, so die Frucht: der Thor redet und thut Thorheit“, — sondern wenn man V. 6 u. 7 als nur auf die messianische Zeit bezüglich versteht. נָבָל ist dann der, welcher in der messianischen Zeit נָבָל, und כֵּלַי ist, wer in dieser Zeit כֵּלַי genannt wird. Der Prophet sagt also: der Thor wird (in der messianischen Zeit) nicht mehr Edelmann, der Schwindler nicht mehr Freiherr heißen. Denn wer in dieser Zeit Thor heißt, wird Thorheit reden und thun, und wer in dieser Zeit Schwindler heißt, wird Schwindeleien treiben. Wenn der, welcher Thorheit treibt, Thor und nicht anders genannt wird, dann folgt auch, daß der, welcher Thorheit treibt, nicht Edelmann genannt wird. Es läßt sich die Argumentation des Propheten auf folgenden Syllogismus zurückführen: in der messianischen Zeit wird jeder das heißen, was er ist. Nun wird es aber in der messianischen Zeit auch Leute geben, die Thoren *sind*. Also werden diese in der genannten Zeit auch Thoren *heißen* und *nicht Edelleute*. — Es liegt übrigens am Tage, daß für den Propheten hier nur der Gedanke von Wichtigkeit ist, daß in der Endzeit nicht mehr die Lüge herrschen wird wie in der Gegenwart, daß demgemäß Wesen und Name eines Menschen nicht mehr im Gegensatz zu einander, sondern in vollkommener Harmonie stehen werden. Nicht also will er hervorheben, daß es *noch Schurken geben werde*, sondern nur, daß, *wenn* es solche Schurken gäbe, wie er sie sofort von V. 6b an charakterisirt, und wie es in der Gegenwart viele gibt, diese nicht mehr, wie es jetzt geschieht, mit Ehrennamen werden benannt werden. Man sieht, daß es ihm darauf ankommt, den Schurken seiner Zeit und seinem Zeitalter zu sagen, wie diese Schurken zu benennen wären, wenn es recht zuginge. — עָשָׂה אָוֶן findet sich nur hier (vgl. Kap. 59, 6); sonst heißt es immer פָּעַל אָוֶן. Der allgemeine Gedanke in V. 6b wird im Folgenden näher bestimmt. Thorheit reden und thun geschieht, indem man (לַעֲשׂוֹת gerundivisch, m. Gr. §. 95, 3, e) חֹנֶף (ἅπ. λεγ., vgl. חֲנֻפָּה Jer. 23, 15; Subst. von חָנֵף Kap. 9, 16; 10, 6; 33, 14) d. i. Unreines, Schändliches (wodurch das Land vor Gott verunreinigt wird, vgl. Kap. 24, 5; Jer. 3, 1) thut und wider Jehova (in gegen Jehova feindseliger Weise) Irreführendes (תּוֹעָה error, vergl. Kap. 29, 24, nur noch Neh. 4, 2) redet. Dieses Thun und Reden geschieht in der gemeinen Absicht, durch Beraubung der Armen und Schwachen sich zu bereichern (Kap. 1, 23). Dies wird ausgedrückt durch die bildliche Redeweise: leer machen die Seele der Hungrigen (d. h. wegnehmen, was das Bedürfniß der Hungrigen befriedigen könnte, vergl. Kap. 29, 8) und machen, daß der Durstige den Trank entbehrt (Hiph. הֶחְסִיר nur noch 2 Mos. 16, 18). Die Konstruktion לְהָרִיק — וְ־־־יַחְסִיר ist zu erklären als Rückkehr der Nebenform in die Hauptform (m. Gr. §. 99, 3). — Die Form כֵּלַי ist, wie bemerkt, durch das danebenstehende כֵּלָיו veranlaßt. כֵּלִים sind eigentlich instrumenta. Es sind hier aber nicht die leiblichen Werkzeuge, sondern es sind die Mittel und Wege überhaupt gemeint, deren der כֵּילַי sich bedient. Es scheint hier eine wechselseitige Attraktion stattgefunden zu haben, da 1) כֵּלִים mit Bezug auf כֵּילַי gewählt, 2) כֵּילַי mit Bezug auf כֵּלָיו umgelautet ist. זִמָּה consilium (Hiob 17, 11), dann insbesondere consilium pravum, scelus, findet sich bei Jesaja nur hier. — חַבֵּל, verderben, vgl. Kap. 13, 5; 54, 16. — וּבְדַבֵּר und zwar wenn der Arme redet was recht ist. Ueber diesen Gebrauch des וְ vgl. m. Gr. §. 111, 1. — In V. 8 müssen wir in Bezug auf וְנָדִיב dieselbe Bemerkung machen, die wir in Bezug auf נבל und כילי V. 6 u. 7 gemacht haben. Der Prophet will hier nicht im allgemeinen eine Charakteristik des נָדִיב geben, sondern er will sagen, wie es mit den *Namen* נָדִיב und נָבָל in der messianischen Zeit gehalten werden wird. Da sind nun die Verse 6—8 Begründung von V. 5. Nach diesem Verse wird keinem mehr ein Name gegeben werden, der ihm nicht gebührt. Wen man נָבָל nennt ꝛc., der wird auch נְבָלָה reden, und wen man נָדִיב nennt, der wird sicher seinen Anspruch auf diesen Namen erhärten dadurch, daß er generosa meditatur, adelige Gedanken hat. נְדִיבָה findet sich außer hier nur noch Hiob 30, 15. — קום על נדיבות kann nicht wohl heißen „auf edlem Grunde stehen“ (Meier), denn נדיבות sind generose facta, sind die Erweisungen der generositas, nicht diese selbst als sittlicher Grundhabitus. Es würde ja sonst auch das zweite נדיבות einen andern Sinn haben als das erste. ׳יקום וגו wird also bedeuten: und er *beharret* auf den adeligen Gedanken, d. h. er faßt sie nicht nur, sondern er führt sie auch durch. Man wird sich bei der Benennung nicht allein von den kundgegebenen Gedanken leiten lassen, man wird dieselbe auch abhängig machen von dem beharrlichen Festhalten an denselben im ganzen Leben. קום hat diese Bedeutung des Bleibens, Beharrens öfter. Vgl. Kap. 40, 8; 3 Mos. 25, 30; 27, 19.

4. Der stolzen Weiber jetzige Strafe und des Volkes künftige Herrlichkeit.

Kap. 32, 9—20.

Ihr ruhig-stolzen Weiber auf! höret meine Stimme! Ihr sicheren Töchter vernehmet 9
meine Rede! *In Jahr und Tag werdet ihr zittern, ihr Sicheren, denn aus ist's mit der 10
Weinlese, Obsternte wird nimmer kommen. *Bebet ihr Ruhig-Stolzen! Gezittert ihr Sicheren! 11

12 Ausgezogen und entblößt! Sack gegürtet um die Lenden! *Auf die Brust schlägt man ob den
13 Gefilden der Lust, ob des fruchttragenden Weinstocks. *Auf dem Ackerboden meines Volkes
14 steigt stachlichtes Unkraut empor, ja auf allen Häusern der Lust, der fröhlichen Stadt. *Denn
der Palast ist zerschellt, Stadtgetümmel verlassen, Hügel und Wartthurm sind statt der Höhlen
15 in Ewigkeit, eine Freude der Waldesel, eine Weide der Heerden. *Bis daß ausgegossen werde
über uns der Geist aus der Höhe, und es wird die Wüste zum Fruchtgefild, das Fruchtgefild
16 aber soll zum Walde gerechnet werden. *Und es wird Recht in der Wüste wohnen, und
17 Gerechtigkeit seßhaft sein im Fruchtgefild. *Und wird die Arbeit der Gerechtigkeit Friede sein,
18 und der Dienst der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit bis in Ewigkeit. *Und mein Volk wird
wohnen in der Behausung des Friedens und in Wohnungen der Zuversicht und an sicheren
19 Ruhestätten. *Und es wird hageln, wenn der Wald fällt, und in Niedrigkeit sinkt die Stadt
20 darnieder. *Wohl euch, die ihr säet an allen Wassern, die da frei lassen den Fuß des Ochsen
und des Esels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie der Prophet in Kap. 3 an Männer und Frauen gesondert sich wendet, wobei er offenbar ganz vorzüglich die höheren und höchsten Stände im Auge hat, so thut er es auch hier. Die Verse 1—8 enthalten nach der oben gegebenen Erklärung unter dem Gewande einer herrlichen messianischen Verheißung eine scharfe Rüge gegen die Mächtigen in Jerusalem. Die zweite Hälfte des Kapitels wendet sich dagegen an die stolzen, sicheren Frauen (V. 9), denen angekündigt wird, daß im zweiten Jahre ungefähr Zittern über sie kommen werde. Denn da werde die Ernte vernichtet sein (V. 10). Wiederholt und in noch stärkeren Ausdrücken stellt sodann der Prophet Zittern und Entsetzen in Aussicht über die gänzliche Verwüstung und Verödung des Landes und der Stadt Jerusalem (V. 11—14), welche dauern werde, bis der Geist aus der Höhe über Israel werde ausgegossen sein. Da werde für Wüste gelten, was bisher Fruchtgefild gewesen, und für Fruchtgefild, was bisher Wald gewesen (V. 15). Da werde dann Recht und Gerechtigkeit im Lande wohnen (V. 16), und als Frucht davon Friede und Ruhe (V. 17), so daß also dann die Wohnsitze des Volkes als Land des Friedens und der Ruhe bezeichnet werden können (V. 18). Die stolze Weltmacht wird dann zusammensinken wie ein umgehauener Wald, und ihre Stadt wird zur flachen Ebene erniedrigt werden (V. 9). Das Volk Gottes wird dagegen so unbeschränkt die Erde besitzen, daß es seine Saat an allen durch Wasser befruchteten Orten ausstreuen und seine Ochsen und Esel ohne Fußfessel allenthalben wird weiden lassen können (V. 20).

2. **Ihr ruhig=stolzen — Weide der Heerden.** V. 9—14. Die Form des Eingangs erinnert an Kap. 1, 2; 28, 23, zumeist aber an die Anrede des Lemech an seine Weiber (1 Mos. 4, 23): עָדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי נְשֵׁי לֶמֶךְ הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי. — Daß קמנה das leibliche Aufstehen fordere, glaube ich nicht. Wie unser deutsches „auf!“ kann es auch die blos innerliche Erhebung und Spannung des Geistes zum Aufmerken bezeichnen (vergl. 4 Mos. 23, 18). — שׁאנן hat den Nebenbegriff der stolzen Ruhe auch anderwärts: Ps. 123, 4; Amos 6, 1; Sach. 1, 15. Bei Jesaja findet sich das Wort außer V. 9. 11 u. 18 nur noch Kap. 33, 20; 37, 29. בֹּטַחַ ist hier absolut gebraucht wie Richt. 18, 7. 10. 27; Jer. 7, 8; 12, 5. — Daß die Zeitangabe ימים על־שׁנה V. 10 nicht auf die Dauer der Verwüstung zu beziehen sei, ergibt sich aus V. 15, wo es heißt, daß die Verwüstung dauern soll, bis der Geist aus der Höhe über das Volk ausgegossen werde. Das ist also ein sehr langer Zeitraum, der wohl nicht durch ימים על־שׁנה bezeichnet werden könnte. Man erwartete dann ימים על־ימים oder ימים על־שָׁנִים oder שָׁנִים עַל־שָׁנִים. Der Singular שָׁנָה muß, da durch nichts angedeutet ist, daß er kollektive verstanden werden soll, in dem Sinne der Zahleinheit genommen werden. Dann sagt also der Prophet, daß eine Anzahl von Tagen, die er unbestimmt läßt, zu einem Jahre hinzugefügt werden soll. יָמִים könnte freilich geradezu als Bezeichnung des Jahres genommen werden (3 Mos. 25, 29; Richt. 17, 10; 1 Sam. 27, 7 u. ö.), aber es ist nach Kap. 29, 1, welche Stelle mit der unsrigen offenbar sachlich und zeitlich verwandt ist (vgl. die Erklärung zu derselben), wahrscheinlicher, daß der Prophet nicht ein volles Jahr, sondern nur eine unbestimmte Zahl von Tagen zu einem Jahre hinzugefügt wissen will. Nach der Zeitbestimmung hätte eigentlich mit dem Wav consec. und dem Perfekt fortgefahren werden sollen. Aber es gibt doch auch Beispiele, in denen nach der Zeitbestimmung das Imperfekt mit (2 Mos. 12, 3; Jer. 8, 1 K'tib) oder ohne Wav (Kap. 27, 6; 7, 8 vgl. 21, 16; Jer. 8, 1 K'ri; 1 Mos. 40, 13. 19) sich findet. Der Akkusativ יָמִים steht dann auf die Frage wann? zur Bezeichnung des Zeitpunktes, wo die vorausgesagte Thatsache eintreten soll (vgl. m. Gr. §. 70, d). Der Prophet hat offenbar Weiber im Auge, welche bisher nie irgend welchen Mangel gekannt, sondern stets nur in Fülle und Ueppigkeit gelebt hatten. Eben deshalb wird Zittern und Angst sie befallen. Denn sie würden sicher der köstlichen Produkte der Wein= und Obsternte nicht entbehren, wenn nicht der Feind das Land um Jerusalem her besetzt und das Lesen und Pflücken unmöglich gemacht hätte. So wird also der gerade vornehmen Frauengemächern besonders empfindliche Mangel

an jenen edlen Produkten als sicheres Symptom von der Nähe des Feindes die Weiber aus ihrer sicheren und stolzen Ruhe aufschrecken. Vgl. Kap. 16, 7 ff. בָּצִיר ist die Weinernte (vgl. Kap. 24, 13). אֹסֶף, anderwärts אָסִיף (2 Mos. 23, 16; 34, 22), ist die Obsternte (Micha 7, 1). Das Wort findet sich, und zwar dort in seiner Grundbedeutung, nur noch Kap. 33, 4. Ueber בְּלִי s. zu Kap. 14, 6. — Was V. 10 als Thatsache in Aussicht gestellt hatte, wird V. 11 als Befehl, als Wille Gottes verkündet. Deshalb muß es geschehen. Uebrigens zeigt dieser Vers besonders deutlich, wie im Hebräischen das Genus der Wörter noch nicht so starr fixirt ist und deshalb auch noch nicht so konsequent durchgeführt wird wie in den klassischen und den modernen Sprachen. In חִרְדוּ haben wir die männliche als die Hauptform, welche die weibliche einschließt, wie der Mann das Weib beherrscht und vertritt (vgl. m. Gr. §. 60, 5). In חֲגֹרָה ,עֹרָה ,פְּשֹׁטָה ,רְגָזָה haben wir gleichfalls die Hauptform des Imperativs, nämlich die männliche (חֲגֹר ,עֹר ,פְּשֹׁט ,רְגַז) mit dem kohortativen He der Bewegung zu erkennen. Diese Imperative enthalten also keinen individualisirten, sondern einen ohne Rücksicht auf Person und Numerus ganz allgemein sachlich gefaßten Befehl, ähnlich wie wir in Kommandoworten wenigstens die Zahl der Angeredeten nicht berücksichtigen, indem wir den Infinitiv oder das Part. der Vergangenheit gebrauchen. Die anderen Erklärungen (Elision des נ, Infinitive mit He parag., Substantivformen, welche dichterisch für das Verbum, hier für den Imperativ stehen würden) sind sämmtlich sprachwidrig. פשׁט braucht Jesaja nur hier. Von עור nudum esse braucht er anderwärts das Pilel Kap. 23, 13. — Die Lenden umgürten bedeutet bei einem Unglücklichen, dem man vorher zugerufen hat, sich auszuziehen und zu entblößen, daß er die Lenden nun mit dem Trauergewand, dem Sack, umgürten soll (vgl. Joel 1, 13 u. Jes. 15, 3; 22, 12). Dieselbe Präponderanz des genus masc., welche wir in V. 11 wahrgenommen haben, macht sich auch in ספדים V. 12 geltend. Auch hier schließt das Maskulinum als das höhere und allgemeinere das Femininum ein. — ספד als Verbum bei Jes. nur hier. Vgl. Kap. 22, 12; Jer. 49, 3. — Man beachte den Gleichklang עַל־שְׁדַיִם u. עַל־שְׂדֵי. — חֶמֶד amoenitas, deliciae bei Jesaja nur hier. Vgl. zu Kap. 27, 2; Amos 5, 11. — פריה vgl. Kap. 17, 6; Ps. 128, 3; Ezech. 19, 10. — קוֹץ, Dorn, Dorngestrüpp, findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 33, 12 und wird nur hier mit שָׁמִיר verbunden. Dieses Wort braucht Jesaja sonst immer in der Verbindung mit שַׁיִת (Kap. 5, 6; 7, 23 ff.; 9, 17; 10, 17; 27, 4). Grammatisch könnte man die beiden Worte קוץ שמיר als im Genitivverhältniß stehend betrachten. Indessen, da der Prophet Kap. 27, 4 auch שָׁמִיר שַׁיִת sagt, was als Appositionsverhältniß zu fassen ist (שָׁמִיר, welches שַׁיִת ist), so wird man auch hier die gleiche Konstruktion annehmen dürfen. Der allgemeine Begriff קוֹץ (resecandum von קוץ = קָצַץ vgl. קְוֻצּוֹת Locken) wird näher bestimmt als שָׁמִיר (Stachligtes). — Wenn wir auch כִּי V. 13 b mit Ewald (§. 330, b) unserem Sprachgebrauche entsprechender mit ja! (immo) übersetzen können, so liegt doch auch hier ein Kausalverhältniß zu Grunde. Daß das Land mit Dornen und Disteln überwachsen sei, wird um so glaublicher erscheinen, wenn man erfährt, daß sogar die Häuser der Lust, ja die fröhliche Hauptstadt selbst von solchem Unkraut überwuchert ist. Die בתי משׂושׂ sind nicht nothwendig die Häuser der קריה עליזה. Denn es gibt solche Häuser der Lust (d. h. Häuser, an welche die Bewohner ihre Freude, ihre Lust haben) nicht blos in der Hauptstadt, sondern in allen Städten und Dörfern des Landes. Deshalb glaube ich auch, daß בתי משׂושׂ ebensowenig mit קריה עליזה genitivisch zu verbinden ist, als ich eine solche Verbindung Kap. 28, 1 annehmen konnte. Sondern wie dort הלומי יין, so ist hier קריה עליזה von der Präposition עַל abhängig. Der Prophet will sagen, daß das traurige Dorngestrüpp nicht nur die ihren Bewohnern zur Wonne gereichenden Häuser im Lande überhaupt, sondern daß es sogar die ganze fröhliche Hauptstadt überwuchern werde. Denn die Stadt, welche κατ᾽ ἐξοχὴν die „fröhliche Stadt" genannt wird, kann nur die Hauptstadt sein. Der Ausdruck קריה עליזה wird auch Kap. 22, 2 von Jerusalem gebraucht (vgl. Zeph. 2, 15). עָלֵז hat, wie zu Kap. 22, 2 gezeigt wurde, den Nebenbegriff der übermüthigen Fröhlichkeit. Daß dies in den Zusammenhang der vorliegenden Rede, die gegen die שׁאננות und בטחות gerichtet ist, vortrefflich paßt, leuchtet von selbst ein. — V. 14 ist dem letzten Gliede von V. 13 subordinirt. Denn derselbe erklärt, wodurch die fröhliche Stadt eine von Dornen überwucherte Stätte geworden ist. Es sind eben ihre Paläste (Kap. 23, 13; 25, 2; 34, 13) niedergeworfen und zerschellt (נָטַשׁ ist = projiciendo dissipare, 4 Mos. 11, 31; Amos 5, 2; Ezech. 29, 5; 31, 12; 32, 4, daher einfach dissipare, diffundere, Richt. 15, 9; 2 Sam. 5, 18. 22; Jes. 16, 8; sich ausbreiten, ausweiten, Jes. 33, 22 und נְטִישׁוֹת die sich ausbreitenden Ranken, Kap. 18, 5). In dem Ausdruck המון עיר עזב liegt eine Metonymie, indem die Wirkung für die Ursache steht, d. h. המון עיר steht für עִיר הֹמִיָּה Kap. 22, 2. Da die Ausdrücke קריה עליזה und עיר המיה, welche Kap. 22, 2 nebeneinanderstehen, nur an dieser Stelle und in unserem Kapitel vorkommen, so schließt man billig auf eine nahe sachliche und zeitliche Verwandtschaft dieser Kapitel. — Da nicht jede Stadt einen Ophel hat, Ophel also nicht als eine allgemeine Stadt-Eigenschaft, sondern als etwas, was Jerusalem im Unterschiede zwar nicht von allen (denn auch Samaria hatte ein עֹפֶל 2 Kön. 5, 24), doch von vielen Städten hatte, betrachtet werden kann, so werden wir darunter die bekannte, im Alten Testament 2 Chr. 27, 3; 33, 14; Neh. 3, 26 f.; 11, 21 namhaft gemachte Lokalität,

„den südlichen, steilen Felsenvorsprung des Moria vom Südende des Tempelplatzes bis zu seiner äußersten Spitze, den Ὀφλᾶ, Ὀφλᾶς des Josephus" (Arnold, in Herzogs R.-E. VIII, S. 632) zu verstehen haben. — בַּחַן (ἅπ. λεγ.) ist jedenfalls mit בַּחוּן oder בַּחִין (Kap. 23, 13) verwandt und muß nach der Grundbedeutung des Zeitworts בָּחַן (probare, explorare, examinare) eine hierzu geeignete Lokalität, eine Warte, Wartthurm bezeichnen. Ob aber בַּחַן das ganze Genus der Wartthürme oder nur einen einzelnen bestimmten Wartthurm bezeichnet, ist schwer zu sagen. Doch kommt בַּחַן sonst nicht vor; das gewöhnliche Wort für „Thurm" aber, מִגְדָּל, bezeichnet auch Wartthürme (2 Kön. 9, 17; 17, 9 u. ö.) und Mauerthürme (Neh. 3, 11; 12, 38). Dasselbe würde also wohl auch hier gebraucht sein, wenn es sich nur um das genus solcher Thürme handelte. Es ist deshalb wahrscheinlicher, daß das mit עפל zusammengenannte und nur an dieser Stelle vorkommende Wort einen vorzugsweise mit dem Namen בַּחַן bezeichneten Thurm auf dem Ophel bezeichnet, vielleicht den מִגְדָּל גָּדוֹל, der Neh. 3, 27 in Verbindung mit dem Ophel genannt wird. Ophel und בַּחַן sollen aber pro speluncis oder vice speluncarum werden. בְּעַד, welches überall den Begriff von etwas Trennendem einschließt, hat hier die Bedeutung „für, anstatt", denn was für etwas anderes eintritt, stellt sich gewissermaßen vor dasselbe hin und bildet auf diese Weise eine Scheidewand zwischen diesem und dem Betrachter. Treffliche wilde, einsame, von allem menschlichen Verkehr weit entfernte Höhlen müssen das aber sein, an denen der wilde Waldesel (פֶּרֶא bei Jesaja nur hier) ebenso seine Freude hat, wie der Mensch an seinen schön gebauten Wohnungen (V. 13).

3. **Bis daß ausgegossen werde — und des Esels.** V. 15—20. Wie alle die vorhergehenden Weißagungen doppelseitig sind, gleichsam Nacht und Tag in sich schließen, so ist es auch mit dieser der Fall. Aber auch hier verheißt der Prophet nicht sofortiges Heil. Er stellt vielmehr der unheilvollen Gegenwart die herrliche messianische Zukunft und Endzeit gegenüber, jedoch so, daß er mit seinem Blicke die lange Reihe der dazwischenliegenden Jahrhunderte überspringt und jene Zukunft unmittelbar hinter der Gegenwart schaut. So ist denn das עַד, womit V. 15 beginnt, zugleich eine Restriktion des hyperbolischen עַד־עוֹלָם (dasselbe steht von der unabsehbaren Zeitdauer, wie z. B. Jes. 63, 16; Jer. 2, 20), und eine kühne Brücke aus der Gegenwart in die ferne Zukunft. Letztere schildert der Prophet nach der Seite, welche den von ihm gerügten Zuständen der Gegenwart entspricht. Stolze Sicherheit, zu der doch kein Grund vorhanden ist, herrscht jetzt. In jener Zukunft aber wird eine Sicherheit und Ruhe herrschen, die auf festem Grunde beruhen wird. Denn Israel wird dann mit dem Geiste Gottes erfüllt sein, und wird in diesem Geiste Gott dienen, und dadurch wird ihm also seines Gottes Schutz und Beistand gegen alle Feinde verbürgt sein. Der Ausdruck יֵעָרֶה ist sehr stark. Denn er bedeutet eigentlich: der Geist aus der Höhe wird über uns ausgeleert, vollständig ausgeschüttet werden (vgl. Kap. 11, 9 und, was die Worte betrifft, 1 Mos. 24, 20 vgl. Jes. 3, 17; 22, 6; 53, 12). Der Ausdruck רוח ממרום findet sich nur hier (מרום bei Jesaja häufig: Kap. 22, 16; 24, 18; 40, 26; 57, 15; 58, 4 u. ö.). Wie weit vordringend und wie umfassend ist hier der Blick des Propheten! Er faßt den Geist aus der Höhe nicht blos als ethisches und intellektuelles, sondern auch als physisches Lebensprinzip. Er spricht hier ähnlich wie Kap. 11, 2—9 von dem ganz durchgeisteten Natur- und Person-Leben. Die sprüchwörtlich klingende Redeweise „und es wird die Wüste zum Fruchtgefild u. s. w." ist hier jedenfalls in anderem Sinne zu nehmen als Kap. 29, 17. Man sieht dies schon daraus, daß es dort heißt וְשָׁב לְבָנוֹן, hier וְהָיָה מִדְבָּר. Dort ist von einem Rückgange, hier von einem Fortschritte die Rede. Dort findet eine climax descendens statt: Libanon, Fruchtgefild, Wald. Hier eine climax ascendens: Wüste, Fruchtgefild, Wald, wobei freilich offenbar ist, daß der Prophet den Wald hier nicht als Repräsentant der Unkultur, sondern als Repräsentanten des großartigst entwickelten Pflanzenwuchses faßt. Er will also sagen: was jetzt Wüste ist, wird dann Fruchtgefild, und was jetzt Fruchtgefild ist, wird dann Wald sein, d. h. wie Wald so hoch werden dann die Gewächse des Fruchtgefildes stehen. Es wird eben dann ein ganz anderes, höheres, ein aus der göttlichen δόξα stammendes Lebensprinzip auch die Natur durchdringen. Aber selbstverständlich dann auch das Personleben der Menschen. Und wie schön malt der Prophet diese Harmonie beider! Er nennt noch einmal (V. 16) מדבר und כרמל, um zu sagen, daß auf ihnen Recht und Gerechtigkeit wohnen werde (vgl. Kap. 1, 27; 5, 16; 9, 6; 10, 22; 28, 17). Und die Frucht dieser geistigen Rechtbeschaffenheit wird sich wiederum in recht herrlicher äußerer Erscheinung ausprägen, nämlich in ewigem Frieden, ewiger Ruhe und Sicherheit. מַעֲשֶׂה (vgl. Kap. 5, 2; 4, 10; Hab. 3, 17) ist der Ertrag; עֲבֹדָה kommt in der Bedeutung „Frucht des Dienstes" vgl. פְּעֻלָּה, so viel ich sehe, nur hier vor. Also Friede, Ruhe (השקט quietem agere, d. i. ruhig sein, ruhen, anders als Kap. 30, 15, vgl. Kap. 57, 20) und Sicherheit wird die äußere, sichtbare Frucht jener geistgewirkten Gerechtigkeit sein. Und so wird also das Volk (עַמִּי vgl. V. 13) in der Behausung (נָוֶה in diesem Sinne Kap. 33, 20; 34, 13; 35, 7) des Friedens und in Wohnungen der Zuversicht (מבטחים bei Jes. nur hier) und an sicheren Ruhestätten (מנוחה Kap. 11, 10; 28, 12; 66, 1) wohnen. Welch ein Spiegel für die שַׁאֲנַנּוֹת und בֹּטְחוֹת V. 9 ff.! Die mögen nun erkennen, warum sie in tadelndem Sinne also genannt werden. Es fehlt ihnen ja das Fundament! — V. 19 kann ich nur als die dunkle Folie betrachten, durch welche der Prophet den Glanz der

seinem Volke in Aussicht gestellten Zukunft zu heben beabsichtigt. Dergleichen Zukunftsgemälde mit dunklem Hintergrunde haben wir schon mehrere gefunden (Kap. 11, 14 f.; 25, 10 ff.; 26, 5 f. u. a.). Daß die erste Hälfte von V. 19 auf Assur sich bezieht, geben alle zu. Schon Kap. 9, 17; 10, 18. 19. 34 haben wir den Wald als Emblem Assurs gefunden. Dieser Wald soll unter Hagelsturm zusammenstürzen. Das Zeitwort בָּרַד findet sich nur hier. Aber schon Kap. 28, 2. 17; 30, 30 wurde der Hagel als Werkzeug des Gerichtes genannt. יָרַד wird vom Niedersinken von etwas Hochstehendem (Baum, Mauer) gebraucht 5 Mos. 28, 52; Sach. 11, 2. Der Prophet sagt nicht, daß der Wald durch den Hagel zusammenbrechen soll, sondern daß es hageln wird beim Zusammenbrechen des Waldes. Also kann dieses Zusammenbrechen durch etwas anderes, z. B. durch die Schläge der Axt bewirkt werden. Jedenfalls wird der Wald zusammenbrechen unter Hagelsturm, einem aus der Höhe kommenden, als göttliches Gerichtswerkzeug sich dokumentirenden Phänomen. Sehr viele Ausleger (Hitzig, Knobel, Caspari, Delitzsch u. a.) verstehen unter der Stadt, die erniedrigt werden soll, Jerusalem. Aber wie kommt in dieses Lichtgemälde auf einmal der dunkle Zug? Ist denn Jerusalems Erniedrigung nicht genugsam in den Versen 13 u. 14 ausgesagt? Wozu hier die Wiederholung, oder, wenn es nicht Wiederholung sein soll, wozu mitten in dem seligen, geistgewirkten Friedenszustande auf einmal ein neues Gericht? Wenn der Wald die Weltmacht überhaupt bedeutet, so muß die Stadt das Centrum der Weltmacht, die Weltstadt bedeuten, vgl. Kap. 24, 10—12; 25, 2. 3. 12; 26, 5. Es ist bemerkenswerth, daß der Prophet Kap. 25, 12; 26, 5 den Ausdruck השׁפיל dreimal von dem Gericht über die Weltstadt gebraucht. Daß der Prophet in dem Weißagungscyklus Kap. 28 bis 33 der Weltstadt außerdem nicht Erwähnung thut, schließt nicht aus, daß er sie einmal hier erwähne. Warum mußte er sie denn öfter nennen? Ist es wahrscheinlicher, daß er ihrer gar nicht, als daß er ihrer einmal gedachte? שִׁפְלָה ist ἅπ. λεγ. — Man bemerke, daß בָּרַד und בְּרֶדֶת, שִׁפְלָה und הַשְׁפֵּל einerseits, יַעַר und עִיר andererseits im Gleichklange sich entsprechen. Mit V. 20 kehrt der Prophet abschließend zu Israel zurück. Im Gegensatz sowohl zu der Verwilderung, welcher Stadt und Land Israels nach V. 13 u. 14 in nächster Zukunft wird preisgegeben werden, als zu der Verwüstung und Zerstörung, welcher Land und Stadt der Weltmacht am Ende der Zeit anheimfallen wird, verheißt Jesaja seinem Volke die Besitznahme des Landes in weitester Ausdehnung und die freieste Benutzung desselben zu Ackerbau und Viehzucht. Wohl euch (אשׁריכם vgl. Kap. 30, 18; 56, 2), sagt er, die ihr säet an allen Wassern. Die an Wassern gelegenen Grundstücke sind fruchtbar. Also alle wohl bewässerten und dadurch fruchtbaren Landstrecken werden Israel zu Gebote stehen, und es wird sie bebauen. Also ausgedehnter, unter den günstigsten Bedingungen betriebener Ackerbau! Aber auch für seine Viehzucht steht ihm das Land offen. Schon Kap. 30, 23 ist verheißen, daß das Vieh der Israeliten weiden werde auf „weiter Aue" (כַּר נִרְחָב). Es wird ihnen eben die Erde gehören, und sie können so viel Land als sie wollen, zum Ackerbau, und so viel sie wollen, zur Viehzucht benützen. Man wird die Thiere nicht durch Fußfesseln oder Umzäunungen an der vollen Freiheit, zu weiden, wo sie gutes Futter finden, hindern. Es wird also das ganze Land ein מִשְׁלַח שׁוֹר (vgl. zu Kap. 7, 25) geworden sein.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 31, 1. 2. „Wider die verkehrte Zuversicht und fleischlich Vertrauen auf Menschen-Weisheit, Macht und Gewalt, da die Leute an Gottes Hülfe zweifeln und aus solchem gottlosen Zweifel auf menschliche Kraft, Witz und Geschicklichkeit sich verlassen. Zwar daß man möge Mittel brauchen und Menschen in einer Gefahr zu Hülfe nehmen, verneinet die Schrift nicht, doch daß allwegen das Herz vielmehr auf Gott den Herren sehe und wisse, wenn der nicht hüte und wache und Israel bewahre, so sei alle andere menschliche Hülf und Mittel umsonst (Ps. 127, 1; Jer. 17, 5)." Cramer. — „Praebent hi consiliarii (regis Hiskiae) nobis exemplum politicorum hujus saeculi, qui plerumque plus spei ponunt in praesidiis humanis, quam in Deo praepotente. Sed hi monendi sunt ex hoc loco, ut officio suo in timore Domini fungantur ita, ne cogantur audire maligni et operantes iniquitatem, ne vero experiantur eandem poenam, quam hic propheta impiis et perversis regis Juda consiliariis comminatur. Sie sollen die Gottesfurcht mit in den Rath und Regierung nehmen juxta exhortationem Josaphati suos ad consiliarios (2 Chron. 19, 6. 7)." Förster.

2. Zu V. 3. „Notetur diligenter sententia isthaec prophetae: Aegyptus homo et non Deus, adeoque symboli loco semper in ore habeatur et usurpetur tum ad doctrinam, tum ad consolationem (Ps. 62, 10; 73, 18 ff.)." Förster.

3. Zu Kap. 31, 3. Du strauchelst und suchest dir eine Stütze, damit du nicht fallen mögest. Gut! Dann siehe aber wohl zu, daß du nicht nach einer Stütze greifest, die selbst straucheln wird. Sonst fallet ihr beide miteinander in die Grube (Matth. 15, 14).

4. Zu Kap. 31, 4. 5. Der Herr vergleicht sich hier einerseits mit einem Löwen, der sich seinen Raub nicht entreißen läßt, und meinet damit, daß er sich von seinem Rathe wider Jerusalem nicht werde abwendig machen lassen durch jene Pseudohelfer, nach denen Jerusalem ausschaut, um sich zu

schützen vor den Strafen, die es durch seine Gottlosigkeit verdient hat. Aber auf der andern Seite vergleicht sich der Herr auch überaus rührend und trefflich mit dem Adler, der seine Fittige über seine Jungen streckt, um sie zu schützen (5 Mos. 32, 11). Wohl dem, der unter dem Schirme des Höchsten sitzt, und unter dem Schatten des Allmächtigen bleibet (Ps. 91, 1; vgl. Matth. 23, 27).

5. Zu Kap. 31, 7. Zu diesem Verse bemerkt Förster, daß er von den Reformirten als Beweisstelle gegen den Gebrauch von Bildern in den Kirchen angeführt werde. Er unterscheidet imagines superstitiosae, deren Gebrauch allerdings verboten sei, und imagines non superstitiosae, dergleichen im Jehovakultus selbst erlaubt und gebräuchlich gewesen seien, wie z. B. die Cherubim und andere Kunstgebilde in der Stiftshütte und im Tempel.

6. Zu Kap. 31, 8. „Gott hat vielerlei Wege, dadurch er den Tyrannen steuern kann, und darf nicht allezeit ein Schwert über sie zücken. Exempel: Sanherib (2 Kön. 19, 35), Nebukadnezar (Dan. 4, 30), Herodes (Apstg. 12, 23).“ Cramer.

7. Zu Kap. 31, 9. Daß der Herr in Zion sein Feuer und in Jerusalem seinen Heerd hat, ist zugleich die Stärke und die Schwäche des Alten Bundes. Seine Stärke, sofern es allerdings ein hoher Vorzug ist, den Israel vor allen Völkern der Heidenwelt genießt, daß der Punkt der Erdoberfläche, welchen der Herr zur Stätte seiner realen Gegenwart auf Erden gemacht hat, der Mittelpunkt seines Landes und seiner Gemeinschaft ist, — seine Schwäche aber, sofern diese Gegenwart nur eine vorübergehende und äußerliche ist, und somit auch, wenn mißverstanden, einem nur äußerlichen Kultus und einer falschen Zuversicht (vgl. Jer. 7,4) zum trügerischen, seelengefährlichen Anhaltspunkte dienen kann. Wie ganz anders ist die reale Gegenwart des Herrn in der Gemeinde des Neuen Bundes! Ihr ist der Herr als Menschensohn organisch eingegliedert, sowie wiederum der Herr alle Glieder seiner Gemeinde sich real einverleibt durch seinen Geist und seine Sakramente.

8. Zu Kap. 31, 9. „Solches spricht der Herr Zebaot, der zu Zion Feuer hat und zu Jerusalem einen Ofen, d. i. der gleich als ein Bürger zu Jerusalem ist, seine Feuerstätte da hat, und da wohnen und sich durchs Gebet der Gläubigen daselbst will finden lassen. Solches ist ein hoher, großer Trost, daß Gott bei seiner Kirche bleiben, sie handhaben und schützen will wie ein Hauswirth in seinem Hüttlein oder Häuslein. Aber die Gottlosen wollten es nicht glauben. Ob sie gleich Gottes Verheißung hatten, er wolle sie hören und ihnen helfen, wenn sie ihn im Tempel anrufen, so gedachten sie doch, er wäre nicht daheim, würde nicht hören, noch helfen, es müßten es die Egypter thun, oder sie müßten zu Boden. Wider solchen Unglauben rühmt der Prophet, unser Gott hat hie sein Feuer, er ist hie daheim, hie wird er sich lassen finden und sonst nirgends.“ Veit Dietrich.

9. Zu Kap. 32, 1—8. „Das Bild, welches der Prophet von der Gemeinde der Endzeit entwirft, ist das Bild einer jeden wahren Gemeinde Christi. In ihr soll der Wille des Herrn das alleinige Gesetz sein, wonach man alles richtet, nicht aber fleischliche Rücksicht irgend welcher Art. In ihr sollen offene Augen und Ohren für Gottes Werk und Wort sein, und wenn man in etlichen Dingen den Kindern dieser Welt gern den Vorrang läßt, so sollte doch in geistlichen Dingen der Verstand ein richtiger, der Mund ein deutlicher sein. In ihr sollte endlich die Schätzung der Personen erfolgen nach ihrem wahren christlich-sittlichen Werth, nicht nach Vorzügen, die vor Gott eher eine Schande, als eine Ehre sind. — Aber das Bild der wahren Gemeinde wird uns ein Spiegelbild für unsere Mißgestalt. Das alles findet man nicht an uns. Alles voll Rücksicht auf die Welt, voll Hinschauens auf sie, viel Schwachheit im geistlichen Urtheil und in der Rede, allzuviel Respekt vor den Vorzügen, welche weltliche Stellung oder Reichthum dem Gemeindegliede geben. Das bessere der Herr an uns, und wenn er die alte Gemeinde im großen und ganzen erst am Ende in die neue wandelt, so bitte jeder von uns den Herrn, daß er doch ihn je länger je mehr aus einem Weltling zu einem wahrhaft geistlichen Menschen mache.“ Weber, Der Prophet Jesaja, 1875.

10. Zu Kap. 32, 1—4. Der Prophet hält hier dem König Hiskia und seinen Räthen eine scharfe Strafpredigt. Denn durch jedes Wort, mit dem der Prophet sagt, wie es zur Zeit des Messias sein wird, sagt er indirekt den Mächtigen seiner Zeit, wie es bei ihnen nicht ist. Es können aber die Menschen aller Zeiten aus des Propheten Worten lernen, wie rechte Könige, Edelleute und Beamte beschaffen sein sollen. Der ganzen Rede Jesaja's liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Machthaber um des Volkes willen da sind, und nicht das Volk um der Machthaber willen, und daß Wahrheit und Ehrlichkeit aller gedeihlichen Regierens erste Bedingung ist (vgl. Herzog, R.-E. XI, S. 24).

11. Zu Kap. 32, 5—8. Hier wendet sich der Prophet hauptsächlich gegen den Geburtsadel. Er zeigt vor allem, wie widerlich der Gegensatz ist, der so oft zwischen äußerem und innerem Adel stattfindet. In der Zeit des Messias soll kein Dummkopf mehr Baron, kein Schwindler mehr Freiherr heißen. Wie unleidlich nehmen sich doch die Zeichen der äußeren Ehre auf einem Träger aus, der das Gegentheil ist von dem, was jene Zeichen bedeuten (vgl. Spr. 26, 8). Wie liegt doch in der Lüge keine Ehre, sondern nur eine um so wirksamere Folie für die Schande. Wahrheit wird in der Zeit des Messias herrschen. Was einer ist, wird er heißen, und was er heißt, wird er sein. Wie weit sind wir noch davon entfernt!

12. Zu Kap. 32, 8. Der alte Flattig begegnete einst dem Herzog von Würtemberg an dessen Ge-

burtstag. „Nun, Flattig, was hat er denn heute an meinem Geburtstag gepredigt?" fragte der Herzog. „Durchlaucht, was werde ich gepredigt haben? Ich habe eben gepredigt: die Fürsten sollen fürstliche Gedanken haben." Der Herzog ritt weiter ohne ein Wort zu erwidern. Wo aber kein fürstliches Herz ist, da können keine fürstlichen Gedanken herauskommen. Und ein fürstliches Herz hat man nur dann, wenn der Herr des Herzens Fürst ist.

13. Zu Kap. 32, 9. „Man soll nicht meinen, als wäre das der Propheten Amt nicht, daß er auch das Frauenzimmer reformirte, sintemal Gott alle Menschen unter die Sünde beschleußt, und die stolzen Töchter Zion mit ihrer Hoffahrt große Ursach geben, daß das Land mit Sünden beladen wird (Jes. 3, 16)". Cramer.

14. Zu Kap. 32, 15. Die Worte „bis so lange" repräsentiren einen ungeheuren Zeitraum. Für den Propheten schließt sich an das Nächste das Fernste an. Er will sagen, daß Juda, wenn einmal die V. 10 ff. angekündigte Verwüstungsperiode begonnen haben wird, keine Periode der Blüte mehr erleben wird bis zu der Zeit, wo der Geist aus der Höhe himmlisches Leben in die Natur- und Menschenwelt ergießen wird. Und in der That! Palästina liegt wie unter dem Fluch. Ursprünglich durchweg äußerst fruchtbar ist es jetzt durch lange Unkultur zum großen Theile des guten Bodens baar und unfruchtbar geworden. Und die Herrschaft des Islam trägt auch das Ihrige dazu bei, das Land nicht aufkommen zu lassen.

15. Zu Kap. 32, 15—20. „So ist dem Volke Gottes Ueberfluß an allem, das höchste, seligste Glück, die reichste Fülle geistlicher und leiblicher Segnungen, irdischer und himmlischer Güter verheißen, darunter die vornehmsten sind: Gerechtigkeit, Friede mit Gott, Freude im heiligen Geist, beständige Ruhe des Gewissens. Wenn man diese hat, kann man auch in der größten Unruhe der Welt sicher sein und in stolzer Ruhe wohnen. Ist Gott mit uns, wer mag wider uns sein (Röm. 8, 31)? Hiezu dient besonders die (apostolische) Predigt des Evangeliums. Die treulich daran arbeiten und sie finden, den Samen des Wortes Gottes auf dem geistlichen Acker aussäen, sind selige Leute, denn ihre Arbeit ist nicht vergebens, sondern bringt viele Frucht". Renner.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 31, 1—4. Warnung vor dem Vertrauen auf Menschenhülfe. 1) Dieses Vertrauen ist eine Beleidigung Gottes. 2) Es erweist sich als nichtig, denn a. die Macht der Menschen ist an sich schwach; b. sie ist vollends unmächtig der starken Hand Gottes gegenüber.

2. Zu Kap. 31, 5—9. Allein der Herr ist der Seinen Schirm. 1) Er will es sein (V. 5); 2) er muß es sein (V. 9 b, sein eigenes Interesse fordert es); 3) er allein kann es sein (V. 8); 4) er wird es sein unter einer Bedingung (V. 6).

3. Zu Kap. 32, 1—8. Wie es allezeit Arme gibt, so muß es auch allezeit Mächtige und Vornehme geben. Dieselben sollen wissen, daß sie da sind um des Volkes willen, als Hüter des Rechtes, als Beschützer der Armen und Schwachen, gleichsam als des gemeinen Wesens Augen, Ohren und Zunge. Aber wie im Reiche Gottes die Abstammung von Abraham nichts mehr gilt, und die rechte Anbetung nicht die ist, welche zu Jerusalem, sondern die, welche im Geist und in der Wahrheit geschieht, so soll auch der Adel des Fleisches dem Adel des Geistes Platz machen. Nicht wer dem Fleische nach adelig, dem Geiste nach aber ein Narr ist, soll adelig heißen, sondern ein solcher soll ein Narr heißen. Nur wer fürstliche Gedanken hat, soll auch ein Fürst heißen, denn im Reiche Gottes herrscht Wahrheit.

4. Zu Kap. 32, 9—11. Wenn ein Land zu Grunde geht, liegt ein großer Theil der Schuld an den Frauen. Denn sie sind leichter entzündlich für das Böse wie für das Gute. Wo einmal das Böse Wurzel gefaßt hat, da sind sie es, die es zum Extrem treiben. „Und geht es zu des Bösen Haus, das Weib hat tausend Schritt voraus". Darum trifft sie dann aber auch die Strafe am härtesten. Als die Zarteren und Schwächeren leiden sie unter den Unglücksschlägen am meisten.

5. Zu Kap. 32, 15 ff. Wenn dereinst der Geist Gottes wird ausgegossen werden über alles Fleisch (Joel 3, 1), dann wird die persönliche und unpersönliche Kreatur verklärt werden. Dann wird Satan gebunden sein und der Herr wird allein herrschen in den Menschen und in der Natur. Dann erst wird es schön werden auf Erden. Denn dann wird Recht und Gerechtigkeit herrschen auf Erden, und Friede und jene Ruhe, die dem Volke Gottes verheißen ist (Hebr. 4, 9). — Ueber Kap. 32, 17 findet sich eine Todtenfest-Predigt von Dalton, Pastor zu St. Petersburg, in Manch. Gaben und Ein Geist, 1870, S. 517.

V. Das fünfte Wehe. Kap. 33.

1. Die herrliche Wendung: Das Wehe über Israel wird zum Wehe über Assur.

Kap. 33, 1.

Wehe Verwüster und selbst Unverwüsteter! Vergewaltiger und selbst nicht Vergewaltigter! 1
Hast du fertig verwüstet, wirst du verwüstet; hast du genugsam vergewaltigt, wird man dich vergewaltigen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Zeit der Rüstung und Vorbereitung zum Widerstand wider den assyrischen Feind, die Israel in so verkehrter Weise betrieben hat, ist vorbei. Der Feind ist da (vgl. V. 7). Aber nun ist auch die Zeit da, wo der Herr sein Wort erfüllen wird, daß er den Assyrer schlagen wolle (Kap. 30, 18 ff.

31 ff.—31, 8 f.). Nun wendet sich also das Wehe des Propheten gegen Assur. Diese Macht, bisher unbesiegt, wird gestürzt werden (V. 1). Dies ist der Hauptgedanke des Kapitels, den der Prophet in V. 1 wie ein Thema voranstellt. Wie aber ein ins Wasser geworfener Stein das Wasser zu Wellenlinien aufregt, die in Gestalt von konzentrischen Kreisen, immer größer werdend, vom Mittelpunkte ausgehen, so knüpft der Prophet an seinen Grundgedanken (V. 1) drei Aussprüche an, welche nach Umfang und Inhalt sich erweiternd über die Bedingung, den Vollzug und die Folgen jener Rettungsthat Bestimmteres aussagen.

2. **Wehe Verwüster — berauben.** V. 1. הוי schließt sich als fünftes Wehe an Kap. 28, 1; 29, 1; 30, 1; 31, 1 an. Es ist aber nicht mehr wie die vorhergehenden gegen Israel, sondern gegen Assur gerichtet (vgl. Kap. 10, 1. 5). Denn niemand anders als Assur kann nach dem Inhalt des Kapitels der Verwüster sein. Der Prophet kündigt aber Assur den Untergang an, nachdem es vielen den Untergang bereitet habe, selbst aber bisher unverletzt geblieben sei. Diese Ankündigung steht im Gegensatz zu jenem trotzigen Uebermuthe, der sich für unbesiegbar hält und an die Möglichkeit des Unterganges nicht glauben will (vgl. Kap. 10, 5 bis 14). שׁודד und בוגד sind verbunden wie Kap. 21, 2. Die Grundbedeutung von בָּגַד ist „decken". Daher בֶּגֶד die Decke, das Kleid. Aber das Wort hat an mehreren Stellen die Bedeutung nicht nur der (unter heuchlerischer Decke spielenden) Perfidie überhaupt, sondern auch die der mit Perfidie geübten Gewalt. Beide Begriffe sind sich nahe verwandt. Denn wo Gewalt ist, da geht dieselbe oft vor Recht. Da bricht man dem Schwachen die gelobte Treue. Derselbe findet sich zugleich betrogen und vergewaltigt. Im Sinne solcher perfiden Vergewaltigung möchte ich hier (wie ähnlich Kap. 21, 2; 24, 16) בָּגַר nehmen. Leider haben wir im Deutschen kein Wort, welches beide Begriffe in sich vereinigte. Ueber die Konstruktion כהתמך שׁודד vgl. m. Gr. §. 95, 3, Anm. — Ueber die Infinitiv-Form vgl. Ewald §. 114, a; Olshausen §. 258, b, S. 583. — כַּנְּלֹתְךָ steht für כְּהַנְּלֹתְךָ vgl. Kap. 3, 8 (s. m. Gr. §. 10, III), wobei das Dag. f. im נ eine Folge der von den Masoreten angenommenen Synkope ist, obgleich eigentlich eine Elision stattgefunden hat. Von einer radix נָלָה kommt im Hebräischen nur noch eine Spur in dem Worte מִנְלָה (Hiob 15, 29) vor, was opes, Vermögen zu bedeuten scheint. Man vindicirt der radix נָלָה die Bedeutung „consequi" lediglich aus dem Arabischen. Darnach würde מִנְלָה bedeuten „quod quis consecutus est, was einer erworben, hinter sich gebracht hat d. i. Vermögen". Aber Gesenius macht im Thesaurus darauf aufmerksam, daß an zwei Stellen תַּם und כָּלָה im Parallelismus sich entsprechen: Jes. 16, 4 und Dan. 9, 24 (K'ri). Bei der Aehnlichkeit von נ und כ wäre allerdings eine Verwechslung nicht unmöglich. Schon der Lexikograph Menahem hat כנלתך durch כַּכַּלֹּתְךָ erklärt, Cappellus, dem Lowth, Doederlein, Maurer u. a. folgen, hat vorgeschlagen, geradezu כַּנְּלֹתְךָ für כַּכַּלֹּתְךָ zu lesen. Aber man müßte dann auch Hiob 15, 29 מִכְלָם in מִנְלָם ändern, was Schwierigkeiten macht. Man wird deshalb doch wohl die radix נָלָה bestehen lassen müssen. Für den Sinn unserer Stelle ist es ohnedies gleichgültig, ob man das eine oder das andere liest.

2. Des gläubigen Gebetes schnelle Erhörung.

Kap. 33, 2—6.

2 Jehova erbarme dich unser! Auf dich hoffen wir. Sei ihr Arm allmorgendlich, ja unsere
3 Hülfe zur Zeit der Noth. *Vor dem Schall des Getöses fliehen Völker, vor deiner Erhebung
4 zerstieben Nationen. *Da wird euer Raub weggerafft wie Heuschrecken raffen, wie Heu-
5 pferde rennen, rennt es da hin und her. *Hoch erhaben ist Jehova, denn er thront in der
6 Höhe; er füllt Zion mit Recht und Gerechtigkeit. *Und die Sicherheit deiner Zeitläufte wird
sein eine Fülle von Heilsgütern, Weisheit und Erkenntniß; die Furcht Jehova's ist sein
Schatzhaus.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der erste Wellenkreis! In großartig raschem Fluge durcheilt der Blick des Propheten drei Stufen: er zeigt, was der Niederlage Assurs vorangehen muß, dann diese selbst, dann ihr Gegenbild in ferner Zukunft. Denn nachdem er durch ein Gebet angedeutet, daß gläubiges Vertrauen auf Jehova die *Bedingung* der Errettung sei (V. 2), schildert er V. 3 und 4 die unmittelbar folgende Niederlage Assurs. Denn er sieht die Völker Assurs zerstieben (V. 3), und Israel das Lager plündern mit der Geschäftigkeit und Raschheit, mit welcher Heuschrecken ein Feld leeren (V. 4). Aber an dieses gegenwärtige, irdische Heil reiht sich für den Propheten sofort die messianische Zukunft mit ihren Segnungen. Die Errettung von den Assyrern ist ihm ein Vorbild jenes unendlich herrlicheren Heilszustandes, welcher eine Frucht sein wird der Heilsgüter, mit denen der Herr Zion erfüllen wird, die Frucht nämlich von Recht und Gerechtigkeit, Weishei[t] und Erkenntniß (V. 5 und 6).

2. **Jehova erbarme dich — sein Schatzhaus.** V[.] 2 bis 6. Dieses kurze Gebet, welches plötzlich und u[nerw]artet die Weißagung unterbricht, ist gewiß n[icht] ein unwillkürlicher Stoßseufzer, sondern es nim[mt]

eine mit Ueberlegung gewählte Stelle in der Rede des Propheten ein. Der Prophet beabsichtigt damit ein Doppeltes. Er will erstens dem Volke vorhalten, was es seinerseits zu thun habe, damit Gott an ihm das Wunder der Rettung vollbringen könne. Das Volk muß dem Herrn Glauben und Vertrauen entgegenbringen nach den Worten „gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (Kap. 7, 9), und „wer da glaubet, wird nicht weichen“ (Kap. 28, 16). Aber indem der Prophet nicht blos eine Ermahnung zum Gebet ausspricht, sondern selbst Gebet und Fürbitte thut, wirkt er nach der einen Seite hin durch sein Beispiel, und nach der andern, nach der Seite Gottes, hin liefert er den thatsächlichen Beweis, daß es noch Gerechte in Israel gibt (vgl. 1 Mos. 18, 24 ff.), welche Liebe zum Volke und Vertrauen zu Gott haben. Ein Volk, aus dessen Mitte noch solches Gebet ertönt, ist kein todter Aschenhaufen. In ihm ist noch Glut, die wieder angefacht werden kann (Kap. 42, 3). Das Gebet hat die Form der Psalmengebete (vgl. Kap. 12). חָנֵּנוּ vgl. Ps. 123, 3; 57, 2; 51, 3 u. ö. — קִוָּה vom gläubigen Harren wird in den Psalmen oft gebraucht, doch meist mit dem Akkusativ. Mit לְ, auf Gott bezogen, findet sich's nur Ps. 119, 95 vgl. Ps. 69, 21. Jesaja selbst aber konstruirt das Wort öfter in dieser Weise: Kap. 8, 17; 25, 9; 60, 9. — Das Suffix der dritten Person in זְרֹעָם, welches von den Suffixen der ersten Person, die vorangehen und nachfolgen, mit so greller Dissonanz absticht, erklärt sich, wie mir scheint, aus dem Worte זְרֹעַ selbst. Der Prophet hat hier diejenigen im Auge, welche berufen sind, mit der Kraft ihrer Arme Stadt und Staat zu schirmen. Er und viele andere thuen das Ihrige mit dem Herzen, mit dem Kopfe oder auf andere Weise. Aber wenn es gilt, gegen einen äußeren Feind sich zu wehren, dann sind diejenigen, welche mit dem Arme dienen, sehr wichtige Personen. Darum bittet hier der Prophet, daß der Herr selbst der Arm derjenigen sein möge, die ihren Arm dem Vaterlande geweiht haben. Vgl. Ps. 83, 9; 89, 11. 22 u. ö. — לַבְּקָרִים vgl. Ps. 73, 14; 101, 8; אַף vgl. Kap. 26, 9; Ps. 16, 6; 18, 49 u. ö. Auch יְשׁוּעָה ist ein in den Psalmen sehr häufiges Wort: Ps. 68, 20; 35, 3; 62, 2 u. ö. בְּעֵת צָרָה vgl. Ps. 37, 39 vgl. Ps. 20, 2; 50, 15. — In V. 3 und 4 verkündigt der Prophet die Erhörung des Gebetes, indem er in höchst drastischer und bei aller Kürze doch anschaulicher Weise die Flucht der Assyrer und die Plünderung ihres Lagers schildert. Die Feinde hören ein lautes Getümmel wie das einer daherstürmenden Heeresmacht. Es ist aber nicht eine menschliche Heeresmacht. Sondern, wie man aus מֵרוֹמְמֻתֶךָ und aus Kap. 29, 6; 30, 30 f. sieht, der Herr bewirkt jenen Schall. Es ist eine Panik, welche er über sie bringt dadurch, daß er sie ein Getümmel hören läßt, welches in Wirklichkeit nicht existirt (vgl. Ps. 53, 6; 2 Mos. 14, 24 f.; 15, 16; Richt. 4, 15; 7, 22; 1 Sam. 7, 10). Die fliehenden Völker sind natürlich die des Feindes d. i. Assurs. רֹמְמוּת bei Jesaja nur hier (vgl. Ps. 149, 6). Der Herr erhebt sich (vgl. V. 10; Kap. 30, 18; Ps. 21, 14; 46, 11 u. ö.), er richtet sich gleichsam hoch empor, um die Feinde zu schlagen. Der Ausdruck ist anthropomorphisch. נָפְצוּ ist von נָפַץ (Niph. von פָּצַץ) gebildet, indem dasselbe wie Kal נָפַץ flektirt wird, vielleicht weil פָּצַץ außer in dieser und zwei analogen Niphalformen (1 Mos. 9, 19; 1 Sam. 13, 11) nicht vorkommt (vgl. Olsh. §. 263, b, S. 592). — In V. 4 redet der Prophet die Assyrer an. Er sieht die Israeliten das Lager derselben berauben und die Beute auflesen mit derselben Schnelligkeit, mit der Heuschrecken ein Feld ableeren. Denn daß אֹסֶף nicht mit Cappellus, Doederlein, Drechsler u. a. passivisch genommen werden darf, zeigt das Bild selbst und das zweite Versglied. Das Aufschichten und Verbrennen oder Vergraben der todten Heuschrecken wäre ein unpassender Vergleich für die emsige Plünderung eines Lagers. Wohl aber ist hiefür ein treffliches Bild die Gier und Schnelligkeit, mit welcher die Heuschrecken ein Feld abfressen. Und im zweiten Versglied sieht man ja ganz ausdrücklich die גֵּבִים (ἅπ. λεγ., vgl. גּוֹב Nah. 3, 17; גֹּבַי Amos 7, 1, jedenfalls ein Heuschreckenname, obgleich von ungewisser Etymologie und Bedeutung vgl. Herz. R.-E. VI, S. 70) selber aktiv. Wie diese wimmelnd hin- und herrennen, so die Plünderer. — Zu אֹסֶף אָסַף vgl. Kap. 24, 22. אֹסֶף ist hier wie Kap. 32, 10 (Micha 7, 1) Nomen. Die Konstruktion betreffend ist das Wort als im acc. modalis stehend zu betrachten (vgl. m. Gr. §. 93, 2 und Anm.). חָסִיל bei Jesaja nur hier, vgl. Joel 1, 4; 2, 25. — שֹׁקֵק (Kap. 29, 8) vom Hinundherlaufen der Heuschrecken auch Joel 2, 9. מַשַּׁק, discursitatio, ist ἅπ. λεγ. Was die Konstruktion von שֹׁקֵק betrifft (man läuft), vgl. Kap. 32, 12; 21, 11; m. Gr. §. 97, 1, a, Anm. — בּוֹ ist auf den vorher nicht genannten, also blos ideell vorhandenen Begriff des Lagerortes zu beziehen. Vgl. m. Gr. §. 60, 4. Wie schon oben bemerkt wurde, sieht nun aber der Prophet in dem bevorstehenden Siege über Assur und in den dadurch gewonnenen Gütern ein Vorbild des endlichen, krönenden Triumphes Jehova's über die Weltmacht und der dadurch Zion gewordenen Herrlichkeit. Und er faßt diese Herrlichkeit hier vorzugsweise von ihrer inneren Seite. Er will andeuten, daß die Heilsgüter, welche Israel dann gewinnen wird, weil geistlicher Art, viel herrlicher sein werden als die leiblichen Güter, welche im Lager der Assyrer gefunden wurden (V. 23; Kap. 37, 36 vgl. 2 Kön. 7, 16). Wegen dieser vorbildlichen Bedeutung des Sieges über Assur wird das Gegenbild, wie wenn beides nur ein zusammenhängendes Ganzes wäre, ohne alle Andeutung der zeitlichen Geschiedenheit unmittelbar angereiht. Indem der Prophet so das sachlich Zusammengehörige ohne Rücksicht auf die trennenden Zeiträume zusammenfügt, widerspricht er dem nicht, was er Kap. 32, 15 von der Fortdauer der Verwüstung bis zum Eintritt der großen Rege-

neration in der Endzeit gesagt hatte. Denn jene Periode der Verwüstung fällt gerade in den Zeitraum, den der Prophet vom Standpunkte seiner sachlichen Betrachtungsweise aus überspringt. — Der Prophet sieht also den Herrn hoch erhaben und allem feindlichen Angriff entrückt (נשגב vgl. Kap. 2, 11. 17; 12, 4), weil in der Höhe thronend (שׁכן מרום nur noch Kap. 57, 15; vgl. Kap. 33, 16). Von dieser Höhe aus füllt der Herr Zion mit Recht und Gerechtigkeit. Diese Aussage erinnert deutlich an Kap. 32, 15. 16, wo gesagt ist, daß infolge der Ausgießung des Geistes aus der Höhe Recht und Gerechtigkeit in der Wüste und im Fruchtgefild wohnen wird (vgl. zu d. St.). Piel מִלֵּא braucht Jesaja außer hier Kap. 23, 2; 65, 11. 20. — Wie V. 5 an Kap. 32, 15 f., so erinnert V. 6 an Kap. 32, 17 f. Schon der Anfang mit וְהָיָה stimmt überein. Die אמונת עתים aber entspricht dem, was Kap. 32, 17 f. בטח, שָׁלוֹם, משׁכנות מבטחים, מנוחות שׁאננות genannt wird. Wir werden also אמונה hier in dem Sinne nehmen müssen, in welchem man es überhaupt nur einem sachlichen Subjekte beilegen kann: Sicherheit, ein שָׁלוֹם, בֶּטַח, הַשְׁקֵט (V. 16) garantirender Zustand. Wenn die Zeitläufte so beschaffen sind, daß man keinerlei Störung der öffentlichen Wohlfahrt von ihnen zu befürchten hat, dann besitzen sie die Eigenschaft der אמונה, dann kann man also auch von einer אמונת עתים reden. Das Wort אמונה kommt aber in diesem Sinne allerdings nur hier vor (vgl. נֶאֱמָן V. 16). Der Plural עִתִּים findet sich vorzugsweise in späteren Büchern; doch auch Hiob 24, 1. Bei Jesaja nur hier. Vgl. Ps. 31, 16. — Wie aber Kap. 32, 16 die Sicherheit als Frucht sittlicher Einwirkungen erscheint, so auch hier. Denn אמונת עתיך ist Prädikat, die folgenden Substantive bis דעת sind Subjekt. Wie in dem bekannten Ausspruche l'empire c'est la paix die Kopula einen tropischen Sinn hat, so findet auch hier der Tropus der Metonymie statt, indem zwei Dinge, die sich in der That wie Ursache und Wirkung verhalten, scheinbar, dem Ausdrucke nach, identifizirt werden. Also die Sicherheit jener Zeiten ist die Wirkung des Schatzes, der Fülle, des Reichthumes (חֹסֶן opes, thesaurus, bei Jesaja nur hier, vgl. Sprüche 15, 6; 27, 24; Jer. 20, 5; Ezech. 22, 25) an Heilsgütern (יְשׁוּעֹת Kap. 26, 18; außerdem nur noch in den Psalmen: 18, 51; 28, 8; 42, 6. 12; 43, 5 u. ö.). Also nicht auf subjektivem menschlichem Besitze, wie die שׁאננות Kap. 32, 9 meinen, wird die Sicherheit jener Zeit beruhen, sondern auf objektiven, gottgegebenen Heilsgütern. Welcher Art dieselben sein werden, sagt das Folgende. Es sind innerliche, geistliche Güter: Weisheit und Erkenntniß (vgl. über diese Begriffe zu Kap. 11, 2). Ueber חכמת ודעת, zwischen welchen Worten jedenfalls auch Lautattraktion stattfindet, vgl. m. Gr. §. 63, 4, d; Kap. 35, 2; 51, 21. Die „יראת י wird zuletzt genannt (vgl. Kap. 11, 2), obgleich sie der Weisheit Anfang ist (Sprüche 1, 7). Aber es scheint mir, daß der Prophet אוֹצָר und חֹסֶן unterscheiden will. Die Furcht Gottes ist das Schatz h a u s (אוֹצָר wie z. B. Joel 1, 17; 2 Chron. 11, 11 u. ö. = בֵּית הָאוֹצָר Jer. 50, 25 u. ö.), welches jene Schätze in sich birgt. Das Suffix in אוצרו bezieht sich auf dasselbe Subjekt wie das Suffix in עתיך. Den Wechsel der Person haben wir bei Jesaja schon sehr oft wahrgenommen, wenngleich wir ihn nicht allenthalben so motiviren konnten wie V. 2. Unsere Stelle erinnert vielfach an Kap. 11, 2. Auch dadurch, daß, richtig gezählt, sieben geistliche Güter namhaft gemacht werden: 1) משׁפט, 2) צדקה, 3) אמונה, 4) חסן ישׁועת, 5) חכמה, 6) דעת, 7) יראת י׳.

3. Wo die Noth am größten, ist die Hülfe am nächsten.

Kap. 33, 7—12.

7 Siehe ihre Helden schreien draußen, die Friedensboten weinen bitterlich. *»Verödet sind
8 die Straßen, verschwunden Wanderer. Er hat den Bund gebrochen, verachtet Städte, nichts
9 geachtet Menschen. *Es trauert verschmachtet das Land, beschämt steht Libanon, verdorret;
10 die Saronsaue ist wie Steppe geworden, und Basan wie Karmel schütteln sich.« *»Nun will
11 ich aufstehen, spricht Jehova; nun will ich mich hoch aufrichten, nun mich erheben. *Ihr seid
schwanger mit Heu, und gebären werdet ihr Spreu! Euer Schnauben ist Feuer, das euch
12 fressen wird. *Und werden Völker zu Kalkbränden, abgehauene Dornen, die durchs Feuer
sollen verzehret werden.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Der zweite Kreis. Derselbe ist extensiv weiter als der vorhergehende, aber intensiv enger. Denn derselbe geht von demselben Punkte aus wie der erste, reicht aber nur bis zum Vorabend der erretenden That. Konkret und anschaulich wird die durch die feindlichen Assyrer herbeigeführte Noth geschildert, und eben so anschaulich vernehmen wir dann, wie der Herr, gleichsam durch die Unerträglichkeit des Nothstandes provozirt, zur Rettung sich aufmacht. Eine ansehnliche, von Hiskia mit Lösegeld abgeschickte Gesandtschaft kehrt unverrichteter Sache zurück (V. 7). Die Gesandten können nur berichten, daß der Assyrer das Lösegeld zwar angenommen hat, aber trotzdem das Land verwüstet (V. 8—9). Dies ist jenes übermüthige בָּגַד, wovon V. 1 die Rede war. Da erklärt Jehova, daß er nun gegen die Feinde sich aufmachen wolle (V. 10). Er droht denselben, daß ihr Plan zunichte werden, ja zu ihrem eigenen Verderben aus-

schlagen werde (V. 11), und daß sie wie Kalksteine, ja wie dürres Reisig verbrennen sollen (V. 12).

2. **Siehe ihre Helden — sollen verzehret werden.** V. 7—12. Die Septuag. haben das Wort אראלם irgendwie von יָרֵא, sich fürchten, abgeleitet, denn sie übersetzen „ἰδοὺ δὴ ἐν τῷ φόβῳ ὑμῶν αὐτοὶ φοβηθήσονται· οὓς ἐφοβεῖσθε, βοήσονται (βοηθήσονται, φοβηθήσονται) ἀφ' ὑμῶν." Die andern alten Uebersetzer führen das Wort auf רָאָה zurück. So Vulgata: ecce videntes clamabunt foris. Symm. u. Theod.: „ὀφθήσομαι αὐτοῖς". Aquila: „ὁραθήσομαι αὐτοῖς". Man sieht, daß sie אֶרְאֶלָּם als אֶרְאֶלָּם (synkopirt aus אֶרְאֶה לָהֶם wie מַלָּכֶם aus מַה לָּכֶם) gelesen haben. Aehnlich auch der Chaldäer und Syrer (vgl. Gesenius Kommentar zu Jesaja Bd. I, S. 83). Aber diese Ableitungen und Erklärungen sind sprachwidrig und passen nicht in den Zusammenhang. Man sieht aus 2 Sam. 23, 30, daß אֲרִיאֵל als Bezeichnung für Helden diente und zwar als nom. propr. wenngleich mit festgehaltener appellativischer Grundbedeutung, weil es dort heißt שְׁנֵי אֲרִיאֵל und nicht אֲרִיאֵלִים oder אֲרִי אֵל. Aus אֲרִיאֵל kann aber entweder אַרְאֵל werden wie אַבְנֵר aus אֲבִינֵר (1 Sam. 14, 50), und diese Form liegt dem Patronymikum אַרְאֵלִי (1 Mos. 46, 16; 4 Mos. 26, 17) zu Grunde, — oder אֶרְאֵל, wie z. B. אֶבְיָסָף (1 Chron. 6, 8. 22) aus אֲבִיאָסָף (2 Mos. 6, 24), אֶבְיָתָר aus אֲבִי יֶתֶר (1 Sam. 22, 20 ff. u. ö.) entstanden ist. Vgl. Olsh. S. 620. Von אֶרְאֵל nun stammt unser אֶרְאֶלָּם. Ist nun aber אֶרְאֵל = אֲרִיאֵל, Gotteslöwe d. i. Held, eine Bezeichnung, die auch im Arabischen und Persischen vorkommt (vgl. asad-allah und schir-choda Bochart Hieroz. II, pag. 7 ed. Rosenmüller und Gesenius Thes. pag. 147), so begreift man das Dag. f. im ל nicht. Nur wenn אֶרְאֵל, welches Buxtorff im lex. rabbin. pag. 207 mit der Bedeutung valens, praevalidus auch als Engelnamen aufführt, schon zu Jesaja's Zeit gebräuchlich gewesen wäre (es ist aber vielmehr aus unserer Stelle infolge Mißverständnisses der מלאכי שלום entstanden), könnte man sagen, daß davon אֶרְאֶלָּם abgeleitet sei wie etwa כַּרְמִלּוֹ von כַּרְמֶל. Ich möchte deshalb denen beistimmen, welche אַרְאֵלָם oder אֶרְאֵלָם oder אַרְאֶלָּם lesen wollen, wie denn auch wirklich 8 Codices אַרְאֵלִים haben. Die Masoreten können durch die defektive Schreibart und dadurch, daß im Hebräischen nomina propria weder Plural- noch Suffixformen annehmen, nomina appellativa aber durch Zusammensetzung nicht gebildet werden (Ewald §. 270), verleitet worden sein, das Wort gar nicht für eine Substantivform, sondern für eine Synkope aus אֶרְאֶה לָם zu halten. Aber אֶרְאֵל ist eben beides: nomen proprium und nomen appellativum. Als ersteres kann es zusammengesetzt, als letzteres mit der Suffixform versehen sein. Entscheiden wir uns nun für die Lesart אַרְאֵלָם, als für die, welche zwischen der masoretischen Lesart und den sonstigen Anforderungen die Mitte hält, so haben wir אֶרְאֵל überdies als Kollektivum zu fassen (ihre Heldenschaft). Die Erklärung Ewalds (אֶרְאֵל furchtsam von ראל = רעל) ist gekünstelt und obendrein matt. Drechslers Deutung (siehe ihr Ariel — sie schreien draußen) ist sehr unnatürlich. Wie käme der Prophet dazu, dem Rabsake und seinen Begleitern den Namen אריאל als Bezeichnung Jerusalems in den Mund zu legen? Und wie konnte er die Großwürdenträger Kap. 36, 22 ff. als Friedensboten bezeichnen? — Mit צעקו und יבכיון beabsichtigt der Prophet Kontraste: Helden erheben ein lautes Klagegeschrei, Friedensboten, die doch Freude bringen und empfinden sollen, weinen. Die Ausleger stimmen fast alle darin überein, daß der Prophet unter diesen Helden und Friedensboten, welche laut klagend und weinend draußen vor dem Thore halten, die Gesandten versteht, welche Hiskia nach 2 Kön. 18, 14 an den assyrischen König nach Lachis gesandt hat. Sie sollten den Abzug der Assyrer um den Preis der Unterwerfung und hohen Lösegeldes erkaufen. Beides ward angenommen, aber nachdem die ungeheure Summe von 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold bezahlt war, wollte der Assyrer doch nicht abziehen, sondern verlangte noch die Uebergabe der Hauptstadt. Mit dieser traurigen Kunde, welche nachmals durch die Sendung des Rabsake bestätigt wurde, und mit der Kunde von all dem Unheil, das die Assyrer im Lande angerichtet hatten, kommen die Gesandten wieder heim. מַר (vgl. Kap. 5, 20; 38, 15. 17) ist als Akkusativ abhängig von יבכיון zu denken: sie weinen Bitteres d. h. bittere Thränen (vgl. Zeph. 1, 14). Die Form יִבְכָּיוּן findet sich nur noch Hiob 31, 38. Vgl. Jes. 21, 12; 31, 3. — In den Versen 8 und 9 berichten die Gesandten über den Zustand des Landes, wie sie denselben infolge der Verwüstungen des Assyrers gefunden haben. Die Straßen lagen verödet (vgl. Richt. 5, 6), denn aufgehört hat der auf dem Wege Vorüberziehende (Ps, 8, 9; Jes. 23, 2; Klagel. 1, 12; 2, 15), es gibt keinen Verkehr mehr auf den Straßen. Er d. h. der König von Assur hat den Bund gebrochen, indem er trotz des empfangenen Lösegeldes doch nicht abzog, sondern weitere Forderungen stellte. Er achtet gering die Städte, d. h. nicht: er verschmäht sie, sondern: er nimmt sie ein mit seiner Uebermacht, die ihn in den Stand setzt, ihre Widerstandsmittel gering zu schätzen. So steht מָאַס mit folgendem Akkusativ Hiob 9, 21; mit בְּ Richt. 9, 38; Hiob 19, 18. Vgl. Ps. 89, 39, wo מאס gleichbedeutend mit זָנַח gebraucht ist. Es liegt in den Worten eine Hindeutung auf die Einnahme der judäischen Städte, wovon Kap. 36, 1; 1 Kön. 18, 13; 2 Chron. 32, 1 die Rede ist. Er achtet auch nicht Menschen d. h. er opfert Menschenleben, er schlachtet rücksichtslos, schonungslos (vgl. Kap. 2, 22; 13, 17). Bis hieher war die Rede Prosa. Nun wird sie Poesie. Denn in V. 9 personifizirt der Prophet die Naturdinge. Es trauert, verschmachtet ist das Land,

Als vorangestelltes und entfernteres Prädikat steht אֻבַל im Maskulinum. Vgl. Kap. 24, 4. 7; 16, 8; 19, 8. — Der allgemeine Begriff ארץ wird durch die Namhaftmachung der durch ihre Vegetation ausgezeichnetsten einzelnen Theile spezifizirt. Zuerst wird der im Norden des heiligen Landes gelegene Libanon genannt. Derselbe schämt sich (החפיר direkt kausatives Hiphil = pudorem producit, Kap. 54, 4), verwelkt (nur noch Kap. 19, 6; Pathach in pausa vgl. Olsh. §. 91, d). Saron, die blumenreiche Ebene zwischen Cäsarea und Joppe (Herzogs R.-E. XI, S. 10; Ritter Erdk. XVI, 1, S. 25 f. 586 ff.) ist einer Steppe gleich geworden (Kap. 65, 10), die beiden im Westen und Osten des Landes emporragenden, fruchtbaren, besonders durch ihren Baumwuchs (vgl. die Eichen Basans Kap. 2, 13) ausgezeichneten Höhen Karmel und Basan schütteln herbstlich ihre Blätter ab (Kap. 52, 2 vgl. 2 Mos. 14, 27; Ps. 136, 15). — Die traurige Botschaft der Gesandten ist zu Ende. Sie beugt der Israeliten Herzen tief darnieder, aber für den Herrn ist sie das Signal, welches anzeigt, daß jetzt für ihn der Moment zum Einschreiten gekommen sei. Mit diesem Einschreiten ist es ihm aber auch bitterer Ernst. Dies prägt sich aus in dem dreigliedrigen, dreimal die Selbstaufforderung wiederholenden Satze V. 10. Vgl. Kap. 18, 4 f.; Ps. 7, 7; 9, 20. — אֵרוֹמָם steht für אֶתְרוֹמָם Olsh. §. 272, a; 68, h, und, was die Pausalform betrifft, §. 269, a. — Der Herr kündigt nun den Assyrern die Nichtigkeit ihres Vorhabens, ja dessen Verderblichkeit für sie selbst, an. Ihr sollt mit Heu schwanger gehen d. h. eure Pläne sollen heuartig, also nicht frisch, lebensvoll und lebenskräftig, sondern von Hause aus dürr, trocken, ohne Kraft und Saft sein, und deshalb sollen sie denn auch, wenn sie ans Licht der Welt kommen, als todte, dürre Stoppel sich erweisen. הָרָה mit dem Akkusativ der Fülle (vgl. m. Gr. §. 69, 2, a; Jes. 59, 4; Ps. 7, 15). חֲשַׁשׁ vgl. Kap. 5, 24. קַשׁ Kap. 5, 24; 41, 2; 47, 14. — Ja ihr Vorhaben soll zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen. Dies drückt der Prophet so aus, daß er sagt: euer Schnauben (vgl. Kap. 45, 4; 30, 28) soll ein Feuer sein, das euch verzehrt (Kap. 1, 31; 9, 17). Und dieses Verzehrtwerden durch Feuer wird nun mittelst eines zweifachen Bildes näher charakterisirt V. 12. Einmal wird die Wirkung verglichen mit dem Kalkbrennen. Das auf Kalksteine gegossene Wasser bewirkt, daß dieselben ohne sichtbare Flamme in sich zusammensinken (vgl. Jer. 34, 5; 5 Mos. 27, 2. 4; Amos 2, 1). Dornen aber, mit Feuer angezündet, verbrennen mit sichtbarer Flamme, lautem Geprassel und starkem Rauch. Es scheint mir, daß der Prophet sagen will, daß die Niederlage der Assyrer manche Völker wie unbemerkt und spurlos in dem großen Brande wird verschwinden lassen, während der Untergang anderer (er meint ohne Zweifel die größeren und bekannteren) als ein großartiges Schauspiel die Welt in Erstaunen setzen wird. קוצים vgl. zu Kap. 32, 13. כָּסַח ist desecare, abscindere. Bei Jesaja findet sich das Wort nur hier. Vgl. Ps. 80, 17. — יִצַּתוּ vgl. Kap. 9, 17; Jer. 51, 58; 49, 2; Olsh. §. 242, b.

4. Der Sünder Schrecken, der Frommen Trost.

Kap. 33, 13—22.

13 Höret, ihr Fernen, was ich gethan, und erkennet, ihr Nahen, meine Macht! *Es erzittern
14 in Zion die Sünder, es ergreift Schrecken die Unreinen: »Wer möchte wohl weilen bei
15 fressendem Feuer? Wer möchte wohl weilen bei ewigen Brandstätten?« *Wer in gerechten
Thaten einhergeht und Rechtschaffenes redet; wer den Gewinn verschmäht der Bedrückungen;
wer seine Hände schüttelt vor Lohn-annehmen, seine Ohren verstopft vor Blutrath-hören, seine
16 Augen verschließt vor Lugen nach Bösem. *Der wird auf Höhen wohnen, Felsenburgen sind
17 sein Hort; sein Brod wird gereicht, sein Wasser versiecht nie. *Den König werden deine Augen
18 sehen in seiner Schöne, sie werden sehen ein weitgedehntes Land. *Dein Herz wird sich besinnen auf den Schrecken: »Wo ist der Aufschreiber? Wo ist der Wäger? Wo ist der Auf-
19 schreiber der Thürme?« *Das übermüthige Volk wirst du nimmer sehen, das Volk dumpfen,
20 unvernehmlichen Lautes, stammelnder, unverständlicher Zunge. *Siehe Zion, die Stadt unserer
Festvereinigung! Deine Augen sollen schauen Jerusalem als sichere Wohnstätte, als Zelt, das
nicht wandert, dessen Pflöcke nicht ausgezogen werden immerdar, und all seine Seile reißen
21 nicht. *Sondern daselbst ist uns in Majestät Jehova, — ein Ort von Strömen, von Flüssen
breit nach beiden Seiten, darauf wird niemals gehen ein Ruderschiff, kein stolzes Kriegsschiff
22 wird sie überschreiten. *Denn Jehova unser Richter, Jehova unser Schlichter, Jehova unser
König, er ist unseres Heils Ausrichter.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hier haben wir den letzten und weitesten Wellenkreis vor uns. Nach V. 10 war Jehova im Begriffe, sich zur rettenden That zu erheben. Er hat sich erhoben. Die rettende That ist vollbracht in staunenerregender Weise. Unser Stück fällt in die Zeit nach der That. Es setzt dieselbe voraus. Denn es enthält Blicke in die Zukunft, welche auf jener That als auf ihrem Fundamente

ruhen. Zuerst fordert der Herr die Fernen und Nahen auf, seiner That die gebührende Beachtung zuzuwenden (V. 13). Dann schildert der Prophet den Eindruck, welchen die That auf die Sünder in Jerusalem hervorbringen wird. Es ist der Eindruck des Schreckens. Sie möchten gerne fliehen aus der Nähe dieses mächtigen Gottes, denn diese Nähe ist ihnen unheimlich. Sie fragen deshalb: wer kann denn bleiben bei diesem fressenden Feuer? (V. 14). Darauf lautet die Antwort: Dieses Feuer ist unschädlich für den Frommen, Wahrheitsliebenden, Gerechten (V. 15). Denn dieser wird in Sicherheit und Ueberfluß zu Jerusalem wohnen (V. 16). Und derselbe wird den König Israels in Macht und Herrlichkeit an der Spitze eines weiten Reiches sehen (V. 17). Wie auf eine dem Gedächtniß entschwundene Thatsache wird man sich besinnen auf die Zeit der Kriegsnoth (V. 18), und auf die schreckliche Anwesenheit des barbarischen Volkes im Lande (V. 19). Zion wird ein sicherer Festort, eine ruhige, bleibende Kultusstätte und nicht mehr wie zur Zeit des Zugs durch die Wüste ein wanderndes Zelt sein (V. 20). Denn da ist Jehova selbst in seiner Majestät gegenwärtig, schützende Gewässer umgeben den Ort (V. 21), und der Herr selbst als Richter, Gesetzgeber und König ist seines Volkes Erretter (V. 22).

2. **Höret — meine Macht.** V. 13. Mit einem Heroldsruf, der die vollbrachte Großthat der ganzen Welt bekannt macht, beginnt das Stück. Denn das Perfekt עשיתי bezeichnet ohne Zweifel die Rettungsthat, welche V. 1, V. 3, V. 10 in Aussicht gestellt ist, als eine vollbrachte, und גבורה werden wir, wie oft in den Büchern der Könige (1 Kön. 15, 23; 16, 27; 22, 46 u. ö., wo stets גבורה und מעשה parallel steht), im konkreten Sinne als Krafterweisung und zwar, wegen עשיתי, als bereits geschehene betrachten müssen. Der Heroldsruf soll aber andeuten, daß ein Ereigniß von ungeheurer Tragweite stattgefunden hat. Dieses Ereigniß geht alle, auch die fernstwohnenden Menschen an. Können sie doch daraus erkennen, wer der rechte, wer also auch ihr Gott ist. Denn wer das gethan hat, was in der Nähe Jerusalems zu den Zeiten Hiskia's am Heere der Assyrer geschehen ist, der muß ein Gott sein über alle Götter (vgl. Kap. 36, 18—20; 37, 10—13) und ein Herr über alle Herren. Die Nahen sind offenbar die Israeliten selbst, welche zum großen Theile Zeugen der Thatsache gewesen waren. Diese sollen die Machterweisung des Herrn erkennen. Sie sollen je nach dem Stande ihres Innern Trost oder Warnung daraus schöpfen.

3. **Es erzittern — nach Bösem.** V. 14 und 15. Der Prophet geht hier zunächst darauf ein, daß jene Großthat des Herrn ein ernster Warnungsruf an die Gottlosen war. Das sind diejenigen, deren Herzen dem Götzendienste zugeneigt waren und die keine Freude hatten an einem so unwiderleglichen Beweise der alleinigen Macht und Gottheit Jehova's. Diese also, die Sünder (Kap. 1, 28; 13, 9) und die Unreinen (Kap. 9, 16; 10, 6; 32, 6 — in dem Worte liegt nach Dan. 11, 32 eine Hindeutung auf den Götzendienst) in Zion erschrecken (רעדה bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 2, 11; 48, 7; Hiob 4, 14). Den Leuten, welchen die rechte Gotteserkenntniß fehlt, nicht infolge eines Mangels am Können, sondern weil sie nicht wollen, ist die Nähe dieses allmächtigen und vor allem dieses heiligen Gottes im höchsten Grade lästig. Das Wohnen in Jerusalem, wo dieser Gott sein Feuer und seinen Ofen hat (Kap. 31, 9), ist ihnen peinlich. Deshalb rufen sie aus: wer wird bleiben ꝛc. גור mit dem Acc. loc. vgl. Richt. 5, 17; Ps. 5, 5; 120, 5. M. Gr. §. 70, c. — Sonst konstruirt Jesaja גור mit Präpositionen: Kap. 11, 6; 16, 4; 54, 15. — לנו ist der sogenannte Dativus ethicus. Während aber sonst dieser Dativ sich auf das wirklich vorhandene Subjekt bezieht (vgl. 1 Mos. 21, 16; 31, 41; Jes. 2, 22; 31, 8; 36, 9 u. ö. vgl. m. Gr. §. 112, 5, b), wonach es hier heißen müßte מי יגור לו, wird er hier auf das ideale Subjekt bezogen, auf die Sprechenden nämlich, welche dieses Nichtwohnenkönnen bei Jehova eigentlich von sich aussagen. Dieser Dativ repräsentirt allenthalben einen Satz, der eine intensive Beziehung auf das Interesse des Sprechenden aussagt. Hier etwa: wer wird wohnen (wir sagen dies mit Beziehung auf uns, in unserem Interesse) bei fressendem Feuer ꝛc. Daß sie unter אש אוכלה Jehova verstehen, ist offenbar. Er hat sich ihnen durch die strages Assyriorum als solch fressendes Feuer manifestirt. Und in der Nähe dieser eben so unwidersprechlich vorhandenen als schrecklichen Macht sollen sie immerdar bleiben! Der Ausdruck ist genommen aus 5 Mos. 4, 24; 9, 3. Vgl. Jes. 29, 6; 30, 27. 30. — מוקד (nur noch Ps. 102, 4) bezeichnet hier den Ort, wo das Feuer brennt, die Brandstätte. Indem sie diese Brandstätte als eine ewige bezeichnen, richten sie sich selbst. Denn sie sprechen damit die Erkenntniß aus, daß es ein wahrhaft, nicht eingebildet, göttliches Feuer ist, das da brennt. Aber sie wollen eben mit diesem nichts zu schaffen haben. — V. 15 antwortet der Prophet auf ihre Frage. Er sagt ihnen, daß sich bei diesem brennenden Feuer ganz gut wohnen lasse. Aber man müsse eben bei dem Heiligen heilig leben. Das Bild, das der Prophet nun vom heiligen Leben entwirft, ist ein alttestamentliches. Die Züge desselben sind zum großen Theile aus Psalmstellen entnommen. — מי יגור ist der Anfang des 15. Psalms. Auch die Worte "הולך צ׳ וד׳ מיש׳" erinnern an Ps. 15, 2. Der Plural צדקות juste facta (über das Grammatische vgl. m. Gr. §. 61, 2, a; 70, b) findet sich bei Jesaja noch Kap. 45, 24; 64, 5. — דבר מישרים vgl. Sprüche 23, 16. מישרים bei Jesaja noch Kap. 26, 7; 45, 19. — בצע (vgl. 2 Mos. 18, 21) bei Jesaja noch Kap. 56, 11; 57, 17. — Was für בצע gemeint sei, wird durch den Zusatz מעשקות (oppressiones, nur noch Sprüche 28, 16) erläutert. — נער vgl. V. 9. Die Konstruktion mit מן ist constr.

praegnans. Denn die Präposition hängt von dem in נער (schütteln) ideell vorhandenen Begriffe des Zurückhaltens ab (m. Gr. §. 112, 7). Die Hände schütteln (und so sie zurückhalten) vom Ergreifen des Lohnes ist ein drastischer Ausdruck für das Bestreben, die Integrität der Hände zu erhalten und zu erweisen. שֹׁחַד vgl. Ps. 15, 5. Vgl. Jes. 1, 23; 5, 23; 45, 13. — אֹטֵם אָזְנוֹ mit folg. מִן findet sich noch Sprüche 21, 13 vgl. Kap. 17, 28. — דָּמִים ist Blutthat, Mordthat (vgl. m. Gr. §. 61, 2, b u. e; 2 Mos. 22, 1; Jes. 4, 4). עצם, reimend auf אטם, finden wir hier in Kal in derselben Bedeutung, die es Kap. 29, 10 im Piel hat. ראה ברע mit Lust auf das Böse sehen (m. Gr. §. 112, 5, a).

4. **Der wird — errettet uns.** V. 16—22. Diese Verse konstatiren, daß sich bei dem אש אוכלה V. 14 gar wohl wohnen läßt. Denn sie zeigen, welche Segnungen denen zu Theil werden, welche in einer dem heiligen Wesen Gottes entsprechenden Weise leben. Und weil solche in Zion niemals fehlen werden, so ist das Heil und die Herrlichkeit Zions für alle Zeiten verbürgt. Diese Verse enthalten also denselben Gedanken, den der Prophet schon Kap. 28, 16 ff.; 29, 22 ff.; 30, 15. 19 ff.; 31, 6 f.; 32, 1 ff., 15 ff. ausgesprochen hatte: daß Israels Errettung abhänge von einer aufrichtigen und gründlichen Bekehrung zum Herrn, daß sie aber unter dieser Bedingung für alle Zeit gesichert sei. So sagt er denn also hier von dem Frommen, daß derselbe hohe, wohlgesicherte Orte bewohnen, also unangreifbar sein werde (מרומים, Plural, bei Jes. nur hier, vgl. Richt. 5, 18; Sprüche 8, 2 u. ö.). מְצָדוֹת als st. constr. vgl. 1 Sam. 24, 1; Olsh. §. 203, b. משגב, asylum, Zuflucht, nur noch Kap. 25, 12. — Brod und Wasser, die Repräsentanten von Speise und Trank, werden ihm nie fehlen. Vgl. Kap. 30, 20. נאמן das Sichere, was die Erwartung nie täuscht, nie ausbleibt, nie fehlt (vgl. V. 6; Jer. 15, 18; Jes. 22, 23. 25). — Wie schon V. 5 und 6 der Fall war, so fließt auch hier dem Propheten der nahe bevorstehende Rettungsmoment mit der großen, endlichen, messianischen Heilszeit in eins zusammen. Und so schaut er denn, wahrscheinlich veranlaßt durch das dermalen gedrückte Aussehen des Königs von Juda, diesen selbst strahlend in der Freude des Sieges und zugleich als Vorbild des in höchster Schönheit und Herrlichkeit prangenden Messias, dessen Schönheit auch der Dichter des 45sten Psalmes (V. 3) in der Erscheinung des von ihm besungenen König-Bräutigams präfigurirt gesehen hat. Daß der Blick des Propheten in die messianische Zukunft dringt, sieht man auch aus dem Ausdruck ארץ מרחקים (Kap. 8, 9; Jer. 8, 19), der zu stark ist, als daß man nur freie Bewegung im Lande im Gegensatz zur einengenden Belagerung, oder die normale Ausdehnung des israelitischen Gebietes nach 5 Mos. 1, 7; 11, 24 darunter verstehen könnte. Wie die Person des Königs königliche Pracht und Schönheit ziert, so sein Land unermeßliche Ausdehnung. ארץ מ' ist also nicht ein weit entlegenes, sondern ein weit ausgedehntes Land. Es ist derselbe Gedanke, der uns Kap. 2, 2 ff.; 9, 7; 11, 10; 25, 6 ff. entgegentritt. Das Suffix der zweiten Person Maskulini ist, wie V. 6 und V. 20, auf das in persönlicher Einheit gedachte Volk zu beziehen. Auch V. 18 und 19 knüpft der Prophet seine herrlichen Zukunftsbilder an die traurigen Zustände der Gegenwart an. Denn als ein Hauptglück jener Zukunft bezeichnet er es, daß die schlimmen Dinge der Gegenwart nur noch als solche der sinnenden Betrachtung gegenwärtig sein werden, die man sich freut überwunden zu haben. Et hoc meminisse juvabit. הָגָה kann in der Bedeutung „sinnen, bedenken, meditari" (Jos. 1, 8; Ps. 1, 2; 2, 1 u. ö.; Jes. 59, 13) jedenfalls auch auf Vergangenes bezogen werden. אֵימָה, Schrecken, bei Jesaja nur hier. Im Folgenden hebt der Prophet in seiner anschaulichen Weise einzelne Schreckensmomente hervor, die sich besonders tief müssen eingeprägt haben. Der סֹפֵר, Schreiber, und der שֹׁקֵל, Wäger, vor welchen man erscheinen mußte, um die Tributzahlungen abzuliefern, und die dann die empfangenen Werthobjekte wogen und aufzeichneten, waren jedenfalls solche Schreckenspersonen, aus deren Munde man nicht selten jenes Vae victis! (Livius 5, 48) vernommen hatte. Aber auch jener Moment muß sich als ein schrecklicher eingeprägt haben, wenn man von den Mauern aus den Feind seine ersten Anordnungen zum Angriff auf die Stadt dadurch treffen sah, daß einer seiner Anführer die Mauern umritt, die Thürme genau betrachtete, zählte und sich das Resultat seiner Beobachtungen aufzeichnete (vgl. Ps. 48, 13). Welch ein Glück wird es sein, ausrufen zu können: „wo sind sie jetzt jene Schreckensmänner? Sie sind verschwunden für immer!" סֹפֵר bei Jesaja noch Kap. 36, 3; 37, 2. שֹׁקֵל als Substantiv bei Jesaja nur hier; das Verbum vom Darwägen des Geldes Kap. 46, 6; 55, 2. Wie glücklich wird man sein, überhaupt von der fremdartigen, widerwärtigen Erscheinung dieser Feinde befreit zu sein, das übermüthige Volk nicht mehr sehen, seine barbarischen Laute nicht mehr hören zu müssen. Die beiden Hälften von V. 19 enthalten nämlich die Gegensätze des Sehens und Hörens. Aus diesem Grunde erweist sich die Erklärung von נוֹעָז = לוֹעֵז barbare loquens (Ps. 114, 1) als dem Zusammenhang gerade nicht entsprechend. Daß נועז nach dem arabischen wa'asa die Bedeutung des stummen Winkens habe (Hitzig), widerlegt Gesenius im Thes. pag. 607 f. durch den Nachweis, daß das genannte arabische Wort nicht das Winken eines solchen, der sich durch die Sprache nicht verständlich machen kann, bedeutet, sondern nur das gebieterische Winken des Herrschers. Es bleibt somit die Erklärung übrig, welche נוֹעָז als Part. Niph. von יָעַז = עָזַז nimmt (vgl. יָחַם und חָמַם, יָמַשׁ und מָשַׁשׁ, יָרַק und רָקַק) und zwar in der Bedeutung „hart, frech, übermüthig sich benehmend" (Symm. ἀναιδὴς, Bulgata impudens).

Uebrigens ist das Wort ἅπ. λεγ., und es wäre auch aus diesem Grunde nicht unmöglich, daß Jesaja hier auf ein assyrisches, uns bis jetzt unbekanntes, Wort anspielt. — Hören werden die Israeliten nicht mehr „das Volk zu tief an Lippe um zu vernehmen" (עמקי ש' vgl. Ezech. 3, 5. 6; מִן vgl. m. Gr. §. 75, 4) und „stammelnd, wälschend mit der Zunge (vgl. zu Kap. 28, 11; 37, 22) ohne Verständniß" (אֵין vgl. m. Gr. §. 106, 3). Nachdem der Prophet die schlimmen Dinge aufgezählt hat, die man in und bei Jerusalem nicht mehr sehen wird, richtet er die Blicke der Zuhörer auf das Gute hin, was in und an Jerusalem wird zu sehen sein. Und zwar bezeichnet er Zion zuerst als den religiösen Mittelpunkt des Volkes. Dort ist der Tempel, dort wohnt Jehova (vgl. zu V. 14), dort kommt das Volk zusammen, um dem Herrn zu dienen und seine Feste zu feiern. Er nennt also die Stadt קרית מועדנו (vgl. הַר מוֹעֵד Kap. 14, 13 vgl. Kap. 1, 14). Daß Jesaja damit einen Gegensatz zu אֹהֶל מוֹעֵד beabsichtigt, sieht man aus V. 15. Nicht mehr ein Zelt, eine Stadt der Festvereinigung (des Volkes unter sich und mit Jehova) hat dann Israel. Als solche soll Zion vor allem ins Auge gefaßt werden. Und wenn man dann näher hinsieht, so erweist sich als der Sinn dieser Bezeichnung, daß Jerusalem eine sichere, ruhige Wohnstätte sein wird (Kap. 32, 18), allerdings noch ein אֹהֶל, aber nicht mehr im ursprünglichen nomadischen Sinne. Denn es wird kein Wanderzelt mehr sein wie das אהל מועד in der Wüste, sondern ein Zelt, das nicht wandert (צָעַן ἅπ. λεγ., arabisch ṭaʿana vom Wandern der Nomaden), dessen Zeltnägel (2 Mos. 27, 19) man nicht ausreißt (dritte Person Maskul. im Sinn des unbestimmten Subjektes „man", m. Gr. §. 101, 2, b), dessen Seile nie zerrissen werden. Da נתק ein gewaltsames Zerreißen (vgl. Kap. 5, 27) bezeichnet, welches nicht beim ordentlichen Abbrechen des Zeltes, sondern nur infolge irgend einer gewaltsamen Einwirkung stattfindet, so will der Prophet hier wohl andeuten, daß weder ein freiwilliges, noch ein gewaltsames Abbrechen der Hütte stattfinden wird. Dieselbe wird unbewegt feststehen in Ewigkeit. — כִּי אִם V. 21 entspricht den Negationen V. 20. Im Gegensatz zu der in V. 20 b angedeuteten Ruhelosigkeit und Unsicherheit wird nun V. 21 die herrliche Ruhe des Volkes Gottes in der Zukunft geschildert. Dieselbe basirt darauf, daß das Volk Jehova, die höchste Majestät (אדיר bei Jesaja nur noch Kap. 10, 34), in seiner Mitte hat. Daß מְקוֹם nicht = loco, anstatt zu nehmen sei, wie viele wollen, hat Delitzsch nach Luzzatto gezeigt. Die Suffixe in בּוֹ und יַעַבְרֶנּוּ müssen offenbar auf מקום bezogen werden. Der Herr wird selbst der Ort der Ströme genannt, natürlich nicht im eigentlichen sondern im bildlichen Sinne. Es liegt in dieser ganzen bildlichen Schilderung der Begriff der Schutzwehr, des Hortes. Deshalb kann dieses מקום וגו' auf Jehova bezogen werden, sogut derselbe Ps. 18, 3 Fels, Burg, Schild, Horn des Heils genannt wird. Die Ausleger haben aber mit Recht darauf hingewiesen, daß der Prophet andere große Städte wie Babel, Ninive, No-Ammon (Nah. 3, 8) im Sinne hatte, welche durch gewaltige Ströme und Stromkanäle geschützt waren. Solcher Schutz fehlt dem gegenwärtigen Jerusalem. Aber — und das will der Prophet sagen — Jehova selbst wird ihm Stromfestung sein. Wie man in נהרים eine Hindeutung auf die vorhin genannten großen mesopotamischen Städte finden kann, so in יארים auf ähnlich situirte egyptische Städte. Denn wie הַנָּהָר κατ' ἐξοχὴν der Euphrat ist (Kap. 8, 7; 11, 15), so יְאֹר der Nil (Kap. 19, 7. 8; 23, 10). רחבי ידים (vgl. Ps. 104, 25; Jes. 22, 18; 1 Mos. 34, 21; Richt. 18, 10; 1 Chron. 4, 10; Neh. 7, 4) werden jene Flüsse und Kanäle genannt, weil sie nach links und rechts weit zurückweichen, also sehr breit sind. — שַׁיִט Ruder (vgl. מָשׁוֹט Ezech. 27, 29 u. מִשּׁוֹט Ezech. 27, 6) ist ἅπ. λεγ. — צִי kontrahirt aus צִיִּר, cavum, rotundum aliquid, ist ein großes, weit ausgebauchtes Schiff (vgl. 4 Mos. 24, 24; Ezech. 30, 9; Ps. 105, 41). Also weder Ruderschiffe noch große Segelschiffe vermögen diese gewaltigen Gewässer zu überschreiten. Denn, so schließt der Prophet V. 22 mit einem zum Reime sich steigernden Hymnus, Jehova Israels Richter (Kap. 2, 4; 11, 3. 4), Gesetzgeber (vgl. 5 Mos. 33, 21) und König, ist auch sein Erretter. Weil es nicht heißt מוֹשִׁיעֵנוּ (Kap. 43, 3; 47, 15 u. ö.), so möchte ich Hitzig zustimmen, der שֹׁפְטֵנוּ, מחקקנו, מלכנו nicht als Prädikat, sondern als Apposition zu יהוה nimmt, so daß יושיענו das alleinige Prädikat zu den drei vorhergehenden, in הוּא nachdrücklich zusammengefaßten Subjekten ist.

5. Wiederholung und Schluß.

Kap. 33, 23 und 24.

Schlaff hängen deine Taue, nicht halten sie gerade ihren Mast, nicht spannen sie aus die 23
Flaggen. Dann wird Kriegsraub getheilt in Menge; Lahme beuten Beute. *Und nicht wird 24
ein Einwohner sagen: ich bin krank. Das Volk, das darin wohnt, hat Vergebung der
Sünden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wir mußten V. 22 nach Form und Inhalt als ein abschließendes Wort erkennen, als Abschluß der prophetischen Perspektive nämlich, die sich für Jesaja an die vor V. 13 vorausgesetzte Errettungsthatsache anknüpft. Mit V. 23 kehrt er in die nächste Gegenwart zurück, also in die Zeit der Noth

und Bedrängniß, aus welcher der ganze Weißagungscyklus von Kap. 28 bis Kap. 33 hervorgegangen ist. Wir stehen also, indem wir an V. 23 herantreten, wieder in der Zeit vor der Niederlage der Assyrer, welche der Abschnitt V. 13—22 als vergangen voraussetzt. Mit kurzen aber kräftigen und deutlichen Zügen zeichnet der Prophet in den drei ersten Sätzen V. 23 die gegenwärtige Bedrängniß. Er thut es mittelst eines Bildes, zu dessen Wahl er durch V. 21 veranlaßt wurde. Er vergleicht das Reich Juda mit einem Schiffe, dessen Taue schlaff herabhängen und weder Mast noch Flagge mehr halten. Aber diese Noth dauert nur kurze Zeit. Denn dann — in dem großen Momente nämlich, auf den er schon V. 1 und V. 3 ff. hingewiesen, dessen Eintreten er V. 10 ff. als unmittelbar bevorstehend angekündigt und den er V. 13 ff. als bereits eingetreten vorausgesetzt hatte, — in diesem großen Momente wird reiche Beute vertheilt werden und zwar wird dieses Beutemachen so leicht gehen, daß selbst Lahme sich dabei betheiligen können (V. 23 Schluß). Nun ist Israel wieder zu gesundem, kräftigem Leben erstarkt. Hat es doch in jener Rettungsthat die Bürgschaft dafür, daß ihm sein Gott — und das ist ja die Bürgschaft alles Heils — Vergebung der Sünden geschenkt hat (V. 24). So schließt die Weißagung mit einem kurzen Worte, wie sie begonnen. Und dieses kurze Wort hat zu seinem Kerne dieselbe Thatsache, auf welche V. 1 von einer andern Seite her hinweist.

2. **Schlaff hängen — Vergebung der Sünden.** V. 23 und 24. Die Ausleger haben bis auf Ewald, dem sich Drechsler und Delitzsch anschließen, Assur für das V. 23 beschriebene Schiff gehalten. Die V. 21 enthaltene Allegorie werde V. 23 fortgesetzt: würde es den Feinden gelingen, jene Gräben zu überschreiten, so würden sie scheitern und Israel Beute theilen. Dagegen spricht 1) daß V. 22 die vorhergehende Rede abschließt; 2) daß nach V. 21 die feindlichen Schiffe die Wassergräben nicht überschreiten werden, also in Bezug auf sie nur von Vernichtung und Plünderung die Rede ist; 3) daß die Beschreibung V. 23 nicht auf ein im Kampfe untüchtig gemachtes, sondern nur auf ein zum Kampfe schlecht gerüstetes Schiff paßt; 4) daß das von den plündernden Lahmen Gesagte eine von der Stadt aus auch für lahme Fußgänger erreichbare Lokalität voraussetzt, denn man kann nicht annehmen, daß der Prophet diese Lahmen als Theilnehmer am Seegefechte bezeichnen wollte; 5) daß das Femininsuffix in חבליך auf Zion hinweist, weil Assur sonst nie als Femininum bezeichnet wird. Denn an der einzigen Stelle, welche man dafür anführt, Kap. 30, 32, ist die Lesart zweifelhaft, und auch, wenn die Lesart בָּהּ richtig ist, so müßte doch das Femininum auf das Land Assur bezogen werden, was a. u. St. nicht möglich ist. נטשו Niph. haben wir wohl als Passiv des Begriffs missum facere, nachlassen (vgl. 2 Mos. 23, 11; Sprüche 17, 14) zu nehmen. כֵּן wird von den Auslegern als der Ständer des Fußgestelles gefaßt, in welchem der Mast auf dem Boden des Schiffes ruht. Aber dieser Ständer (die *ἱστοπέδη*) wird ja nicht von den Tauen gehalten, und wenn Vitringa sagt, daß die Taue malum sustinentes thecae succurrunt, so ist das eben nicht חִזֵּק. Denn dies Wort bedeutet adstringere, firmum reddere und kann, wie ja auch der Text thut, nur unmittelbar auf den Mast bezogen werden. Deshalb will auch Drechsler nicht die Taue sondern die Schiffer als Subjekt von יחזקו betrachtet wissen, wobei aber dann die negative Ausdrucksweise auffällt. Ich glaube deshalb, daß כֵּן hier nicht das Substantivum, sondern das von כּוּן erectus stetit abgeleitete Adjektivum ist, welches rectus bedeutet und hier in seiner physischen Grundbedeutung genommen wäre, während es allerdings sonst überall (wenn nicht vielleicht 1 Kön. 7, 29 u. 31 eine Ausnahme macht) im geistigen oder moralischen Sinne gebraucht wird. Das Suffix in תרנם (vgl. zu Kap. 30, 17) ist auch ein Beweis dafür, daß die Taue Subjekt sind. Denn es ist ja deren Hauptbestimmung, den Mast zu halten (vgl. Göll, Kulturbilder aus Hellas und Rom, II, S. 197). Derselbe kann also ihr Mast genannt werden. Das Tauwerk, in Unordnung gerathen, verhindert auch die Ausbreitung des נֵס, der Schiffsflagge, des *ἐπίσημον* oder *παράσημον* (vgl. Ezech. 27, 7). Kurz das Schifflein des jüdischen Staates bietet einen verkommen desolaten Anblick dar. Aber nur Geduld! Dann, nämlich in dem großen Momente, der in den vorhergehenden Abschnitten theils bestimmt in Aussicht gestellt, theils vorausgesetzt ist, — wird Beute getheilt, was vollständigen Sieg voraussetzt. עַד kommt in der Bedeutung „Beute“ außer hier nur 1 Mos. 49, 27; Zeph. 3, 8 vor. Die Häufung der Worte, welche „Beute“ bezeichnen (עַד, שָׁלָל, בַּז), soll die reiche Mannichfaltigkeit der Beute andeuten. Und wenn es heißt, daß selbst die Lahmen sich Beute holen, so ist mit diesem einen Zuge schon deutlich genug gesagt, daß das Beutefeld in der Nähe Jerusalems muß gewesen, und daß die Feinde müssen geflohen sein. Denn nur dann konnten selbst die Lahmen die Wanderung in das verlassene Lager riskiren, um sich ein oder das andere Stück von der reichen Beute zu holen. Es ist offenbar, daß der Prophet dieselbe Thatsache im Sinne hat, auf die er V. 4 hinweist (2 Kön. 19, 35 ff.; Jes. 37, 36 ff.). — Und wie der Prophet V 5 und 6 die assyrische Beute gleichsam als Unterpfand aller weiteren Gnadenerweisung von Seiten Gottes hinstellt, so thut er auch hier. Das Volk, das einmal solches Heil von seinem Gotte empfangen hat, darf mit der größten Zuversicht auch alles weiteren Beistandes sich getrösten sowohl für den Leib (Hemist. 1), als für die Seele (Hemist. 2). Beides hängt eng zusammen (vgl. Luk. 5, 20 ff.). Das letzte Moment aber, die Vergebung der Sünden, ist die Hauptsache. Denn wie die Sünde Gott und die Menschheit trennt, so werden beide innig verbunden und allem göttlichen

Segen wird freier Zugang zu den Menschen eröffnet, sobald jenes Trennende hinweggenommen ist (vgl. V. 5 und 6). Daß בַּה auf Jerusalem geht, erhellt aus V. 23 und aus שֹׁכֵן. — נְשֻׂא עָוֹן findet sich nur hier. Doch vgl. Ps. 32, 1 und Jes. 3, 3; 9, 14.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 33, 1. Vae tibi, qui spolias, quia mox spoliaberis ipse. Vgl. Jer. 30, 16. Per quod quis peccat, per idem punitur et ipse. Vgl. Adonibesek Richt. 1, 5 ff.; Matth. 7, 2.

2. Zu Kap. 33, 2. „Ut tua pertingat penetretque precatio coelum, corde fluat puro, sit brevis inque fide“. Alter Spruch. „Das Wort Gottes und das liebe Gebet sind unsere Wehr und Waffen, dadurch wir streiten und den Glauben in uns ernähren, denn das Wort Gottes erhält den Glauben. Der Glaube aber betet und siegt, denn der ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4).“ Cramer.

3. Zu Kap. 33, 2—5. Wie Christus immer nicht blos den Leib heilte, sondern auch der Seele das Heil anbot, so sehen wir auch hier den Propheten Gottes außer der leiblichen Errettung geistliches Heil in Aussicht stellen. Obgleich Jahrtausende dazwischen liegen, sieht er doch das Bild der geistlichen Errettung unmittelbar hinter dem Bilde der leiblichen, denn es ist ja doch beides der Ausfluß derselben Quelle. Denn derselbe Herr, der als der erhabene und allmächtige die Feinde zerschmettert, macht auch Zion voll Recht und Gerechtigkeit, und jener leibliche Sieg ist nur das Vorbild und Unterpfand des geistlichen.

4. Zu Kap. 33, 6. Vitringa erinnert hier an die malitia eines Juden, von welcher Joh. Buxtorff sen. in seinem tract. de abbreviaturis hebr. pag. 10 berichtet. Dieser Jude, zu Frankfurt wohnhaft und Jesaja mit Namen, habe an Buxtorff ein Schreiben gerichtet, an dessen Spitze die Worte standen: והיה אמונת עתיך חסן יש״ו עות. Buxtorff bemerkt hierzu: „Voluit significare, me credere in Jesum et ab eo omnem salutem meam exspectare. Sed vocem ישועות divulsit hoc modo: יש״ו עות, supra positis apicibus, quibus significatur, quod ישועות sit quasi יֵשׁוּ עַוֵּת i. e. Jesus perversionis.“ Vitringa fügt hinzu, daß der Jude wahrscheinlich habe sagen wollen: et erit fides temporis tui possessio Jesu perversi.

5. Zu V. 10. Gott weiß allein, wann für ihn der rechte Moment zum Einschreiten gekommen ist. Bis dahin wartet er, aber nicht eine Minute länger. Bis dahin gilt es also für uns, in Geduld harren. Ist aber der rechte Augenblick gekommen und hat der Herr einmal das Wort gesprochen: nun will ich mich aufmachen, nun will ich mich erheben, — dann bricht zusammen was nicht aus Gott ist, dann müssen die Völker verzagen und die Königreiche fallen; das Erdreich muß vergehen, wenn er sich hören läßt (Ps. 46, 7). Dann wird die verborgene Wahrheit der Dinge offenbar, dann erscheint als schwach, was stark schien, und als stark, was schwach schien, auf daß der Herr allein hoch sei zu dieser Zeit (Jes. 2, 11), daß jedermann sich bücken müsse und jedermann gedemüthigt werde und die Augen der Hoffährtigen gedemüthigt werden, aber der Herr Zebaot erhöhet werde im Recht, und Gott der Heilige geheiligt werde in Gerechtigkeit (Kap. 5, 15 f.).

6. Zu V. 11. „Die Feinde der Kirchen haben viel Böses im Sinn, mit Unglück gehen sie schwanger. Der conatus ist wohl vorhanden, sie blähen sich auf, ängsten sich Tag und Nacht darüber, daß sie ihr Konzept mögen ans Tageslicht bringen. Aber es ist nur leer Stroh und Stoppeln, daher werden sie einen Fehl gebären (Ps. 7, 15). Denn gleichwie Stroh und Stoppeln vor dem Feuer nicht können behalten werden, also werden auch alle ihre Anschläge zu nicht oder zu Schanden werden. Darum fürchtet euch vor ihrem Trotzen nicht und erschrecket nicht (1 Petri 3, 14).“ Cramer. Ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη.

7. Zu V. 14 ff. Hier thuen wir einen tiefen Blick in das trotzige und verzagte Menschenherz und erkennen, warum es einen lebendigen, persönlichen Gott nicht leiden will. „Wer ist, der bei einem verzehrenden Feuer wohnen möge? Wer ist unter uns, der bei der ewigen Glut wohne.“ Wie Petrus zu dem Herrn sagte: „Herr gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“ (Luk. 5, 8), so wollen sie den lebendigen Gott aus der Welt hinausweisen, weil sie sich als sündige Menschen fühlen, die ihrer Sünde nicht entsagen können, weil sie ihr nicht entsagen wollen, denn wollten sie nur ernstlich, so könnten sie auch. Der innerste Grund alles praktischen und theoretischen Heidenthums ist das Gefühl des natürlichen Menschen, daß er und der heilige Gott nicht nebeneinander in der Welt bestehen können. Einer von beiden muß weichen. Anstatt nun die Mittel und Wege anzunehmen, durch welche uns Gott zeigt, wie wir aus natürlichen, sündhaften Menschen heilige Kinder Gottes werden können, leugnen wir lieber den lebendigen Gott und setzen entweder Dämonen (1 Korinth. 10, 20) oder Abstraktionen an seine Stelle. Daß wir aber heilige Kinder Gottes werden können, das läßt uns schon hier der Prophet ahnen (V. 15), in vollkommener Deutlichkeit und Realität lehrt es uns aber der Sohn Gottes im Neuen Bunde (1 Petri 2, 9 ff.).

8. Zu V. 17. „Was allhie dem irdischen Jerusalem versprochen wird, haben wir insgemein zu appliziren auf die christliche Kirche. Denn da sehen wir Christum den König in seiner Schöne als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes vom Vater (Joh. 1, 14). Darin sehen wir das Land erweitert, wenn wir die Kirche gesammelt sehen aus Juden und Heiden durch die ganze Welt.“ Cramer.

9. Zu V. 20. Die Kirche des Neuen Bundes hat zwar schon oft ihre Zeltnägel ausziehen, das Zelt abbrechen und weiter wandern müssen. Man denke z. B. nur an die Länder ihres Ursprungs, aus denen sie wenigstens theilweise und in gewisser

Beziehung vom Islam vertrieben worden ist. Auch wird dereinst die Erde zerstört werden und also die Gemeinde Gottes momentan genöthigt sein, dieselbe zu verlassen. Aber dem Wesen nach bleibt die Kirche Christi doch stehen, denn sie hat kein Höheres hinter sich wie die Kirche des Alten Bundes, und jene partiellen Wendungen und momentanen Störungen sind blos die mit der Krisis des Uebergangs nothwendig verbundenen Schwankungen. Sobald dieselben überwunden sind, bleibt das neue Jerusalem auf Erden in alle Ewigkeit eine Hütte Gottes bei den Menschen (Offenb. 21, 3).

10. Zu V. 24. Herrlicher Trost und ernste Mahnung für alle Christen. Wer Vergebung der Sünden hat, der wird nie zu sagen brauchen: ich bin schwach. Wer Vergebung der Sünden nicht hat, der ist schwach, krank, elend und verloren, und wäre er auch der Mächtigste und Gelehrteste von allen Menschen. Denn nur wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Denn nur da ist der Gnade und Herrlichkeit und Macht Gottes der freie Zugang zu uns eröffnet. „Wie den neuen Menschen nichts mehr schwächet als der Zweifel an der Gnade Gottes, also stärkt ihn im Gegentheil nichts mehr als die Versicherung der gnädigen Vergebung der Sünden (Matth. 9, 2)". Lange bei Starke.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 1. Ueberall, wo eine irdische Macht irgend welcher Art mit Uebermuth sich breit macht, können wir gewiß sein, daß sie an der Allmacht des gerechten Gottes ihren Meister finden werde. Der Herr läßt sie wachsen und groß werden, bis sie sich ganz entfaltet und ihren ganzen Inhalt zu Tage gefördert hat. Dann aber kommt er, übet Gewalt mit seinem Arm und stößt die Gewaltigen vom Stuhl (Luk. 1, 51 f.). Mit welchem Maß sie gemessen hatten, wird ihnen wieder gemessen; ja ein voll, gedrückt, gerüttelt und überflüssig Maß wird in ihren Schoß gegeben (Luk. 6, 38; Offenb. 13, 10).

2. Zu V. 2—6. Hülfe in großer Noth. 1) Die Bedingung derselben (gläubiges Gebet V. 2); 2) ihr Grund a. Gottes Gnade (V. 2 a), b. Gottes Macht (V. 3 b, V. 5 a); 3) ihre zwei Seiten, sofern sie ist a. eine leibliche (V. 3 und 4), b. eine geistliche (V. 5 und 6).

3. Zu V. 10—13. Die rettenden Thaten des Herrn. 1) Sie geschehen zur rechten Zeit (V. 10); 2) sie sind von durchschlagender Wirkung (V. 11 und 12); 3) sie lehren uns Gott erkennen und preisen (V. 13).

4. Zu V. 14—17. Der Gedanke an die allgegenwärtige Nähe des heiligen Gottes. 1) Er ist den Gottlosen schrecklich, denn a. sie sind sich bewußt, Gott feindlich gegenüberzustehen, b. sie fürchten das verzehrende Feuer seines Gerichtes. 2) Er ist den Frommen überaus trostreich, denn a. sie wissen sich mit ihm eins im Wollen des Guten (V. 15), b. sie hoffen auf seinen herrlichen Gnadenlohn, welcher doppelter Art sein wird α. persönliches Heil, β. das allgemeine Heil des Reiches Gottes (V. 16 und 17).

5. Zu V. 20—22. Predigt am Reformationsfeste oder bei einer Synodalversammlung. Es ist böse Zeit. Die Feinde dringen mit Macht heran von allen Seiten. Aber getrost! Die Kirche des Herrn steht fest. Denn 1) sie ist die letzte und höchste Stiftung Gottes (V. 20); 2) der Herr selbst ist mächtig bei ihr a. als Richter, b. als Meister (Lehrer), c. als König (V. 21 und 22).

6. Zu V. 24. „Die Vergebung der Sünden ist die Gotteskraft, die uns stärket und aufrichtet 1) in der Arbeit an unsrer Heiligung; 2) in dem Dienste des Herrn und der Brüder, 3) in der schweren Zeit des Kreuzes und der Trübsal, 4) in der Noth des letzten Stündleins." Ziethe in Manch. G. u. Ein Geist, 1870, S. 539.

Vierte Unterabtheilung.

Das Finale des ersten Theils.

Kap. 34 und 35.

Die Kapitel 34 und 35 bilden den eigentlichen Schluß des ersten Theiles der jesajanischen Weissagung. Denn die Kapitel 36—39 sind nur ein, wenngleich sehr wichtiger, geschichtlicher Anhang. Ich glaube deshalb nicht, daß die Kapitel 34 u. 35 nur das Finale seien zu Kapitel 28—33. Denn diese Kapitel haben ihr Finale schon in Kap. 33. Vielmehr bilden die Kapitel 34 u. 35 in der Weise den Schluß der ersten Hälfte des ganzen Buches, daß durch dieselben theils die Gerichts- und Heilsverkündigungen des ersten Theils zusammengefaßt und abgeschlossen, theils diejenigen des zweiten Theils vorbereitet und eingeleitet werden. Denn wir vernehmen in Kapitel 34 u. 35 schon die Sprache der Kapitel 40—66. Der Prophet versetzt uns in Kap. 34 zuerst ans Ende der Tage. Wie wenn er dem Anfange Kap. 1, 2 ein entsprechendes Ende hätte gegenüberstellen wollen, fordert er die Erde und alle sie bewohnenden Völker Kap. 34, 1—4 auf, die Ankündigung des Himmel und Erde umfassenden Endgerichtes zu vernehmen. Aber der Prophet Israels ist nicht im Stande, das Wie des Weltuntergangs in seiner absoluten Wirklichkeit sich vorzustellen. Wie wir schon oben in der Einleitung zum libellus apocalypticus (Kapitel 24—27) bemerkt haben, vermag der Prophet das ferne Endgericht nicht anders zu malen als mit den Farben der Gegenwart. Wie er nun dort theils den Untergang der Welt nur als eine potenzirte Länder- oder Städteverwüstung beschreibt, theils das Allgemeine durch das Herausgreifen eines speziellen Zuges (Kap. 25, 10 ff.) veranschaulicht, so thut er auch hier. Er spezifizirt das Weltgericht und macht es sich und seinen Lesern dadurch zugleich anschaulich

und willkommen, daß er es als Gericht über Edom darstellt. Denn das ist ja die negative Basis der Heilshoffnung Israels, daß seine Feinde sollen vernichtet werden. Daß er aber hier alle Gerichtsverkündigung über die Feinde Israels abzuschließen gedenkt, sieht man aus der Aufforderung, die er V. 16 an sie richtet, im „Buche Jehova's“ zu forschen und dessen Voraussagen mit der Erfüllung zu vergleichen. Wir werden unten bei der Erklärung darzuthun suchen, daß dieser Appell an das „Buch Jehova's“ das ganze vorhergehende Buch voraussetzt. — In Kapitel 35 stellt uns der Prophet die Kehrseite des Gerichts über die Welt vor Augen, nämlich die schließliche Erlösung Israels. Dieselbe erscheint als Heimkehr Israels aus dem Exil nach Zion. Es wird mit keinem Worte angedeutet, daß der Prophet nur die Rückkehr aus dem babylonischen Exil im Auge hat. Er benennt kein einzelnes Land. Er spricht nur von der Rückkehr (יְשֻׁבוּן V. 10) im allgemeinen. Schon 5 Mos. 30, 3 ff. wird verheißen, daß der Herr die Israeliten sammeln und zurückführen werde aus allen Völkern, dahin er sie zerstreut habe; und wenn ihre Verstoßenen wären am Ende des Himmels, so werde der Herr von dort her sie holen. Auf Grund dieser Stelle hat Jesaja schon früher (Kap. 11, 11 ff.; 19, 23 f.; 27, 12 f.) die Sammlung der zerstreuten Israeliten aus allen Ländern in Aussicht gestellt, und nach ihm beschäftigt sich besonders Jeremia viel mit diesem Momente der herrlichen Endzeit (Kap. 16, 14 ff.; 23, 3; 29, 14; 32, 37; 40, 12; 46, 27). Also Heimkehr, glorreiche und freudenreiche Rückkehr in die Heimat, die dem Israeliten theurer als alles und der Gegenstand seiner höchsten Sehnsucht sein soll (Ps. 137, 5. 6), und in der Heimat ewige Freude (V. 10) verheißt hier der Prophet. Man kann sagen, daß er hier den Grundriß zeichnet zu dem Gemälde, das er dann in den Kapiteln 40 bis 66 in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Gestaltungen ausführt.

Daß die beiden Kapitel zusammengehören, ergibt sich aus ihrem Inhalte. Denn Kapitel 35 ist, wie schon bemerkt, die nothwendige Kehrseite von Kapitel 34. — Auch bilden die Ausdrücke נְוֵה תַנִּים חָצִיר לְ, welche Kap. 35, 7 in einem zu Kap. 34, 13 offenbar kontrastirenden Sinne gebraucht sind, ein enges Band zwischen beiden Kapiteln, wobei besonders zu beachten, daß חָצִיר in der Bedeutung חָצֵר nur an diesen beiden Stellen vorkommt. Auch der metonymische Gebrauch von בקע (Kap. 34, 15 und Kap. 35, 6), der sich außerdem nur noch Kap. 58, 8; 59, 5 findet, ist eine sprachliche Eigenthümlichkeit, welche auf die Zusammengehörigkeit der beiden Kapitel hinweist.

Was den Verfasser der beiden Kapitel betrifft, so schreiben Eichhorn, Gesenius, Rosenmüller, de Wette, Maurer, Hitzig, Ewald, Umbreit, Knobel u. a. dieselben einem späteren Verfasser zu, der in der Zeit des babylonischen Exils gelebt haben soll. Diese Gelehrten differiren nur darin, daß der unbekannte Verfasser von den einen (Gesen., Rosenmüller, Hitzig, Ewald) an das Ende, von den andern in eine frühere Zeit des Exils versetzt wird. Wir werden unten bei der Erklärung durch genaue Wortforschung darthun, daß sowohl der Inhalt der Kapitel als ihre sprachliche Gestalt sie sehr genau mit den Kapiteln 40—66 verbindet, daß aber in beiden Beziehungen auch die Gemeinsamkeit mit dem ersten Theile unseres Buches nicht fehlt, so daß wir sagen können: die Kapitel sind ein Werk Jesaja's, aber des Jesaja der Kapitel 40—66. Diese Ansicht wird bestätigt durch die unleugbare Thatsache, daß unsere Kapitel von vorexilischen Propheten mehrfach citirt werden. Daß Jeremia Kap. 46, 10 die Stelle Kap. 34, 5 ff. vor Augen hatte, werden wir unten am betreffenden Orte nachweisen. Daß Jeremia Kap. 50, 27. 39; 51, 40. 60 ff. unsere Kapitel vor Augen hatte, ergibt sich mir aus der ausführlichen Untersuchung, welche ich über das Verhältniß derselben zu Jer. 50 und 51 in meiner Schrift „der Prophet Jeremia und Babylon, Erlangen 1850“ angestellt habe S. 111 ff. Vgl. Kueper, Jerem. libr. sacr. interpr. atque vindex, Berolini 1837, pag. 79 ff. Caspari, Jeremia, ein Zeuge für die Echtheit von Jes. 34 u. s. w., Zeitschrift von Rudelbach und Guericke, 1843, Heft 2, S. 1 ff. — Wenn aber Jeremia, wie mir scheint, unzweifelhaft aus Jes. 34 u. 35 geschöpft hat, so ist damit zugleich bewiesen, daß die Anklänge, welche zwischen Zeph. 1, 7. 8 und Jes. 34, 6, sodann zwischen Zeph. 2, 14 und Jes. 34, 11 stattfinden, auf einer Benutzung unserer Kapitel durch Zephania, den älteren Zeitgenossen Jeremia's, mit Ausschluß des umgekehrten Verhältnisses beruhen. — Die Gründe, welche man gegen die jesajanische Abfassung unserer Kapitel anführt, erweisen sich als nicht stichhaltig. Knobel meint, der Haß gegen die Edomiter (Kap. 34, 5 ff.) finde sich in diesem Grade nur noch in solchen Stücken, welche der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer angehören. Aber, auch wenn man von der Weißagung des Obadja (vgl. besonders V. 10—14) absieht, so findet man bei Joel (Kap. 4, 19) und bei Amos (Kap. 1, 11 f., wo der tiefe und unaustilgbare Haß Edoms nachdrücklich hervorgehoben wird), wahrlich Anhaltspunkte genug, welche einen Haß, wie er in Kap. 34 sich ausspricht, in der Zeit Jesaja's als möglich erscheinen lassen. — Daß Kap. 35 nicht speziell das babylonische Exil vorausgesetzt wird, sondern das zweite, große und letzte Exil überhaupt, werden wir unten zu Kap. 35 darthun. — Unbegreiflich ist es, warum die Verkündigung eines großen Strafgerichtes an den Heiden überhaupt (Kap. 34, 2. 3. 5 ff.; 35, 8) auf eine spätere Zeit hinweisen soll, da doch ein solch allgemeines Gericht schon in den anerkannt jesajanischen Weißagungen Kap. 2, 4. 11 ff., ja auch Kap. 30, 25 ff. (vgl. unsere Erklärung z. d. St.) angekündigt wird. Insbesondere ist aber hier hinzuweisen auf den gesammten liber apocalypticus (Kapitel 24 — 27), durch dessen Anfechtung die Kritik freilich das Gesammtbild des jesajanischen

Anschauungskreises sich selbst verkümmert. Was Knobel weiter geltend macht von den überschwänglichen Erwartungen (Kap. 34, 3. 4. 9; 35, 1. 2. 5 ff.), bezieht sich doch nur auf kühne und großartige Bilder, unter denen der Prophet seine Erwartungen ausspricht. Und diese Bilder sollten für Jesaja zu kühn, zu überschwänglich sein? — Wenn man Jesaja die Kapitel 13 u. 14 und 24—27 abspricht, so verliert man auch die Analogien für das, was Kap. 34, 4 vom Untergang des Himmels und der Gestirne, Kap. 34, 14 von den nächtlichen Koboldeu, Kap. 34, 11—17 von den Wüstenthieren gesagt wird. Wir können in diesen Beziehungen nur auf das verweisen, was wir zur Vertheidigung der Echtheit der genannten Stücke oben beigebracht haben. — Endlich macht Knobel eine Anzahl Ausdrücke namhaft, welche überhaupt oder doch in der hier ihnen gegebenen Bedeutung nur bei Späteren vorkommen, zu welcher letzteren Gattung auch solche Ausdrucksweisen gehören sollen, die dem Verfasser eigenthümlich sind. Man kann zugeben, daß bei Jesaja mancher Ausdruck vorkommt, den nur noch Spätere gebrauchen oder der mit später gebrauchten Ausdrucksweisen Analogie hat. Aber ist damit etwas für den späteren Ursprung dieser jesajanischen Stücke bewiesen? Jesaja ist ein so reicher Geist, er waltet so schöpferisch auf dem Gebiet auch der Sprache, und seine Autorität ist bei seinen Nachfolgern so groß, daß wir getrost behaupten dürfen: es sind sehr viele spätere Wörter und Ausdrucksweisen auf ihn als Quelle oder Muster zurückzuführen. Ueberdies verliert jenes Argument auch schon dadurch an Gewicht, daß in unsern Kapiteln auch gar manches alte Sprachgut vorkommt wie z. B. בְּאֹשׁ Kap. 34, 3; רְאֵם Kap. 34, 7; נָקָם und שִׁלּוּם Kap. 34, 8.

Wir erkennen also entschieden Jesaja als den Verfasser unserer Kapitel an. Aber Jesaja hat sie in seiner späteren Periode geschrieben, in der Zeit, wo Assur für ihn ein längst überwundener Standpunkt war, und wo er mit seinem ganzen prophetischen Schauen und Erkennen, der Gegenwart entrückt, in der Zukunft lebte. Ich stimme Delitzsch auch darin bei, daß ich, wie er, annehme, Jesaja (wenn derselbe wirklich dies Geschäft noch selbst besorgt hat) habe bei der Gesammt-Redaktion des Buches diese Kapitel als Schluß des ersten Theils der Weißagungsreden hiehergestellt. Ich füge nur noch hinzu, daß Jesaja bei dieser Gelegenheit auch die Verse 16 und 17 mit ihrer Hinweisung auf das nun fertige סֵפֶר יהוה hinzugefügt haben muß.

Die Gliederung der Kapitel ist einfach:
1. Das Gericht über alle Völker Kap. 34, 1—4.
2. Das Gericht über Edom als Veranschaulichung des Ganzen in einem einzelnen, Israel besonders interessirenden Beispiel Kap. 34, 5—15.
3. Schlußbemerkung: Aufforderung zur Vergleichung der Weißagung mit der Erfüllung Kap. 34, 16 und 17.
4. Die Kehrseite des Gerichts: Israels Erlösung und Heimkehr Kap. 35.

1. Das Gericht über alle Völker.
Kap. 34, 1—4.

1 Nahet herzu ihr Völker, um zu hören, und Nationen merket auf! Es höre die Erde zu
2 und was darin ist, der Erdkreis und seine Sprossen allzumal! *Denn Zorn hat Jehova über
alle Völker und Grimm über all ihr Heer. Er hat sie verflucht, hingegeben zur Schlachtung.
3 *Und ihre Erschlagenen sollen hingeworfen werden, und ihre Leichname — deren Gestank soll
4 aufsteigen, und zerfließen sollen Berge von ihrem Blut. *Und vermodern soll alles Heer des
Himmels, und die Himmel sollen sich rollen wie ein Buch, und alles ihr Heer soll welk abfallen, wie ein Blatt welk abfällt vom Weinstock und wie welker Laubfall vom Feigenbaum.

Exegetische Erläuterungen.

1. Es ist eine große, alle Völker angehende Sache, die der Prophet zu verkündigen hat. Deshalb fordert er sie alle auf, seiner Rede zuzuhören (V. 1). Denn der Grimm des Herrn ist entbrannt über die Völker und alles, was zu ihnen gehört. Sie sind alle der Schlachtung preisgegeben (V. 2), und sollen geschlachtet und hingeworfen werden, daß der Gestank aufsteigt und ganze Berge vom Blute zerrinnen (V. 3). Ja auch der Himmel soll wie von gewaltiger Hitze sich aufrollen und seine Körper sollen wie dürre Blätter abfallen (V. 4).

2. **Nahet herzu — Feigenbaum.** V. 1—4. Die Anrede erinnert an Kap. 1, 2. Vgl. Kap. 8, 9; 18, 3; 28, 23; 33, 13; 49, 1. — קרבו bei Jesaja nur noch Kap. 48, 16; 57, 3. Sowohl גוים als לאמים sind Worte, die in beiden Theilen des Jesaja häufig vorkommen. Vgl. in Bezug auf ersteres Kap. 1, 4; 2, 4; 10, 7; 11, 10; 40, 15; 41, 2 u. ö., in Bezug auf letzteres Kap. 17, 12. 13; 43, 9; 49, 1 u. ö. Dieselbe Bewandtniß hat es mit הקשיב. Vgl. Kap. 10, 30; 21, 7; 28, 23; 42, 23; 49, 1 u. ö. — Der Ausdruck ארץ ומלאה findet sich 5 Mos. 33, 16; Ps. 24, 1; Micha 1, 2 u. ö.; bei Jesaja nur hier. Vgl. הים ומלאו Kap. 42, 10 und Kap. 6, 3; 8, 8; 31, 4. — תבל (vgl. zu Kap. 13, 11) kommt nur im ersten Theile des Jesaja vor. — צאצאים (Plur. tant.) sind *τὰ ἔκγονα*, die Produkte. Der Ausdruck basirt auf 1 Mos. 1, 12. 24 (תוֹצֵא הָאָרֶץ). Der Prophet versteht also nicht blos die Menschen darunter, wie nach dem Vorgange der griechischen und chaldäischen Uebersetzung manche gemeint haben. Sondern das Wort

bezeichnet parallel mit מלאה alles, was als Produkt der Erde dieselbe erfüllt. Es wird also die ganze persönliche und unpersönliche Schöpfung zum Aufmerken auf diese alle so nahe angehende Verkündigung aufgefordert. Der Ausdruck צאצאים findet sich nur im Buch Hiob und bei Jesaja (vgl. zu Kap. 22, 24). Am nächsten unserer Stelle ist der Gebrauch im Kap. 42, 5. In V. 2 werden nur die Völker als Gegenstände des Gerichtes bezeichnet. Denn obgleich auch die unpersönliche Natur bei diesem Gerichte betheiligt ist, so ist dies doch nur Mittel zum Zweck. Denn das Hauptabsehen der Gerichte Gottes geht auf die Menschen. Deshalb also heißt es V. 2: denn Zorn (קצף nur noch Kap. 54, 8; 60, 10) hat Jehova (der Seinsbegriff mit dem Dativ in dem Sinne von „haben" wie V. 6. 8; Kap. 2, 12; 19, 19) über alle Völker und Grimm (חמה vgl. zu Kap. 27, 4) über all ihr Heer. כל־צבאם verhält sich zu כל־הגוים wie תבל וכל־צאצאיה zu ארץ ומלאה; צבא bezeichnet also nicht blos die Kriegsheere, sondern die Menschenheere überhaupt (vgl. V. 4). Das Wort findet sich außer hier noch Kap. 13, 4; 24, 21; 40, 2. 26; 45, 12. Jetzt schon kraft des über sie gefaßten Zornrathschlusses hat der Herr diese Völker mit seinem Fluche oder Banne belegt (החרים Kap. 11, 15; 37, 11) und zur Schlachtung (טבח V. 6; Kap. 53, 7; 65, 12) dahingegeben. Die Erschlagenen (חללים Kap. 22, 2; 66, 16) sollen hingeworfen werden (Kap. 14, 19), und — was ihre Leichname (Kap. 14, 19; 37, 36; 66, 24) betrifft (casus absol. vgl. Ewald §. 309, b), so soll deren Gestank (בְּאֹשׁ bei Jesaja nur hier, vgl. Joel 2, 20; Amos 4, 10) aufsteigen, und Berge sollen zerfließen (Kap. 10, 18; 13, 7; 19, 1) von ihrem Blute. Ein hyperbolischer Ausdruck! — Es soll aber auch alles Heer des Himmels d. i. die Gestirne verdorren, vermodern. Wenn die Sterne als Himmelsheer (Kap. 24, 21; 40, 26; 45, 12) den Heeren, welche die Völker konstituiren, parallel gesetzt werden, so läßt dies schließen, daß auch die Sterne in gewissem Sinne als belebte Wesen gedacht werden. Keineswegs aber hören sie damit auf, körperliche Wesen zu sein. Denn sie unterliegen der Wirkung des Feuers. V. 4 setzt nämlich diese Himmelskörper als einer großartigen Feuerwirkung ausgesetzt voraus. מקק (als Verbum bei Jesaja nur hier) wird Ps. 38, 6 von der eiternden Wunde, Sach. 12, 14 vom faulenden Fleische, von den an ihrer natürlichen Stelle verfaulenden Augen und Zungen gebraucht. 3 Mos. 26, 39; Ezech. 24, 23; 33, 10 steht es in allgemeinerem Sinne vom Vergehen, Verkommen, Hinschwinden; Jes. 3, 24; 5, 24 ist מַק das Verfaulte, Vermoderte. Nehmen wir hinzu, daß מָכַךְ Ps. 106, 43; Hiob 24, 24; Pred. 10, 18 corruere, collabi bedeutet, מוּךְ 3 Mos. 25, 25. 35. 39. 47 zusammensinken, verfallen, verarmen, מוג aber (Amos 9, 5. 13; Ps. 65, 11 u. ö.) diffluere, dissolvi, so werden wir als die Grundbedeutung dieser Wortfamilie die durch das Entweichen des Lebensgeistes bewirkte Zersetzung, Auflösung, das Verfaulen, Vermodern, Zu-Staub-werden erkennen. Aber diese Wirkung kann durch verschiedene Ursachen herbeigeführt werden. Auch Feuer kann z. B. bei einem durch Anbrennen ertödteten Baume dieses Vermodern, In-Staub-Zerfallen bewirken. Und so scheint es hier gemeint zu sein. Schon 2 Petri 3, 12 scheint mir das οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται unserem נָמַקּוּ zu entsprechen. Der Himmel selbst im Unterschiede von צבא השמים ist hier als expansum, als רָקִיעַ gedacht. Dieses expansum wird wie z. B. ein Blatt, ein Blech u. dgl. von der Hitze zusammengerollt (נָגֹלּוּ für נָגַל vgl. Olsh. §. 263, b, S. 592; Niph. bei Jesaja nur hier, Polal Kap. 9, 4). Die von der Hitze abgelösten Himmelskörper werden abfallen wie die versengten und verkohlten Blätter von einem Baume, den das Feuer ergriffen hat (נבל vgl. Kap. 1, 30; 24, 4; 28, 1. 4; 40, 7. 8; 64, 5; insbesondere, was נבלת betrifft, vgl. zu Kap. 28, 1. 4). Im N. T. beruhen die Stellen Matth. 24, 29; 2 Petri 3, 7. 10. 12; Offenb. 6, 13. 14 auf unserer Stelle. Denn daß der Prophet den Weltuntergang im Auge hat, ist aus dieser Erde und Himmel umfassenden Beschreibung offenbar.

2. Das Gericht über Edom als Veranschaulichung des Ganzen in einem einzelnen, Israel besonders angehenden Beispiel.

Kap. 34, 5—15.

Weil mein Schwert trunken geworden ist im Himmel, siehe so fährt es herab auf Edom 5
und auf das Volk meines Bannes zum Gerichte. *Das Schwert Jehova's ist voll Blut, fett- 6
glänzend ist es vom Fette, vom Blut der Lämmer und Böcke, vom Nierenfette der Widder.
Denn ein Opfer hat der Herr in Bozra und ein großes Schlachten im Lande Edom. *Dann 7
stürzen Büffel mit ihnen nieder, und Farren samt Stieren, und ihr Land wird trunken von
Blut und ihr Staub wird fett vom Fette. *Denn einen Tag der Rache hat Jehova, ein Jahr 8
der Vergeltung im Streite Zions. *Und sollen sich ihre Bäche in Pech wandeln und ihr Staub 9
in Schwefel, und soll ihr Land zu brennendem Peche werden. *Nacht und Tag soll es nicht 10
verlöschen; in Ewigkeit soll aufsteigen ihr Rauch; von Geschlecht zu Geschlecht soll es wüste
sein, in alle Ewigkeit wandert niemand hindurch. *Und es nehmen Besitz davon Pelekan und 11
Igel, und es hausen dort Ohreule und Rabe, und er spannt darüber die Meßschnur der Leere

12 und die Gewichte der Oede. *Seine Edlen — da sind nicht mehr, die das Königthum aus-
13 riefen, und alle seine Fürsten werden nicht mehr sein. *Und seine Paläste steigen empor in
Dornen; Nesseln und Disteln sind in seinen Schlössern, und es wird zur Wohnung der Scha-
14 kale, ein Weideort für des Straußen Töchter. *Und es begegnen sich Steppenthiere mit wilden
Hunden, und ein Waldteufel ruft dem andern zu. Ja da rastet das Nachtgespenst und findet
15 dort seine Ruhe. *Da nistet die Pfeilschlange, und wenn sie gelegt hat, so brütet sie Junge
und hegt sie in ihrem Schatten, ja da sammeln sich die Geier einer um den andern.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem der Prophet in den Versen 1—4 ein universelles, Erde und Himmel umfassendes Gericht in Aussicht gestellt hatte, hebt er in den Versen 5—15 aus diesem großen Ganzen einen besonderen Theilabschnitt hervor, nämlich das Gericht über Edom. Wenn der Prophet in Bezug auf das Gericht über die Erdenvölker nicht in unbestimmter Allgemeinheit verharren wollte, blieb ihm nichts übrig, als ein Volk instar omnium hervorzuheben. Unter den Nachbarvölkern Israels waren Moab und Edom neben Ammon die verhaßtesten (vgl. 5 Mos. 23, 3—6; Ezech. 35, 5 ff.; Amos 1, 11; Obadja 10 ff.; Ps. 137, 7 u. ö.). Wenn nun Jesaja anderwärts in ähnlichem Zusammenhang zum Behuf der Exemplifikation die Moabiter genannt hat (Kap. 25, 10 ff.), so ist es natürlich, daß er auch, wie er hier und Kap. 63, 1 ff. thut, die Edomiter in solcher Weise hervorhebt. Er hatte dazu um so mehr Grund, als er mit Ausnahme des kurzen Wortes Kap. 21, 11 und 12 noch kein Wort der Gerichtsankündigung gegen Edom gesprochen hatte. Weil nun das Schwert Jehova's bereits im Himmel trunken geworden ist vom Blut, so steigt es, da es dort keine Arbeit mehr findet, auf die Erde herab. Es fällt nieder auf Edom (V. 5), wird fett und blutig von dem Schlachten, das der Herr unter diesem Volke hält (V. 6) und von dem auch das Land blutgetränkt und fett wird (V. 7). Gilt es doch für Jehova, Zion an Edom zu rächen (V. 8). Da wird nun das Land ein Raub unauslöschlicher Pech- und Schwefelgluten (V. 9 und 10 a). Und infolge davon wird es zur ewigen schauerlichen Wüste (V. 10 b), wo nur noch Wüstenthiere in unheimlicher Einsamkeit hausen (V. 11). Die Edlen und Reichen, welche Edoms Paläste bewohnt hatten, sind nicht mehr (V. 12). Dafür macht sich in diesen Palästen das Unkraut groß, und Schakale samt den Straußen sind der Adel, der jetzt darin haust (V. 13). Auch unheimliche Dämonen (V. 14), Schlangen und Raubvögel treiben dort ihr Wesen (V. 15).

2. **Weil mein Schwert — zu rächen Zion.** V. 5—8. Das Verhältniß dieses Abschnittes zum vorhergehenden ist folgendes: V. 2 und 3 hat der Prophet gesagt, was der Herr auf Erden zu thun vorhat; החרימם und נתנם V. 2 sind vom Willensakte, nicht vom Vollzuge zu verstehen, V. 3 schildert weißagend, wie es dereinst auf der Erde infolge jenes göttlichen Rathschlusses zugehen soll. V. 4 schildert nun das Strafgericht, welches am Himmel sich vollziehen soll, aber der Prophet faßt hier Intention und Vollzug zusammen. Er denkt sich das Gericht Gottes als im Himmel anfangend und auf der Erde sich fortsetzend. Man sieht dies aus כי רִוְּתָה וגו' V. 5. Nur auf sehr künstliche Weise läßt sich dieses כִּי als „denn" erklären. Knobel faßt es deshalb mit Hinweisung auf Kap. 8, 23 als das (pleonastisch) die Rede einführende. Aber es findet zwischen V. 4 u. 5 ein sehr deutlicher Kausalzusammenhang statt, nur daß die res causans in V. 4 liegt, nicht in V. 5. Man muß deshalb כִּי hier = weil und nicht = denn nehmen. Weil das Schwert Gottes im Himmel sich berauscht hat, fährt es herab auf die Erde (vgl. 1 Mos. 3, 14; 33, 11; 2 Mos. 1, 19 u. ö. M. Gr. §. 110, 1). — רִוָּה (vgl. Kap. 16, 9) ist direkt kausatives Piel = ebrietatem facere, Berauschung hervorbringen. Wie z. B. הִשְׁמִין nicht blos bedeutet „fettmachen" nämlich andere, sondern auch „Fett machen, Fett produziren, Fett ansetzen d. h. fettwerden" (vgl. m. Gr. §. 18, 3), so ist רִוָּה nicht blos = andere berauschen (Jer. 31, 14; Ps. 65, 11), sondern = Rausch bewirken im Sinne von „sich berauschen". Daß der Ausdruck kühn poetisch, und daß unter dem Schwerte die göttliche Straf-Exekution zu verstehen ist, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung. Vom Schwert des Herrn redet Jesaja noch Kap. 27, 1 und Kap. 66, 16. Aber personifizirt finden wir dasselbe nur hier. Dem Sinne nach mag der Prophet wohl 5 Mos. 32, 41—43 vor Augen gehabt haben. Unabwendbar und unaufhaltsam sind die Gerichte des Herrn. Dies drückt der Prophet so aus, daß er sagt, das Schwert des Herrn, berauscht vom Blute des an dem צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם (Kap. 24, 21) vollzogenen Gerichtes und nach mehr Blut verlangend, steige auf die Erde herab und zwar zunächst (zum Behuf der Gerichtsvollziehung לְמִשְׁפָּט vgl. Hab. 1, 12; Ezech. 44, 24 K'ri vgl. Jes. 41, 1; 54, 17, in anderem Sinne Jes. 5, 7; 32, 1; 28, 26) auf Edom als auf dasjenige Volk, welches vor allen ein Gegenstand des göttlichen Bannes (חֵרֶם die segregatio ad internecionem, 1 Kön. 20, 42; Jes. 43, 28) geworden sei. In V. 6 und 7 wird nun die an Edom zu vollziehende Exekution nach ihren Wirkungen näher beschrieben. Drechsler bezieht מלאה zu ליהוה: das Schwert ist dem Herrn (hat der Herr) voll Blut. Aber dann müßte es nothwendig הַחֶרֶב heißen, da das Schwert vorher schon genannt ist. Wollte man übersetzen „ein Schwert hat Jehova, welches voll Blut ist", so paßt das wiederum nicht zu der schon V. 5 geschehenen

Nennung des Schwertes, obwohl diese Uebersetzung zu dem außer hier noch dreimal (V. 2. 6. 9) vorkommenden לַיהוה am besten sich schicken würde. Der Zusammenhang erfordert, daß man übersetze „das Schwert Jehova's ist voll Blut“. Denn die Verse 6 und 7 berichten ganz augenscheinlich was das Schwert, welches nach V. 5 auf Edom herabkommen soll, nachdem es wirklich herabgekommen ist, in Edom ausgerichtet hat. Dies wird dadurch zu erkennen gegeben, daß das Aussehen des Schwertes nach der Exekution beschrieben wird. Es ist also חרב ליהוה dasselbe Schwert, welches V. 5 genannt war. Der Artikel fehlt, weil חרב ליהוה statt חרב יהוה, was nur 1 Chron. 21, 12 vorkommt, vox solennis zu sein scheint (Richt. 7, 20; Jer. 12, 12; 47, 6). Das Schwert des Herrn ist aber nicht blos voll Blut, sondern auch gefettet, fetttriefend (הֻדַּשְׁנָה statt הֻתְדַּשְּׁנָה Hotpaal von דשן vgl. V. 7; Kap. 30, 23; Olsh. §. 271) vom Fette der Schlachtopfer. Eben weil die Edomiter als Opfer betrachtet werden, wie die zweite Vershälfte ausdrücklich besagt, werden sie mit Schafen, Böcken und Widdern verglichen. Daß מִן vor דַּם nach Kap. 2, 6 zu erklären sei, ist mir nicht wahrscheinlich. Es scheint vielmehr, daß der Begriff der Ursächlichkeit, der in הדשנה מחלב liegt, sich auf das Folgende übertragen hat: ein solches, wie vorher angedeutet war, ist das Schwert geworden vom Blut und Fett der Opferthiere aus. כַּר nur noch Kap. 16, 1. עַתּוּד nur noch Kap. 1, 11; 14, 9. — אֵילִים außer hier bei Jesaja noch Kap. 1, 11; 60, 7. זֶבַח und טֶבַח entsprechen sich dem Sinne und Laute nach. Ersteres findet sich noch Kap. 1, 11; 19, 21; 43, 23 f.; 56, 7; 57, 7. Ueber letzteres vgl. zu V. 3. — בָּצְרָה steht parallel mit Edom auch Kap. 63, 1. Vgl. über diese Stadt zu Jer. 49, 13. — Indem der Prophet V. 7 als Objekte der Opferung auch noch Büffel, Farren und Stiere bezeichnet, will er andeuten, daß das ganze Volk dem Gericht erliegen soll, Große und Kleine, Vornehme und Geringe. Daß רְאֵם (bei Jesaja nur hier, außerdem 4 Mos. 23, 22; 5 Mos. 33, 17; Hiob 39, 9 f.; Ps. 22, 22; 29, 6; 92, 11) weder das fabelhafte Einhorn, noch eine Antilopenart, ὄρυξ, sei (so Bochart im Hieroz. II, pag. 335, ed. Rosenmüller), sondern der Büffel, wird jetzt allgemein anerkannt (vgl. Herz. R.-Enc. XI, S. 28). פָּרִים vgl. zu Kap. 1, 11. אַבִּיר kommt in der Bedeutung „Stier“ nur noch Kap. 10, 13 (K'tib) vor. יָרַד vom Zusammenstürzen stehender Bäume, Thiere oder Menschen ist Jesaja eigenthümlich. Er braucht es in diesem Sinne noch Kap. 32, 19. Denn Jer. 48, 15; 50, 27; 51, 40 ist der Gebrauch des Wortes nicht ganz derselbe. Infolge dieses Schlachtens wird die Erde selbst vom Blute trunken und vom Fette fett. Vgl. zu V. 5 und 6. — Der Parallelismus waltet nicht blos in diesem Verse, sondern in dem ganzen Komplex der Verse 6—8. Denn wie die Schilderungen des Gerichtes in V. 6 a und V. 7 sich entsprechen, so entsprechen sich die Grundangaben in V. 6 b und V. 8. Nur findet ein Fortschritt statt. Denn V. 8 gibt genau an, welches der Zweck des זֶבַח und טֶבַח sei. Der Herr will dadurch seiner Rache Befriedigung und Zion Recht verschaffen durch gerechte Vergeltung. Der Ausdruck כי יום וגו' erinnert an Kap. 2, 12 und Kap. 63, 4. Ueberhaupt aber scheint der Prophet hier 5 Mos. 32, 35. 41 vor Augen gehabt zu haben. Denn an diesen Stellen bilden wie hier die Begriffe נָקָם und שִׁלֵּם die Grundlage der Rede. Hinwiederum aber hat unsere Stelle dem Propheten Jeremia vorgelegen. Denn Jer. 46, 10 ist ganz mit Elementen aus Jes. 34, 5—8 durchzogen. Daß aber unsere Stelle die Quelle ist, aus der Jeremia geschöpft hat, geht hervor 1) aus der großartig drastischen Kühnheit und Erhabenheit der Sprache an u. St., zu welcher die Worte bei Jeremia sich nur als eine nach Art dieses Propheten temperirte Nachahmung verhalten. Während bei Jesaja das Schwert Jehova's, im Himmel trunken geworden und nach mehr begierig, auf die Erde herabsteigt und dort fortfährt zu morden, so daß auch die Erde von Blut und Fett durchtränkt wird, spricht Jeremia nur von einem Satt- und Berauschtwerden des Schwertes auf der Erde. 2) Bei Jesaja findet sich zweimal der Ausdruck רִוְּתָה V. 5 und V. 7, bei Jeremia heißt es רָוְתָה. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Jeremia den drastischen Ausdruck eines Vorgängers nach seiner bekannten Weise (s. m. Erkl. des Jer. Einl. §. 3) abgeschwächt, als daß ein viel späterer, im Exil lebender Schriftsteller den normaleren aber matteren Ausdruck des Jeremia potenzirt habe. 3) Jeremia sagt יוֹם נְקָמָה, bei Jesaja heißt es יוֹם נָקָם. Nun ist נָקָם im allgemeinen die ältere Form des Wortes. Denn mit Ausnahme von Ezech. 24, 8; 25, 12, wo נָקַם נָקָם offenbar des Gleichklanges wegen gesagt ist (in Kap. 25, 15 findet sich der Ausdruck וַיִּנָּקְמוּ נָקָם neben נְקָמָה), wird נָקָם nur 3 Mos. 26, 25; 5 Mos. 32, 35. 41. 43; Richt. 16, 28; Ps. 58, 11; Sprüche 6, 34; Micha 5, 14 und bei Jesaja (Kap. 35, 4; 47, 3; 59, 17; 61, 2; 63, 4) gebraucht, während נְקָמָה die bei Jeremia ausschließlich, bei Ezechiel (außer den genannten Stellen) vorherrschende, außerdem nur vereinzelt (4 Mos. 31, 2. 3; Klagel. 3, 60; Ps. 149, 7) vorkommende Form ist. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß ein noch jüngerer Schriftsteller als Jeremia die alte Form in eine von Jeremia entlehnte Stelle eingeführt habe. Auch die Stelle Jer. 51, 66 erinnert an Jes. 34, 8. — Der Plural שִׁלּוּמִים findet sich nur hier (vgl. den Singular Hos. 9, 7; Micha 7, 3). — Wenn die Punktation לְרִיב die richtige ist, dann ist רִיב als Substantiv zu fassen. Denn als Substantiv steht es im st. constr. und hat seinen Ton an das nomen regens abgegeben, לְ steht dann also nicht unmittelbar vor der Tonsilbe; ist es aber Verbum, dann ist es auch betont und לְ bekommt dann Vorton Kamez (vgl. לָרִיב Kap. 3, 13). רִיב bedeutet als Substantiv causae actio,

defensio in demselben Sinne, in welchem das Zeitwort mit folgendem Akkusativ Kap. 1, 17; 51, 22 gebraucht ist (vgl. Kap. 19, 20).

3. **Und sollen sich — Gewichte der Oede.** V. 9 bis 11. Edom liegt an der Südspitze des todten Meeres. Durch die nun folgende Schilderung wird man unwillkürlich an den Pech- und Schwefel-Charakter dieses Meeres und seiner Umgebungen erinnert. Es ist, wie wenn der Prophet auf das Ereigniß hätte hindeuten wollen, welches dieser Gegend nach dem Berichte der Genesis (Kap. 19, 24. 25. 28) jenen Charakter aufgedrückt hat. Wenigstens sind der Schwefel, das Umkehren (הָפַךְ) und der aufsteigende Rauch Züge, welche der Prophet aus der Schilderung 1 Mos. 19, 24 ff. entlehnt zu haben scheint. זֶפֶת, Pech, findet sich nur noch 2 Mos. 2, 3. גָּפְרִית hatten wir schon Kap. 30, 33, wo der Hauch Gottes ein נַחַל גָּפְרִית בֹּעֵרָה genannt wird. Wenn die Bäche flüssiges Pech sind, der Staub des Landes aber Schwefel ist und dieser das Pech entzündet, dann wird das ganze Land eine ungeheure Brandstätte, in welcher Pech die Hauptmasse des Brennstoffs ausmacht. Tag und Nacht (לילה ויומם 5 Mos. 28, 66, außerdem vgl. Jes. 4, 5; 21, 8; 60, 11) in alle Ewigkeit, denn es sind ja die Flammen des Weltgerichtes, soll der Brand fortdauern (Subjekt von תכבה, welches intensiv auch Kap. 43, 17; 66, 24 gebraucht wird, ist das in Schwefel brennende Land V. 9, vgl. V. 10 b). Daß דור als Zeitbestimmung nur in den Kapiteln 13. 34. 58. 60 und 61 vorkommt, haben wir schon oben zu Kap. 13, 20 bemerkt. מדור לדור findet sich nur hier. חָרֵב exarescere, exsiccari, devastari vgl. Kap. 19, 5. 6; 44, 27; 60, 12. לְנֵצַח נְצָחִים (die Schreibart נֵצַח findet sich nach der Masora viermal: Ps. 49, 20; 1 Sam. 15, 29; 1 Chron. 29, 11) kommt nur hier vor. אֵין עֹבֵר nur noch Kap. 60, 15. Der ewige Brand und das Wüsteliegen in Ewigkeit passen eigentlich nicht gut zusammen. Denn wenn das Land in Ewigkeit brennt, kann man es doch nicht wohl eine unwegsame Wüste nennen, da es dann mehr ist als das. Aber man sieht eben auch hier, wie der Prophet die Zukunft darstellt mit den Mitteln der Gegenwart. Er denkt sich die gerichtete Erde als ein gottverfluchtes Edom und dieses als ein ausgebranntes und öde gewordenes Land. Als solches ist das Land nur noch von Wüstenthieren bewohnt. קָאַת (von קוא speien) ist die Kropfgans, der Pelekan (3 Mos. 11, 18; 5 Mos. 14, 17; Zeph. 2, 14), קִפֹּד der Igel (s. zu Kap. 14, 23; Zeph. 2, 14 גַּם קָאַת גַּם קִפֹּד), יַנְשׁוֹף die Eule (bei Jesaja nur hier, vgl. 3 Mos. 11, 17; 5 Mos. 14, 16), עֹרֵב der Rabe (bei Jesaja nur hier). — Wie das rechte Bauen mit Hülfe von Meßschnur und Setzwage geschieht (Hiob 38, 5), so soll nach dem Propheten auch die richtige Zerstörung mit Hülfe dieser Werkzeuge vollzogen werden, so daß also aufs gründlichste abgetragen wird und nirgends auch nur der geringste Mauerrest die straff über den Boden hin gespannte Schnur überragt. Das Bild ist dasselbe wie Amos 7, 7—9, vgl. 2 Kön. 21, 23; Klagel. 2, 8. קַו vgl. Kap. 18, 2. 7; 28, 10. 13. 17; 44, 13. תהו vgl. Kap. 24, 10; 29, 21; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18 f.; 49, 4; 59, 4. אבן bezeichnet hier den schweren Gegenstand, welcher bei der Setzwage als das die Schnur zur senkrechten Linie spannende Gewicht dient. Der Ausdruck אבני בהו findet sich nur hier. Auch בהו allein (vgl. 1 Mos. 1, 2; Jer. 4, 23) braucht Jesaja nur an dieser Stelle.

4. **Seiner Edlen — einer zum andern.** V. 12 bis 15. In diesen Versen schildert der Prophet die Zerstörung, wie sich dieselbe auf dem Gebiete der edomitischen Aristokratie und zwar an den Personen und Schlössern derselben geltend macht. חֹרֶיהָ steht absolut voran (vgl. m. Gr. §. 88, 7, c). Man muß also übersetzen: was ihre Edlen betrifft, so sind nicht daselbst, welche Königsherrschaft (Königswahl, Regierungsantritt) ausrufen. Da das Vorhandensein der Edlen die Möglichkeit der Königswahl bedingt und nicht umgekehrt, so halte ich diese Auffassung für richtiger als die andere, grammatisch auch mögliche: da gibt's kein Königthum mehr, das sie ausriefen. Auch ist es logisch richtiger, daß in dem Satze mit ו das absolut vorangestellte Wort Subjekt sei. Die Königswürde war in Edom nicht erblich, sondern die Nachkommen Esau's bildeten einen hohen Adel, aus welchem durch Wahl der König hervorging (1 Mos. 36, 15 ff.; 31 ff.). חֹר, liber, ingenuus, nobilis, braucht Jesaja nur hier. Vgl. Jer. 27, 20; Pred. 10, 17 u. ö. — מלוכה nur noch Kap. 62, 3. — Nicht blos der höchste Adel, welcher zur Königswahl aktiv und passiv berechtigt war, sondern aller Adel Edoms wird ausgerottet, nicht mehr sein (אפס Kap. 5, 8; 40, 17; 41, 12. 29; 45, 6. 14. 22; 46, 9; 52, 4. 10; 54, 15). Wenn die Adelsgeschlechter verfallen, so verfallen auch ihre Paläste. Dafür steigen diese in einer andern, freilich nur ironisch den Namen des Emporsteigens verdienenden Weise empor. Nämlich sie erscheinen groß und hoch nur noch durch das hoch aufgeschossene, üppig wuchernde Unkraut. Ueber עָלָה in diesem Sinne mit dem Akkusativ der Fülle, vgl. zu Kap. 5, 6. M. Gr. §. 69, 2, a, und, was den Numerus des Prädikates betrifft, m. Gr. §. 105, 4, b. — ארמון vgl. Kap. 23, 13; 25, 2; 32, 14. סִירִים, Dornen, bei Jesaja nur hier. Auch קִמּוֹשׂ, die Nessel, Brennnessel, und חוֹחַ (verwandt mit חָח Kap. 37, 29 der Haken), die Distel, findet sich bei Jesaja nur hier. Der Prophet hatte hier übrigens Hos. 9, 6 vor Augen. מִבְצָר, locus munitus, vgl. Kap. 17, 3; 25, 12. — והיתה schließt sich offenbar an ועלתה an und ist auf dasselbe Subjekt zu beziehen, was bei der dritten Person Femin. wohl möglich ist (vgl. m. Gr. am zuletzt a. O.). נָוֶה vgl. Kap. 27, 10; 32, 18; 33, 20; 35, 7; 65, 10. — Ueber תַּנִּים, בנות יענה, ציים, שָׂעִיר, איים vgl. zu Kap. 13, 21 und 22. חָצִיר (= חָצֵר locus septus) findet sich außer hier nur noch Kap. 35, 7 (vgl. die Bemerkungen zu d. St.).

פָּגַשׁ braucht Jesaja nur hier. Nicht blos Wüstenthiere, auch die unheimlichen Wüstendämonen treiben in den öden Ruinen Edoms ihr Wesen. Der Prophet nennt neben dem שָׂעִיר auch ein weibliches Wesen, die gespensterhafte, ruhelos irrende (vgl. Matth. 12, 43) Lilit, die aber gerade an jenem öden Schauerorte eine Stätte findet, die ihrem Wesen entspricht und ihr Ruhe und Behagen gewährt. Der Name לִילִית kommt jedenfalls von לַיִל, die Nacht, und bedeutet ein Nachtwesen, Nachtgespenst. Nach dem Talmud ist Lilit das Oberhaupt der nächtlichen Schedim, der לִילִין oder טַלְנִין (vgl. Buxtorf Lex. rabb. pag. 1140 u. 877), und führt den Beinamen אַגְרַת בַּת מַחֲלַת d. i. Agrat die Tänzerin. Vgl. Kohut jüd. Angel. und Dämonol. 1866, S. 61 u. 86 ff. Kohut hält die Lilit für identisch mit der persischen Daêva Bushyançta, dem Dämon der Trägheit und des Schlafes, ohne aber, wie mir scheint, diese Identität genügend nachzuweisen. Jedenfalls ist Lilit eine Gestalt des Volksaberglaubens, welcher verschiedene Attribute und Erscheinungsformen zugeschrieben werden. Nach den einen ist es eine weibliche Gestalt mit Menschenantlitz, Flügeln und langen Haaren in der Art der Lamiae oder der Ἔμπουσαι, welche den Menschen das Blut aussaugt, oder auch einsame Wanderer zur Unzucht mißbraucht. Nach andern hat Lilit die Gestalt eines Nachtvogels (strix), der die allein gelassenen Kinder aus der Wiege raubt und ihnen das Blut aussaugt. Vgl. Buxtorf Lex. rabb. p. 1140 f.; Bochart Hieroz. III, S. 829 ed. Rosenmüller; Gesenius Thes. pag. 749. Uebrigens kommt לִילִית nur hier vor. Hiph. הִרְגִּיעַ findet sich noch Kap. 51, 4 in anderer Bedeutung; Kap. 28, 12 hatten wir das Substantiv מַרְגֵּעָה, Ruheort. Auch מָנוֹחַ, Ruheort, kommt bei Jesaja nur hier vor. Vgl. 1 Mos. 8, 9; Klagel. 1, 3. אַךְ hat auch hier seine restringirende Bedeutung. Wenn Gesenius (Thes. pag. 89) bemerkt, daß die vis restringendi non ad proximum sed ad sequens quoddam vocabulum sich beziehe, und wenn er demgemäß hier und V. 15 übersetzt: non nisi spectra ibi habitant, non nisi vultures ibi congregantur, so hebt sich das gegenseitig auf, denn wenn nur spectra dort wohnen, so können nicht die Geier diesen Wohnsitz theilen und umgekehrt. Es müßte aber dann sicher auch אַךְ bei לילית und דיות stehen. אַךְ steht aber beidemale bei שָׁם. Daraus sieht man, daß der Prophet sagen will: nur dort ruht Lilit, nur dort sammeln sich die Geier, d. h. es gibt keinen andern Ort, der so passend wäre als dieser zu einem Ruheort für Lilit, zu einem Versammlungsort für die Geier. Zu dem Schwarm der Dämonen und der vierbeinigen Raubthiere gesellt sich aber auch noch ein anderer, der, ohne Beine oder auf zwei Beinen, nicht minderen Abscheu durch seine Unreinheit und Unheimlichkeit einflößt: die Pfeilschlange und der Geier. Daß קפוז, was die meisten Alten für identisch mit קִפֹּד V. 11 hielten, die Pfeilschlange, serpens jaculus, ἀκοντίας, sei, hat schon Bochart im Hieroz. II, pag. 194 ff. nachgewiesen. An einsamen Orten, wo ihm keine Gefahr droht, nistet dieses Thier. Da legt es seine Eier (Piel מִלֵּט ist = Entgleitung machen wie Hiph. Kap. 66, 7; das Imperfekt mit Wav consec. läßt parataktisch als einmaliges Faktum erscheinen, was hypotaktisch als wiederholte Thatsache betrachtet werden muß, vgl. m. Gr. §. 111, 1, Anm.), brütet sie aus (בָּקַע spalten, dann durch Spalten das Junge hervorgehen lassen, vgl. Kap. 35, 6; 58, 8; 59, 5), hält zusammen und hegt die Jungen (דָּגַר, nur hier und Jer. 17, 11) in ihrem (d. h. in dem durch ihren Körper gebildeten) Schatten (und Schutze). Dort versammeln sich auch die Geier (דַּיָּה nur noch 5 Mos. 14, 13, wo das Thier unter den unreinen Vögeln aufgezählt wird) einer zum andern. Der Ausdruck אשה רעותה nur hier und V. 16 bei Jes.; mit Recht faßt ihn Drechsler als Asyndeton und als Apposition zum Subjekt, wie er auch nachher V. 16 genommen werden muß.

3. Schlußbemerkung: Aufforderung zur Vergleichung der Weißagung mit der Erfüllung.

Kap. 34, 16 und 17.

Forschet in dem Buche Jehova's und leset! Nicht eines daran fehlt, nicht eines noch das 16
andere vermißt man. Denn mein Mund — der hat es befohlen, und sein Geist — der
hat sie versammelt. *Und er hat ihnen das Loos geworfen und seine Hand theilt es ihnen aus 17
nach der Meßschnur. In Ewigkeit sollen sie es besitzen, von Geschlecht zu Geschlecht sollen sie
darin wohnen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet versetzt sich im Geiste in die Zukunft, in die Zeit, da seine Weißagung ihre Erfüllung muß gefunden haben. Um seinen gegenwärtigen Lesern eine Bürgschaft für die Zuverlässigkeit seiner Vorausverkündigung zu geben, setzt er gewissermaßen seine und seines Gottes Ehre zum Pfande ein. Denn diese Ehre ist kompromittirt, wenn nun die in der Zeit der Erfüllung lebenden Leser das thun, wozu er sie hier auffordert, wenn sie nämlich die Erfüllung mit der Weißagung vergleichen und beide nicht in Uebereinstimmung finden. In der Gewißheit nun, daß er ein solch beschämendes Resultat nicht zu fürchten habe, verlangt er, man solle nur getrost vergleichen, es werde nicht an Einem fehlen. Denn was der Mund Gottes verkündigt habe, das bringe auch der Geist des Herrn in seiner

Gesammtheit zu Stand und Wesen (V. 16). Der Herr habe den im Vorhergehenden genannten Wesen das edomitische Land zugetheilt, und so werden sie es auch innehaben für alle Zeiten (V. 17). Wenn auch dieses kurze Mahnwort sich zunächst auf die unmittelbar vorhergehende Weißagung wider Edom bezieht, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß die hier enthaltene Aufforderung in gleicher Weise für alle Weißagungen des Propheten ihre Gültigkeit hat. Es ist schwer einzusehen, warum nur die Weißagung wider Edom mit einem solchen Nachwort sollte versehen worden sein. Es liegt deshalb die Vermuthung nahe, daß dieses Nachwort im Zusammenhang steht mit der Stellung und allgemeinen Bedeutung dieser Weißagung wider Edom. Dieselbe schließt die Weißagungen des ersten Theils. Denn mit Kap. 36 beginnen die historischen Stücke. Auch ist ja diese Weißagung wider Edom, wie aus dem Verhältniß von V. 5—15 zu V. 1—4 hervorgeht, nur eine Exemplifikation, welche an dem Beispiel eines Volkes zeigt, was nach V. 2 „allen Völkern" widerfahren soll. Wir werden deshalb nicht irren, wenn wir annehmen, daß dieses Nachwort nicht blos der Weißagung wider Edom sondern allen vorausgehenden Drohweißagungen gilt, weil diese alle in dieser letzten Weißagung gleichsam zusammengefaßt sind. Da nun aber Kap. 34 jedenfalls jünger ist als die meisten der vorausgehenden Stücke, so ist es wahrscheinlich, daß dieses Nachwort erst bei der Zusammenstellung beigefügt worden ist, worauf vielleicht der Ausdruck סֵפֶר יְהוָה V. 16 hindeutet. Aber, könnte man fragen, warum steht dieses Nachwort nicht am Schlusse von Kap. 35? Nun die Verse 16 und 17 sind durch ihren Inhalt zunächst mit Kap. 34, 5—15 aufs engste verknüpft. Aber warum nur nach der Drohweißagung ein solcher Appell an das geschriebene Wort? Auch Christus spricht die bedeutsamen Worte „ἰδού, προείρηκα ὑμῖν" (Matth. 24, 25; Mark. 13, 23) nach Gerichtsverkündigungen. Das Heil Gottes wird den Frommen zu Theil, und diese wissen, aus wessen Hand es kommt. Aber die Gottlosen wollen nichts von Strafgerichten Gottes wissen. Sie schreiben dieselben dem Zufall oder der fatalistischen Nothwendigkeit zu. Ihnen gegenüber gilt es also ganz besonders, zu konstatiren, daß das Gericht ein vorausverkündigtes, also vorausgewußtes und vorausgewolltes, daß es also die That dessen ist, der sich aller seiner Werke bewußt ist von der Welt her (Apostelg. 15, 18). Dazu kommt, daß Kap. 35 mehr vorwärts als rückwärts deutet. Es ist die Brücke zu den Kapiteln 40—66, gleichsam die Morgendämmerung des Heilstages, der mit Kap. 40 anbricht.

2. **Forschet — darin wohnen.** V. 16 und 17. Die Aufforderung, zu forschen und vom geschriebenen Buche abzulesen, was nach dem Zusammenhange zu wissen nothwendig ist, scheint mir darauf hinzudeuten, daß der Prophet sich so eben mit einem Sepher beschäftigt, daß er ein solches, das er סֵפֶר יהוה nennt, so eben vollendet hat. Gesenius, Drechsler erklären zwar diesen Ausdruck daraus, daß der Prophet „sich das Einlegen seines Orakels in eine Sammlung von heiligen Schriften gedacht", daß er es „als Bestandtheil eines größeren Ganzen gewußt habe, in welches es zu seiner Zeit sollte aufgenommen werden." Aber warum kommt ihm denn dieser Gedanke nur bei dieser Weißagung? Wenn auch anderwärts von der Aufzeichnung einzelner Weißagungen zum Behuf späterer Berufung auf sie die Rede ist (Kap. 8, 1; 30, 8), so ist doch nirgends von einem ganzen Sepher, das den Namen Jehova-Buch verdiente, außer hier die Rede. Wir stehen aber hier offenbar an einer Grenzmarke. Die Weißagungen des ersten Theils gehen zu Ende. Die Kapitel 36—39 sind ein historischer Anhang. Mit Kap. 40 beginnt der zweite Theil. Wenn an dieser bedeutsamen Stelle von einem ספר יהוה die Rede ist, so erklärt sich das gewiß nicht daraus, daß der Prophet zufällig die hiehergestellte Weißagung mit einer Hinweisung auf das zukünftige Sepher, dessen Theil sie bilden sollte, geschlossen hat. Sondern es ist viel wahrscheinlicher, daß der Prophet diese Weißagung mit einem solchen Schlusse versah, nachdem er sie an das Ende eines großen Sepher gestellt hatte, das er, als das gesammte durch ihn verkündigte Jehova-Wort enthaltend, Jehova-Buch nannte. Demnach setzt unsere Stelle die sämmtlichen vorangehenden Weißagungen als ein Ganzes, als ein Sepher, voraus. Der Ausdruck ספר יהוה kommt nur hier vor. Es ist jedenfalls ein starker, auf Großes hindeutender Ausdruck. Schwerlich würde ein einzelnes, kurzes Schriftstück den Namen „Buch Jehova's" erhalten haben. Nur ein solches Werk, in welchem Jehova Raum hat, eine allseitige Offenbarung seines Wesens und Willens niederzulegen, verdient diesen Namen. Es konnte auch nur ein Prophet, der sich bewußt war, in allem, was er geredet und geschrieben hatte, Gottes treues Werkzeug gewesen zu sein, seinem Buche diesen hohen Namen beilegen. — Der Ausdruck דרשו מֵעַל וגו' setzt voraus, daß das zu Suchende auf dem Buche steht (vgl. כָּתַב mit על Kap. 30, 8; Jer. 36, 29; 5 Mos. 27, 3. 8 u. ö.), und von demselben also gleichsam herabgeholt werden muß. Daß dies durch das Lesen zu geschehen hat, wird durch das nachgesetzte וקראו (vgl. Kap. 29, 11. 12) ausgesagt. Die alexandr. Uebersetzung liest דָּרְשׁוּ statt דִּרְשׁוּ und zieht das Wort zum Vorhergehenden. Ferner hat sie מעל־ספר irgendwie mit מִסְפָּר verwechselt und וְקָרְאוּ von קָרָא occurrere abgeleitet, denn so lauten ihre Worte: ἐκεῖ ἔλαφοι συνήντησαν καὶ ἴδον τὰ πρόσωπα ἀλλήλων· ἀριθμῷ παρῆλθον. In dem παρῆλθον liegt ohne Zweifel eine Anspielung auf 1 Mos. 2, 19. Seltsamerweise schließen sich neuere Erklärer wie Knobel und Meier der Sept. an. Sie verkennen die Bedeutung der Stelle, wie wir sie vorhin dargelegt haben. — Daß das Femininum in אחת מהנה und אשה רעותה nur auf die lebenden Wesen, welche V. 5—15 aufgezählt sind,

zu beziehen sei, glaube ich nicht. Denn warum sollten denn die übrigen Züge der Weißagung, wie das Morden und Brennen, nicht auch sich erfüllen? Und warum sollten denn die lebenden Wesen alle als weiblich gedacht sein? Wechselt doch der Prophet V. 17 mit dem Genus. Ich stimme deshalb denen bei, welche die genannten Feminina V. 16 in neutralem Sinne fassen und auf alle Züge der V. 5—15 enthaltenen Gerichtsverkündigung beziehen. Grammatisch sind wir dazu vollkommen berechtigt (vgl. Kap. 41, 22; m. Gr. §. 60, 6 b). נעדר ist im Sinne von desiderari, deesse wie hier gebraucht Kap. 40, 26. Wie אִשָּׁה אֲחוֹתָהּ von leblosen Dingen gesagt wird (2 Mos. 26, 3. 5. 6 u. ö.), so ist ein Gleiches in Bezug auf אשה רעותה (Asyndeton wie V. 15) möglich. פקדו ist = vermissen (wohl eigentlich: durch Inspektion das Nichtdasein konstatiren, vgl. 1 Sam. 20, 6; 25, 15). Die dritte P. Plur. steht im Sinne des unbestimmten Subjekts = man (m. Gr. §. 101, 2, a). — Die Weißagung muß sich deswegen erfüllen, weil Gott ihr Urheber ist. Dies ist im allgemeinen der leicht erkennbare Sinn. Aber im einzelnen macht פִּי große Schwierigkeit. Man glaubt zwar leicht helfen zu können, indem man das Suffix in פי auf den Propheten, das in רוחו aber auf Gott bezieht (Drechsler). Aber konnte denn wohl der Prophet sagen: mein Mund hat es befohlen? Er konnte nur sagen: verkündigt (הִגִּיד oder ä.). Darum übersetzt auch die Vulgata quod ex ore meo procedit, ille mandavit. Die Sept. aber hat ganz einfach *ὅτι κύριος ἐνετείλατο αὐτοῖς*. — Besser bezieht man mit mehreren Rabbinen und Delitzsch beide Suffixe auf Gott: mein Mund hat es befohlen und sein Geist d. i. also der Geist meines Mundes hat sie gesammelt. Aber diese Ausdrucksweise hat doch immer etwas Befremdendes. Denn sie hat den Anschein, als ob der Herr zwischen seinem Geiste und dem Geiste seines Mundes einen Unterschied machte, als ob der letztere nicht sein Geist wäre, eine Distinktion, die sich an den Stellen Ps. 33, 6; Hiob 15, 30 nicht aufdrängt. Auch die Erklärung von Gesenius, der הוא für das zu פִּי gehörige nomen regens (vgl. מִימֵי הִיא Nah. 2, 9) nehmen will, ist nicht befriedigend. Die Konstruktion wäre ganz abnorm, denn die Stelle bei Nahum ist nicht gleichartig. Nicht nur im ganzen vorhergehenden Theil des Kapitels, sondern auch V. 16 u. 17 spricht mit Ausnahme des Sätzchens כי פי הוא צוה nur der Prophet. Eine Korruption des Textes war sehr leicht möglich, da פִּיהוּ wegen des הוא nach רוחו sehr leicht in פִּי הוא übergehen konnte. Ich glaube deshalb, daß man einfach „sein Mund“ zu übersetzen hat. קבצן (Piel קִבֵּץ außer Kap. 11, 12; 13, 14; 22, 9 sehr häufig im zweiten Theile) haben wir auf dieselben Objekte zu beziehen, auf welche die Femininformen der ersten Vershälfte hinweisen. Deshalb werden wir das Wort in dem Sinne von „zusammenbringen, in der Gesammtheit zu Stand und Wesen bringen“ nehmen müssen. Der Geist Gottes, oder vielleicht richtiger der Hauch Gottes treibt oder vielmehr bläst von allen Enden her zusammen, was Gott zur Durchführung seines Rathes an einem Orte bedarf. Vgl. einen analogen Gebrauch von קִבֵּץ Micha 1, 7. — Die verschiedenen Wesen oder Potenzen, von denen V. 5—15 die Rede ist, sind theils männlichen, theils weiblichen Geschlechts. Daß ihrer Gesammtheit, also den Repräsentanten der beiden Geschlechter, das Land Edom zum ewigen Besitze gegeben sei, wiederholt der Prophet hier mit Nachdruck. Aehnlich hat er den Genusunterschied durch die verschiedene Genusendung ausgedrückt Kap. 3, 1. — הפיל גורל bei Jesaja nur hier (vgl. Ps. 22, 19; Ezech. 24, 6 u. ö.). גורל allein findet sich Kap. 17, 14; 57, 6. — חִלֵּק vgl. Kap. 9, 2; 33, 23; 53, 12. קַו vgl. zu V. 11. — יירשוה vgl. V. 11. — לדור ודור vgl. zu V. 10. — ישכנו בה vgl. V. 11.

4. Die Kehrseite des Gerichts: Israels Erlösung und Heimkehr.

Kap. 35, 1—10.

Es freue sich Wüste und dürres Land, und es frohlocke Steppe und erblühe gleich der 1
Narzisse! *Blühen, blühen möge sie und frohlocken, ja mit Frohlocken und Jubel! Herrlichkeit 2
wie des Libanon ist ihr gegeben, die Pracht Karmels und Sarons. Sie werden schauen die
Herrlichkeit Jehova's, die Pracht unseres Gottes. *Stärket schlaffe Hände und wankende 3
Kniee machet stramm. *Sprecht zu denen, die bestürzten Herzens sind: seid stark, fürchtet euch 4
nicht! Siehe da euer Gott! Rache kommt, Vergeltung Gottes! Er kommt, daß er euch rette!
*Dann werden sich öffnen die Augen Blinder, und die Ohren Tauber werden aufgethan. 5
*Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch, und die Zunge des Stummen wird jubeln, denn 6
erschlossen sind Wasser in der Wüste und Bäche in der Steppe. *Und es wird die Kimmung 7
zum Wassersee und dürre Stätte zu Wasserquellen. Am Wohnorte der Schakale ist ihr Lager-
platz, ein Gehege für Rohr und Schilf. *Und wird daselbst eine Hochstraße sein und Weg; und 8
»heiliger Weg« wird man ihn nennen. Nicht wird ihn beschreiten Unreines, und er wird
ihnen gehören. Wer darauf wandelt, — selbst Thoren werden nicht irre gehen. *Nicht 9
wird daselbst sein ein Löwe, und der Thiere reißendstes wird ihn nicht betreten; sie werden
nicht daselbst gefunden werden. Aber Erlösete werden darauf wandeln. *Und die Befreiten 10

Jehova's werden zurückkehren und gen Zion kommen mit Jubel und mit ewiger Freude auf ihrem Haupte. Wonne und Freude werden sie erreichen, aber fliehen werden Kummer und Seufzen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie alle jesajanischen Abschnitte mit der Perspektive in eine herrliche Zukunft schließen (vgl. Kap. 11 und 12; Kap. 23, 15—18; Kap. 27; Kap. 33, 13—24), so auch dieses Finale. Wie Exil der Inbegriff aller Schrecken für den Israeliten ist, so Exils-Ende, Rückkehr nach Zion zu ewigem, seligem Wohnen daselbst der Gipfel und Inbegriff alles Glückes. So wird denn auch hier, zugleich als Uebergang und Vorspiel zu Kap. 40—66, im Gegensatze zu den schrecklichen Gerichten, welche nach Kap. 34 die Heidenwelt treffen werden, Israel fröhliche Rückkehr in die Heimat in Aussicht gestellt. Die Wüste, durch welche der Weg führt, soll grünen und blühen wie Karmel und Saron (V. 1 u. 2). Da werden alle Müden und Matten neue Kraft bekommen (V. 3). Die Erschrockenen und Furchtsamen werden durch die Aussicht auf die Rache und Erlösung durch ihren Gott neuen Muth gewinnen (V. 4). Blinde werden sehend, Taube hörend (V. 5), Lahme gehend, Stumme redend werden; in der Wüste werden Quellen sprudeln (V. 6); die Kimmung wird zur Wirklichkeit, die Wohnstätte der Schakale wird ein durch Gras und Wasser passender Lagerplatz werden (V. 7). Es wird eine Hochstraße entstehen, die ein geheiligter Weg sein wird. Denn wie einerseits nichts Unreines sie betreten wird, so werden andrerseits auch die Unverständigen Israels auf ihr nicht irre gehen (V. 8). Kein reißendes Thier wird sie unsicher machen. Nur die Erlösten des Herrn werden darauf wandeln (V. 9). Diese werden auf derselben nach Zion heimkehren mit Freuden. Da wird dann ewige Freude einkehren, aber Kummer und Seufzen fliehen (V. 10).

2. **Es freuen sich — unseres Gottes.** V. 1 u. 2. Die Verse 1 und 2 bereiten gleichsam den Schauplatz für die Rückkehr Israels im allgemeinen zu. Diese Rückkehr erfolgt durch die Wüste. Durch kein Wort gibt der Prophet zu verstehen, daß er eine bestimmte Wüste im Auge habe. Der Zug Israels durch die arabische Wüste bei der Heimkehr aus der egyptischen Gefangenschaft ist ebenso Typus für alle Heimkehr Israels aus dem Exil, wie jene erste Gefangenschaft der Typus war für alle folgenden. Denn so sagt Jesaja Kap. 11, 16: „Und es wird eine Bahn sein dem Reste seines Volkes, welcher übrig sein wird von Assur, wie eine Bahn gewesen ist Israel, als es heraufzog aus dem Lande Egypten". Nil und Euphrat sollen durch Zertheilung ihres Bettes in sieben schmale Rinnsale (ibid. V. 15), die Wüste soll nach Jeremia Kap. 31, 21 durch Aufstellung von Zeichen und Stangen und Wegbereitung bequem passirbar gemacht werden. Insbesondere wird auch Jes. 43, 19 f.; 48, 21 verheißen, daß den Heimkehrenden die Wohlthat des Wassers in der Wüste reichlich zu Theil werden soll. So sieht denn auch an u. St. der Prophet in der Wüste das Hauptterrain für den Zug der heimkehrenden Israeliten. Die Wüste wird konform werden dem seligen Volke, daß sie durchwandern soll. Sie wird ihre Natur ändern. Bisher eine Stätte des Fluches, eine Behausung der Dämonen (Kap. 34, 14), wird sie eine Stätte des Segens, ein Paradies werden. Es wird in ihr das Prinzip des höheren, geistlichen, ewigen Lebens, das Prinzip der Verklärung wirksam werden. Diese Idee der Naturverklärung ist jesajanisch (vgl. Kap. 4, 2; 6, 3; 11, 7 ff.). Die abnorme Form יְשֻׂשׂוּם wird man nicht mit Lowth, Eichhorn, Hitzig, Umbreit, Olshausen (Gramm. S. 524) für einen Schreibfehler zu halten haben. Aber man wird die Endung וּם auch nicht für das Suffix halten dürfen (Gesenius, Rosenmüller, Maurer, Drechsler), das für בָּם gesetzt wäre mit Beziehung auf „den seligen Umschwung aller Dinge, wie derselbe in den vorhergehenden Kapiteln angekündigt ist", da diese Beziehung hart und der sonstigen Konstruktion der Verba des Freuens nicht analog ist. Man wird am besten mit Abenesra, Kimchi, Ewald (§. 91, b), Knobel, Delitzsch die Form aus der Assimilation des ן in יְשֻׂשׂוּן an das folgende מ erklären, wie 4 Mos. 3, 49 פְּדוּיִם מֵאֵת für פְּדוּיִן מ' steht, und wie nach Wetzstein (Exkurs bei Delitzsch S. 688) noch heute im Arabischen n vor einer Labialis gern zu מ wird. Auch im Griechischen kommt vor τὴμ μητέρα für τὴν μητέρα (s. Matthiae gr. Gramm. §. 38 nach Knobel). Das Zeitwort שׂוּשׂ kommt außer hier nur im zweiten Theile des Jesaja vor: Kap. 61, 10; 62, 5; 64, 4; 65, 18. 19; 66, 4. 14. Auch צִיָּה findet sich außer hier nur Kap. 41, 18; 53, 2. עֲרָבָה V. 6; Kap. 33, 9; 40, 3; 41, 19; 51, 3. — חֲבַצֶּלֶת kommt nur hier vor und Hohel. 2, 1. Die Ausleger halten das Wort für Bezeichnung der Rose, der Lilie, der Narzisse, des Krokus. Daß es im allgemeinen ein Zwiebelgewächs bedeutet, ergibt sich daraus, daß בָּצָל (4 Mos. 11, 5) die Zwiebel heißt. ח dient öfter zur Bildung von Quadriliteren, vgl. חֲהֶקֶל, חֲנָמַל, Gesen. Thes. pag. 436. Einige sind der Ansicht, daß die Herbstzeitlose, das colchicum autumnale, gemeint sei, weil der syrische Uebersetzer hier das Wort Chamzaloito hat, welches Wort nach den syrisch-arabischen Grammatikern die Herbstzeitlose bedeutet (s. Gesen. im Komm. zu d. St.). Aber sollte hier und Hohel. 2, 1 in hochpoetischer Rede das giftige Unkraut der Herbstzeitlose am Platze sein? — Ist חֲבַצֶּלֶת ein Zwiebelgewächs, so könnte es auch, unterschieden von שׁוֹשַׁנָּה, dem lilium candidum, λείριον der Griechen, das lilium bulbiferum, die Feuerlilie sein (vgl. Plin. hist. nat. XXI, 5, 11 est et rubens lilium, quod Graeci κρίνον vocant), wie denn

auch in der That die Sept. a. u. St. κρίνον übersetzt. Es könnte aber auch die Narzisse sein „die Wunderblume, bei deren Anblick Götter und Menschen staunen, die sich mit hundert Häuptern aus der Wurzel erhebt, deren Duft Himmel, Meer und Erde erfreut“ (Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere, Berlin 1870, S. 164). Arnold (Herz. R.-E. XI, S. 25) ist dieser letzten Ansicht. — Doch wie dem sein möge, wenn es heißt, daß die Steppe blühen soll wie die חבצלת, so ist gemeint, daß die ganze Steppe mit einem Flor dieser Blumen bedeckt, wie eine einzige derselben erscheinen soll. — אַף גילה ורנן ist verstärkender Zusatz zu תגל: sie frohlocken und zwar nicht blos einfach, sondern mit Frohlocken und Jubel d. h. mit dem lautesten und fröhlichsten Jubelton. גִּילָה nur noch Kap. 65, 18. Der Inf. רַנֵּן nur noch Ps. 132, 16. Ueber den st. constr. in גילת vgl. m. Gr. §. 63, 4, d. — Libanon (vgl. Kap. 2, 13; 10, 34; 14, 8; 29, 17; 37, 24; 40, 16; 60, 13), Saron (Kap. 65, 10) und Karmel erscheinen als Typen herrlichster Vegetation vereinigt auch Kap. 33, 9. הֵמָּה ist auf die herrlich geschmückten Auen zu beziehen. Denn eben weil sie gewürdigt sind, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, müssen sie selbst in entsprechend würdigem Schmucke erscheinen. כבוד י״י vgl. Kap. 40, 5; 58, 8; הדר vgl. Kap. 2, 10. 19. 21; 5, 15; 53, 2.

4. **Stärket schlaffe Hände — in der Steppe.** V. 3—6. Der Prophet faßt hier zunächst die Menschen, die Personen des heimkehrenden Israel ins Auge. Er ruft ihnen zu: „stärket schlaffe Hände und wankende Kniee machet stramm“. Die Worte sind offenbar aus Hiob 4, 3. 4 entnommen. Denn da heißt es: יָדַיִם רָפוֹת תְּחַזֵּק כּוֹשֵׁל יְקִימוּן מִלֶּיךָ וּבִרְכַּיִם כֹּרְעוֹת תְּאַמֵּץ. Man sieht, daß der erste Satz ganz mit den Worten bei Hiob übereinstimmt, der zweite aber aus den Elementen der zwei in der Hiobstelle folgenden Sätze zusammengesetzt ist, indem כשלות dem Worte כרעות substituirt wurde. Es finden sich aber die beiden Ausdrücke חזק יד׳ רפ׳ und אמץ ברכים כשלות (resp. כרעות) nur bei Hiob a. a. O. und a. u. St. — Der Prophet ruft den Heimkehrenden nicht nur selbst ermunternde Trostworte zu, sondern er gibt auch der Gemeinde Worte an die Hand, durch welche sie etwaige Bestürzte (vgl. zu Kap. 32, 4, wo das Wort von der Ueberstürzung im Urtheil steht), denen das Unternehmen zu kühn, zu gewagt erscheinen könnte, aufrichten soll. Die Worte חזקו אל־תיראו sind offenbar aus 5 Mos. 31, 6 (vgl. 2 Chron. 32, 7) entnommen. Wie sollte auch Israel sich fürchten, da ja der Herr, sein Gott, herzueilt, um an den Feinden Rache zu üben und sein Volk zu erlösen. Drechsler, Delitzsch nehmen נָקָם nach dem Vorgang mehrerer Rabbinen als acc. modalis (Drechsler: Rächens kommt er d. i. ebensosehr um Rache zu üben, als auch unter Rache, in Erweisung von Rache). Aber man kann doch kein Beispiel dafür anführen, daß der Zweck des Kommens mit dem bloßen Akkusativ bezeichnet, oder daß נקם adverbialiter wie בֶּטַח, שֶׁקֶר, הֶבֶל, נוֹרָאוֹת u. a. d. h. als ein die Erscheinungsweise bezeichnendes Wort gebraucht würde. Die Parallelstellen, welche man anführt (Kap. 13, 9; 30, 27; 40, 10), beweisen alle nur, daß אלהיכם mit יבוא als seinem Prädikate verbunden werden kann, woran ohnedies nicht zu zweifeln ist. Die Accente sind zwar auch für diese Verbindung, aber dieselben sind nicht maßgebend. In einem ganz ähnlich gebauten Satze (Jer. 23, 19; 30, 23) theilen sie so ab, wie ich es auch hier für das Richtige halte. Ich nehme also mit den meisten Auslegern הנה אלהיכם als ersten Satz, was grammatisch unbestreitbar möglich ist (vgl. z. B. Kap. 17, 14; 1 Mos. 12, 19), und נקם יבוא als den zweiten. Der Prophet weist also mittelst הנה gleichwie mit dem deutenden Finger auf den herantretenden Gott hin und erklärt dann mit den folgenden Worten sein Kommen. Rache (vgl. zu Kap. 34, 8) kommt, sagt er, Gottesvergeltung. גמול א׳ ist Apposition zu נקם. אלהים bezeichnet nicht blos den Urheber, sondern auch die Art der Vergeltung: Vergeltung wie sie Gott allein zu üben vermag, nämlich im Prinzip eben so gerechte als in der Ausführung vollständige. Der Ausdruck erinnert also an חִתַּת א׳ Gottesschrecken 1 Mos. 35, 5, אַרְזֵי אֵל Ps. 80, 11, עֲצֵי י׳ Ps. 104, 16 u. ä. — Mit Nachdruck wird auch das Kommen des Herrn zu positivem Zwecke hervorgehoben mit den Worten הוא יבוא י׳. Die Form וְיֹשַׁעֲכֶם steht für וְיוֹשִׁיעֲכֶם wie Sprüche 20, 22 וְיֹשַׁע für וְיוֹשִׁיעַ. Es soll durch die verkürzte Form (Jussivform) angedeutet werden, daß der Satz als Absichtssatz (daß er euch rette) zu fassen ist. Vgl. m. Gr. §. 89, 3, b. — Was V. 5 und 6 vom Aufthun der Augen, Ohren und Zungen und vom freien Gebrauch der vorher gelähmten Glieder gesagt ist, werden wir wohl ebensosehr im geistlichen als im leiblichen Sinne zu verstehen haben. Denn die נמהרי־לב V. 4 beweisen, daß auch geistige und geistliche Mängel bei dem heimkehrenden Israel noch zu beseitigen sind. Ist doch פָּקַח der spezifische terminus technicus für das Aufthun der Augen überhaupt (nur einmal Kap. 42, 20 steht es von den Ohren) und für das Aufthun des geistigen Auges insbesondere (Kap. 37, 17; 42, 7). Vgl. zu Kap. 29, 18. חֵרֵשׁ außer hier und Kap. 29, 18 noch Kap. 42, 18 f.; 43, 8. — דִּלֵּג springen (Ps. 18, 30) bei Jesaja nur hier. Auch אַיָּל braucht Jesaja nur hier. פִּסֵּחַ vgl. Kap. 33, 23. אִלֵּם vgl. Kap. 56, 10. — Der Kausalsatz V. 6 b begründet wohl nicht speziell die Heilung der Stummen, Lahmen, Blinden, Tauben, sondern im allgemeinen die Ermahnung zum getrosten, freudigen Muthe, welche den Heimkehrenden, und zum Jubel, welche der Wüste selbst von V. 1 an ertheilt wird. Es soll Wassers die Fülle geben in der Wüste. Das erklärt, warum die Wüste grünen und jubeln und die sie Durchwandernden getrost und freudig sein sollen. נבקע steht in dem bekannten metonymischen Sinne (vgl. zur Erklärung desselben Kap. 48, 21) hier wie Kap. 34, 15; 58, 8; 59, 5;

63, 12. Zugleich bildet aber diese Vershälfte den Uebergang zu der nun folgenden näheren Beschreibung des Weges, auf welchem die erlösten Israeliten heimkehren werden.

4. **Und es wird die Kimmung — Kummer und Seufzen.** V. 7—10. Die unter dem Namen „Kimmung" (von Kimm = Horizont) bekannte Luftspiegelung (Fata morgana, mirage, arabisch Serâb) ist den von Durst gepeinigten Wanderern nur eine Vermehrung ihrer Qual, denn wie um die Armen zu höhnen spiegelt sie ihnen die Bilder von herrlichen Gewässern vor, die doch beim Nahen in nichts zerrinnen (vgl. Curtius VII, 5, 3 und 4; Herz. R.-E. XXI, S. 607). Das Wort findet sich im A. T. nur noch Kap. 49, 10 (vgl. in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. von Hilgenfeld Jahrg. XIII, Heft 1 die Anfrage von Egli: zum Serâb Jes. 35, 7 und 49, 10). Diese Qual soll den heimkehrenden Israeliten nicht mehr widerfahren. Das die Wanderer sonst äffende Luftbild soll sich ihnen als wirklichen See (אֲגַם Kap. 14, 23; 41, 18; 42, 15) erweisen, und die dürre Gegend (צמאון nur noch 5 Mos. 8, 15; Ps. 107, 33) soll sich für sie in Wassersprudel (metonymisch für eine quellenreiche Gegend; מבוע nur noch Kap. 49, 10; Pred. 12, 6) verwandeln. — Wo früher nur eine Lagerstätte für Schakale gewesen war, da wird Israel sich lagern als an einem Orte, der jetzt ein eingehegter Grün- und Blüheplatz geworden ist für Rohr und Schilf. Dem Propheten schwebten hier seine eigenen Worte Kap. 34, 13 b vor. רבצה als Apposition zu נוה zu nehmen und das Suffix auf תנים zu beziehen ist nach Sinn und Grammatik hart. Zu was brauchte denn gesagt zu werden, daß die נוה der Schakale auch ihr רבץ sei? Ich möchte aber auch nicht mit Drechsler das Suffix in רבצה auf מים beziehen. Denn רבץ ist ein Ort zum Ausruhen (vgl. Kap. 65, 10; Jer. 50, 6; Sprüche 24, 15). רבצה ist offenbar auf Israel zu beziehen. Freilich ist explicite im Vorhergehenden kein Wort vorhanden, auf welches das Suffix ָה grammatisch bezogen werden könnte. Aber wir kennen ja die große Freiheit des Hebräischen, Verbal- und Nominal-Endungen sowie Suffixe auf nur ideell oder implicite vorhandene Begriffe zu beziehen (vgl. zu Kap. 33, 4). Dem Propheten schwebte also irgend ein weiblicher Begriff wie Zion oder Tochter Zion vor, und auf diesen geht das Femininsuffix in רבצה. Auch die folgenden Worte חציר ו' sind ein Nachklang aus Kap. 34, 13 b (חציר לבנות י'). Es scheint mir deshalb die letztgenannte Stelle maßgebend für die Erklärung der unsrigen zu sein. Wir werden also auch hier חציר in dem Sinne von חָצֵר zu nehmen haben. Zwar findet sich diese Verwechslung außer diesen beiden Stellen nicht. Aber sprachlich ist sie nicht unmöglich (vgl. פְּלִיט und פָּלֵט, יָגִיעַ und יָגֵעַ, עָתִיק und עָתֵק Ewald §. 149, e), und der Sinn erfordert sie Kap. 34, 13. Denn der Strauß ist kein grasfressendes Thier. Ich fasse also חציר a. u. St. auch gleich חָצֵר, aber zugleich als Apposition zu נְוֵה ת'. Der Prophet erklärt nämlich, warum ein früherer Lagerort der Schakale jetzt zu einem Ruheort für Israel tauglich sei. Es ist dieser Ort nämlich ein Gehege für Schilf und Rohr geworden. Früher dürre, ist er jetzt befeuchtet und zwar so stark, daß sogar Pflanzen, die viel Feuchtigkeit nöthig haben, darauf gedeihen. Soweit die Feuchtigkeit reicht, soweit wachsen auch diese Pflanzen. Man kann also ihren Standort als einen scharf begrenzten wirklich ein septum, ein Gehege nennen. Aber dieses Gehege ist ein natürliches, kein künstliches, ein auf dem Vorhandensein organischer Lebensbedingungen, nicht auf steinernen Mauern beruhendes. Bemerkt doch Gesenius im Thes. (pag. 512) vortrefflich, daß die Bedeutungen von חָצִיר und חָצֵר zusammenhängen, denn der nomadische חָצֵר reicht genau soweit als חָצִיר vorhanden ist. So ist auch das griechische χόρτος, mit welchem Worte der alexandrinische Uebersetzer in der Regel חציר ausdrückt, zugleich Futter, Gras und Gehege, Hof (vgl. hortus und chors, cors, cohors). Wir werden also in חציר a. u. St. den Nebenbegriff des natürlichen Geheges, des Vegetationsbezirkes finden dürfen. קָנֶה, Rohr, vgl. zu Kap. 19, 6. גֹּמֶא, eigentlich das Papyrus-Rohr (vgl. zu Kap. 18, 2), steht hier in weiterem Sinne für Schilfrohr überhaupt (vgl. Hiob 8, 11). — Aber noch weiter geht die Fürsorge des Herrn für sein Volk. Er wird in der bisher nur sandigen, steinlosen Wüste sogar einen Dammweg, eine Hochstraße herstellen. Ein für Menschen unausführbares Werk! מסלול (= מְסִלָּה Kap. 7, 3; 11, 16 u. ö.) ist ἅπ. λεγ. Die Ausdrucksweise „Hochstraße und Weg" ist offenbar eine Hendiadys. Und dieser Weg soll ein heiliger sein. Ist er doch vom Herrn gebaut und hat die Bestimmung zum Hause des Herrn zu führen. Es ist ein Wallfahrtsweg. Deshalb darf auch nichts Unreines, weder unreine Personen noch unreine Dinge, auf ihn kommen, sondern er gehört nur ihnen d. h. den Israeliten, welcher Begriff hier ebenso wie bei רבצה als ein ideell vorhandener zu supponiren ist. וְ vor הוא könnte man in kausalem Sinne nehmen (vgl. Ewald §. 353, a), aber es scheint mir passender, den Satz והוא למו als das negative Korrelat zu לא יעברנו טמא zu betrachten und demnach וְ mit „sondern" zu übersetzen (Ewald §. 354, a, S. 843). Man beachte auch hier wieder, wie frei der Prophet mit dem Genus der Wörter umgeht. Auf das Femininum לָהּ nach יקרא folgen sofort die maskulinischen Bezeichnungen יעברֶנּוּ und הוּא. דֶּרֶךְ ist vorherrschend Maskulinum (Fem. nur 5 Mos. 1, 22; Ps. 1, 6; 119, 33; Esra 8, 2). Aber es ist nicht glaublich, daß dieser Genuswechsel durch die Zwitternatur des Wortes דֶּרֶךְ bedingt sei, denn dieselbe berechtigt nicht zu willkürlicher Abwechslung an einer und derselben Stelle. Sondern לָהּ bezieht sich auf מסלול, resp. auf den Begriff מְסִלָּה, den מסלול hier ausnahmsweise vertritt. — Eine weitere herrliche Eigenschaft dieser via

sacra ist, daß selbst der Unverständige, „Thumbe“ darauf nicht irre gehen kann. Denn wer darauf geht, ist ja selbst ein geheiligter, unter Gottes Hut und Aufsicht stehender Mensch. הלך דרך steht im Gegensatz zu לא יעברנו טמא. Ein Unreiner wird den Weg nicht beschreiten, aber was den betrifft, der den Weg geht d. h. ihn einmal betreten hat, — so werden auch Thoren nicht irren. הלך ist part. absolutum (vgl. m. Gr. §. 97, 2, b) und absolut vorangestellter Bedingungssatz. Dem Sinne nach vgl. Kap. 42, 16. אֱוִיל nur noch Kap. 19, 11. — Auch reißende Thiere sind für den Reisenden gar oft eine große Gefahr. Auf dem heiligen Wege werden solche sich nicht finden. Kein Löwe wird daselbst sein, und das reißendste unter den Thieren (das ist eben der Löwe; über die Superlativ-Konstruktion vgl. m. Gr. §. 75, 5) soll nicht hinaufsteigen (nämlich auf die Hochstraße; man beachte wiederum das Femin.-Suffix in יעלנה!). פְּרִיץ bei Jesaja nur hier. Die dritte P. Fem. in תמצא ist auf חַיּוֹת zu beziehen, denn diese dritte P. Fem. involvirt einen ideellen Plural (m. Gr. §. 105, 4, b; vgl. zu Kap. 34, 13). Also alles verunreinigende oder Gefahr bringende wird fern bleiben von dem heiligen Wege. Vgl. übrigens die Bemerkungen zu Kap. 43, 20. — Dafür werden Erlöste (גאולים nur noch Kap. 51, 10; 62, 12; Ps. 107, 2), und nur sie allein, darauf wandeln. Deshalb wird der Weg auch ein oder vielmehr **der** Heilsweg sein. — V. 10 endlich, welcher mit Kap. 51, 11 identisch ist, bestimmt das Ziel der Reisenden und den Erfolg ihrer Reise näher. Sie, die Befreiten Jehova's (Part. Pass. nur noch Kap. 51, 11, außerdem vgl. Kap. 1, 27; 29, 22), werden heimkehren. Der Begriff שׁוּב spielt in allen seinen Modifikationen eine große Rolle bei Jesaja und Jeremia. Vgl. zu Kap. 7, 3; 10, 20—22; Jer. 3, 1; 31, 22. — ששון ושמחה vgl. Kap. 22, 13; 51, 3. 11; 61, 3. — Freude und Wonne als die verheißenen Segnungen (vgl. 5 Mos. 28, 2. 15) werden die Erlösten erreichen (Kap. 51, 11; 59, 9), aber Jammer (יָגוֹן nur noch Kap. 51, 11) und Seufzen (Kap. 21, 2; 51, 11) werden fliehen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

Zu Kap. 34, 1—4. Man hat daraus, daß Offenb. 6, 12—17 auf unsere Stelle ausdrücklich Bezug genommen wird, schließen wollen, daß der Prophet an u. St. nur jenes spezielle Moment des Weltgerichtes (die Eröffnung des sechsten Siegels) im Auge habe. Aber dieser Schluß ist nicht berechtigt. Denn auch andere Stellen des N. Testamentes, welche nicht die Eröffnung des sechsten Siegels zum speziellen Inhalt haben, basiren auf unserer Stelle: Matth. 24, 29; 2 Petri 3, 7 ff.; Offenb. 14, 11; 19, 11 ff. Man sieht daraus, daß unsere Stelle gleichsam eine Rüstkammer ist, aus der die Prophetie des N. Testam. das Material für mehr als ein Erfüllungs-Moment entnommen hat.

2. Zu V. 3 ff. „Gott hat zweierlei Strafen. Etliche sind nur leibliche und sind vergänglich. Etliche aber sind die ewigen Strafen, dadurch Leib und Seel verderbet und verworfen wird..... Die leiblichen Strafen sollen ein Fürbild sein der ewigen Strafe“. **Cramer.** Förster bezieht קֶצֶף auf die irdischen, חֵמָה auf die ewigen Strafen, indem er sagt: „ira est temporalis, furor vero aeternus“.

3. Zu V. 5 ff. Luther bezieht die beiden Kapitel 34 und 35 auf die postrema Synagogae vastatio, qua translatum est regnum et sacerdotium hujus populi ad ecclesiam per apostolos constitutam. Demgemäß sagt er geradezu: „puto Edom pro Judaea et Bosram pro Hierusalem per metonymiam accipiendam“. — Dagegen nimmt Förster Edom als Typus des Antichristi tum orientalis, tum occidentalis. „Sicut nempe“, fährt er fort, „Edomitae a sanguineo rubore denominantur, ita Antichristus orientalis, **Turca**, verus est Edomita rubrus sanguine Christianorum copiosissime a se effuso. De Antichristo occidentali, **Papa**, Apoc. 17 scribitur, quod sit mulier ebria sanguine sanctorum et sanguine testium Christi“.

4. Zu Kap. 34, 5. In Bezug auf עַם חֶרְמִי bemerkt Förster, daß die Prädestinatianer diese Stelle in Verbindung mit Mal. 1, 1 f. (Jakob habe ich geliebet, aber Esau habe ich gehasset) als argumentum pro absoluto reprobationis decreto gebrauchen. Er führt dagegen unter anderem an, daß Hiob auch ein Edomiter gewesen sei, daß Jes. 11, 14 die Unterwerfung Edoms unter Christus in Aussicht gestellt sei, und daß Mark. 3, 8 auch Edomiter unter denen genannt werden, die dem Herrn nachfolgten.

5. Zu Kap. 34, 16. Das Wort Gottes ist der schärfsten Kontrolle gewachsen. Ja es wünscht sie und fordert sie heraus. Wenn man nur recht fleißig und mit recht ungetrübtem und wahrheitsliebendem Sinne in der Schrift forschete „ob sich's also hält“, wie die Leute zu Beröa thaten (Apostelg. 17, 11; Joh. 5, 39).

6. Zu Kap. 34, 17. „Gottes allwaltende Providenz und Vorsehung ordnet und theilet die Sachen so eigentlich aus, daß kein Baumeister oder Zimmermann die Schnur genauer ziehen und sein Bauwerk eigentlicher abzirkeln kann. Darum werden Gott als dem obersten Baumeister zweierlei Meßschnur beigelegt: eine, damit er die Erde austheilet, wie weit dieselbe von den Leuten bewohnt werden soll (Sach. 2, 1); die andere, damit er abmisset, welche Länder und wie weit sie von den Feinden sollen verwüstet werden (2 Kön. 21, 13; Amos 7, 8)“. **Cramer.**

7. Zu Kap. 35, 3. „Die christliche Kirche ist das rechte Lazareth, darin man einen Haufen Müde, Kranke, Strauchelnde und elende Leute findet. Darum ist Christus der Arzt selbst (Matth. 9, 12), der das Verwahrlosete verbindet und heilt (Ezech. 34, 16; Jes. 61, 1). Und sein Wort heilt alles

(Weish. 16, 12). Seine Diener sind auch befehligt, daß sie Amtswegen die Ungezogenen vermahnen, die Kleinmüthigen trösten, die Schwachen tragen und gegen jedermann geduldig sein sollen (1 Thess. 5, 14). Darum wer sich also schwach befindet, der verfüge sich zu diesem Bethania, da wird er Rath für seine Seele finden". Cramer.

8. Zu Kap. 35, 5—7. „Da der Teufel allen Muthwillen in der Welt unter den Leuten trieb, einen blendet er, den andern lähmet er, den dritten macht er aussätzig, da kam Christus, wehret solcher Tyrannei und half den armen Leuten. Solche Wunderwerk gehen noch für und für in der Christenheit durch das Evangelium, nicht leiblich sondern geistlich, daß, wo zuvor die Menschen taub und stumm gewesen, Gottes Wort nicht gehöret und seinen Namen nicht gepreiset haben, sie durchs Evangelium beides mit höchstem Ernst thun. Das ist's, das der Prophet spricht: wo es vor dürr gewesen, da sollen Teiche stehen, und wo Schlangen gelegen, da soll Heu wachsen, das ist: wo der Teufel zuvor seinen Platz gehabt hat, da sollen durch das Evangelium seine gottesfürchtige Herzen sein". Veit Dietrich.

9. Zu Kap. 35, 8. Dieser heilige Weg ist ein Typus des Weges der Wahrheit im geistlichen Sinne, des Weges, der in alle Wahrheit führt (Joh. 16, 13), und der seine persönliche Basis hat in dem, der gesagt hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 5)". Ein Unreiner wird auf diesem Wege nicht gehen können, denn „selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5, 8).

10. Zu Kap. 35, 10. „Hic occurrit locus communis de vita aeterna, quae hic describitur ἀφαιρέσει τῶν κακῶν, ut sunt tristitia et gemitus, itemque θέσει τῶν εὐεργετημάτων, cujusmodi laetitia et jubilatio, de cujus materia ita Augustinus: „„Gaudebunt electi, quando videbunt supra se, intra se, juxta se, infra se"". Idem ultimo capite ultimi libri de civitate Dei bona vitae aeternae in tres classes distribuit, „„videbimus, inquiens, sine fine, amabimus sine fastidio, laudabimus sine defatigatione"". De majestate autem illorum ita Bernhardus: „„Praemia electorum erunt tam copiosa, ut non possint numerari, tam pretiosa, ut non possint aestimari"". Förster.

11. Zu den Kapiteln 28—35 überhaupt. „Man bemerke in Bezug auf diese Kapitel, a) wie Jesaja den Sanherib und sein Heer und dessen Untergang, und einen noch zukünftigen Feind Israels, den Antichrist, und seinen Anhang und Untergang gerade hintereinander stelle; b) wie er mit eben denjenigen Bestrafungen und Ermahnungen, die er den Leuten seiner Zeit, da der assyrische Krieg bevorstand, gab, auch auf die Leute in der zukünftigen Zeit ziele, und sie dadurch bedrohe oder zurechtweise; c) wie er in diesem Theil der Weißagungen vornehmlich auf richtige und lebendige Erkenntniß der Wahrheit, oder auf den Glauben dringe, und wider Blindheit, Spötterei, Vertrauen auf Menschen aus Zaghaftigkeit eifere; d) wie er den guten Zustand Israels so beschreibe, daß er denselben in Gerechtigkeit, Frieden und Geistesgaben setzt, dabei aber nicht nur einen innerlichen, sondern auch einen äußerlichen, kirchlichen und politischen Frieden versteht; e) und wie er endlich alles aus Christo als dem „Eckstein" der Kirche herleite und auf ihn weise. In dem ersten Theil der Weißagung ist Christus im Gegensatz zu dem verdorbenen israelitischen Weinberg als eine „Pflanze", im andern im Gegensatz gegen die Feinde Israels als ein „König", und im dritten im Gegensatz gegen den Unglauben als ein „Eckstein" beschrieben". Roos, Einleitung in die biblischen Geschichten. — „Während Edom eine Wüste wird, weil es von der Gottesfeindschaft und vom Hasse gegen sein Volk nicht lassen will, so blüht dagegen die Wüste, in welche das Land Israel verwandelt worden ist, nun wieder auf und wird zum herrlichen Gefilde. Und wie das Land, so erneuert sich auch das Volk, dem es verheißen ist. Das Volk der Erlösten soll nicht mehr in Sünde und Elend liegen: es ist noch eine Ruhe vorhanden für das Volk Gottes. In vielen und gewaltig ernsten Reden hat der Prophet das Gericht verkündigt. Nun soll die Gemeinde des Herrn sich auch erquicken und aus solch köstlicher Verheißung die Kraft empfangen, die schwere Gegenwart zu tragen. Auch wir sollen uns dieser Verheißung freuen. Denn wenn die Schilderungen dieses Kapitels auch zunächst dem heiligen Land und Volk des Sabbat-Jahrtausends gewidmet sind, so eröffnen sie doch zugleich einen Ausblick auf die neue Erde, an der wir alle Theil haben werden. Sie lassen es ahnen, welche Seligkeit und Herrlichkeit uns da erwarten wird. Möge denn der Morgenglanz der Ewigkeit, der uns aus dieser Weißagung herüberleuchtet, unsere Herzen hell und frisch machen, daß wir durch allen Kampf und Streit der Gegenwart hindurch fröhlich der Zukunft des Herrn und dem ewigen Erbe der Verheißung entgegen gehen". Weber, der Pr. Jesaja, 1875.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 34, 1—8. Der Weltenschöpfer als Weltenrichter. 1) Der Umfang seines Gerichtsbezirkes (Himmel und Erde, was er geschaffen, richtet er auch). 2) Die Ursache des Gerichtes (sein Zorn, der die ungehorsamen Geschöpfe zur Rechenschaft zieht). 3) Das Urtheil a. was er geschaffen, vernichtet er wieder, wenn es im Gerichte nicht besteht; b. was besteht (Zion V. 8), schafft er neu zu höherem Leben.

2. Zu Kap. 34, 16. Die heilige Schrift als Grundlage für die Beurtheilung der Ausführung des Weltplanes. 1) Gott hat einen Plan für seine Weltregierung; 2) dieser Plan ist in seinen Grundzügen niedergelegt in der Heil. Schrift. 3) Durch Forschen in der Heil. Schrift erkennen wir die Uebereinstimmung derselben mit dem Verlaufe der Welt, und hieraus erkennen wir

4) daß a. der Weltlauf Gottes Werk, b. die Schrift Gottes Wort ist.

3. Zu Kap. 35, 1—10. Predigt zum Anfang des Kirchenjahres (I. Advent). „Was bietet uns die Kirche in dem neuangebrochenen Kirchenjahr an? 1) Sie verkündigt uns, daß die Herrlichkeit des Herrn erschienen ist; 2) sie verheißt den verzagten Herzen Erquickung durch die Hülfe des Herrn; 3) sie zeigt uns einen heiligen Weg des Friedens, der die Erlösten gen Zion zu ewiger Freude führt". Schlunck, in Manch. G. u. Ein Geist, 1870, S. 17.

4. Zu Kap. 35, 3—7. Unser Leben ist ein Wandern durch eine Wüste voll Gefahren und Mühseligkeiten. Auf dieser Wanderung werden wir oft schwach und bedürfen des Trostes. Solchen bietet unser Text dar. Tröstender Zuruf an die Wanderer durch die Wüste dieses Lebens. Dieser Zuruf stellt uns vor Augen 1) den Trostgrund: unser Gott kommt a. zur Rache (negativ), b. zur Hülfe (positiv); 2) die innere Trostempfindung (V. 3 und 4 a); 3) die äußere Trostwirkung (V. 5 und 6).

5. Zu Kap. 35, 8 und 9. Einen äußerlich sichtbaren heiligen Weg gibt es nicht. Denn alles, was vor Menschen Augen als ein heiliger Weg gilt, ist es möglicherweise entweder an und für sich in Wirklichkeit nicht, oder, wenn der Weg auch an sich ein heiliger ist, so kann er doch auch von Heuchlern beschritten werden. Der wahrhaft heilige Weg ist die Gott allein offenbare richtige Stellung des Herzens zu Gott. Die Merkmale dieses heiligen Weges sind: 1) Kein Unreiner geht ihn; 2) wer auf ihm bleibt, hat die Gewißheit a. daß er nicht irre gehen, b. daß keine Anfechtung ihm schaden wird.

6. Zu Kap. 35, 10. „Der hoffnungs- und freudenvolle Lebenslauf rechtschaffener Christen durch die Welt nach dem Himmel. 1) Die nachdrückliche Beschreibung wahrer Christen, 2) die lustige Beschreibung ihres ganzen Lebenslaufs". Conrad Riegers 34 auserlesene Leichenpredigten, Stuttgart 1870, S. 167. — Vgl. Redenbachers einfache Betrachtungen 2c., Nürnberg 1869, S. 170.

Fünfte Unterabtheilung.

Die historischen Stücke, enthaltend den Abschluß der assyrischen und die Anbahnung der babylonischen Zeit.

Kap. 36 bis 39.

Diese vier Kapitel laufen den im zweiten Buch der Könige von Kap. 18, 13 bis 20, 19 enthaltenen Abschnitten parallel. Der Zweck, warum diese Stücke hier stehen, ist unschwer zu erkennen. Es stellen uns nämlich die Kapitel 36 und 37 die nächste, zeitgeschichtliche Erfüllung der auf Assur bezüglichen Weißagungen vor Augen, während die Kapitel 38 und 39 zeigen, wie die ersten Fäden zu den späteren so verhängnißvollen babylonischen Beziehungen „von ferne her" (מֵרָחוֹק) sich angesponnen haben. Daß diese zweigesichtigen, rückwärts und vorwärts schauenden Geschichten (Delitzsch vergleicht sie treffend mit einem Januskopf) hier beisammenstehen, hat also einen guten inneren Grund. Es liegt ferner ganz in der Natur der Sache, daß die retrospektiven Stücke, welche die wunderbare Vernichtung des assyrischen Heeres unter Sanherib und somit die Erfüllung der Weißagung, daß Assur nicht durch Menschenhand, sondern durch Gottes Hand fallen werde (Kap. 31, 8), zum Gegenstand haben, vor den prospektiven Stücken stehen, welche auf die ferne babylonische Zukunft hindeuten. Nun ist aber durch die Entdeckungen, zu welchen die Forschung in den assyrischen Monumenten geführt hat, zweifellos festgestellt, daß die große Niederlage des Sanherib nicht im vierzehnten, sondern im achtundzwanzigsten Jahre des Hiskia, also nicht im Jahre 714, sondern im Jahre 700 vor Chr. stattgefunden hat. Nach den Annalen und nach dem Kanon des Ptolemäus bestieg Sargon im Jahre 709 vor Chr. auch den Thron von Babel (vgl. die Bemerkungen zu Kap. 38, 1). Denn letzterer benennt das Jahr 709 als erstes des Ἀρκέανος d. i. Sargon. Unmöglich kann also im Jahre 714 schon Sanherib regiert haben. Die Verwaltungslisten (vgl. Schrader, S. 331 und 268, 5 ff.) sagen ganz bestimmt, daß Sanherib nach Ermordung seines Vaters am 12ten Ab (Juli) des Jahres 705 den Thron bestiegen habe. Die Annalen des Sanherib bezeichnen seine erste und einzige Unternehmung gegen Juda als seinen dritten Feldzug, welchen sie in das Jahr 700 setzen. Auch damit stimmt wieder der ptolemäische Kanon. Denn die Annalen sagen, daß Sanherib im folgenden Jahre d. i. im Jahre 699 den Asurnadinsum als König in Babylon eingesetzt habe, und wirklich nennt der Kanon das Jahr 699 als erstes des Aparanadius. Lenormant, der ein ebenso gründlich gelehrter als positiv gesinnter Mann ist, sagt (les prem. civilis. II, S. 237): „En effet l'attaque de Sennacherib contre le royaume de Juda est fixée d'une manière précise à la troisième campagne de ce monarque et à l'an 700 avant J. Chr. par le texte des annales de son règne, inscrit sur un prisme de terre cuite que possède le Musée Britannique. Il est dit, en effet, qu'elle précède d'une année l'installation d'Asournadinsoum comme vice-roi à Babylone, évènement

qui est inscrit en 699, dans le canon astronomique de Ptolémée. Par conséquent l'expédition du roi d'Assyrie contre la Judée eut lieu dans le vingt-huitième et non pas dans la quatorzième année d'Ezéchias". Es scheint nur noch das Eine nicht genug ermittelt zu sein, ob der fragliche Feldzug Sanheribs gegen Juda im Jahre 701 oder 700 stattfand. Denn nach Lenormant wäre das zweite der beiden genannten Jahre das richtige, während Schrader noch zweifelt (a. a. O. S. 196). Die Differenz ist unwesentlich. Sie scheint auf einer verschiedenen Berechnung der Jahresanfänge zu beruhen. Ich werde mich fortan an die Zählungsweise Lenormants halten.

So fest nun zu stehen scheint, daß die Kapitel 36 und 37 die Ereignisse des Jahres 700 v. Chr. oder des achtundzwanzigsten Regierungsjahres Hiskia's berichten, so gewiß ist, daß die Kapitel 38 und 39 erzählen, was sich im Jahre 714 oder im vierzehnten Regierungsjahr dieses Königs zugetragen hat. Denn nach Kap. 38, 5 will der Herr den Tagen des Hiskia noch 15 Jahre zulegen (vgl. die Bemerkungen zu d. St.). Auch wissen wir aus 2 Kön. 21, 1 (2 Chron. 33, 1), daß Manasse, Hiskia's Sohn, zwölf Jahre alt war, als er seinem Vater auf dem Throne nachfolgte. Daraus ergibt sich, daß er erst im siebzehnten Regierungsjahre seines Vaters kann geboren sein. Er war also im vierzehnten Jahre noch nicht geboren. Und daraus erklärt sich ebensowohl Hiskia's tiefer Schmerz (Kap. 38, 3) als hohe Freude (Kap. 38, 19). Daß aber Krankheit und Genesung samt der Gesandtschaft aus Babylon **vor** Sanheribs Niederlage muß stattgefunden haben, sehen wir 1) aus den noch gefüllten Schatzkammern (Kap. 39, 2, vgl. die Bemerkungen zu d. St.) im Gegenhalte zu 2 Kön. 18, 14 ff. — Man kann nämlich nicht sagen, daß, was Hiskia den Gesandten zeigte, Beute oder wiedergewonnenes Gut gewesen sei. Denn Hiskia würde glorreiche Kriegsbeute gewiß als solche bezeichnet und der Prophet würde Kap. 39, 6 (s. d. Bemerkungen zu d. St.) auch nicht von dem „was die Väter gesammelt" geredet haben. 2) Wird Kap. 38, 6 die Errettung von der Hand Assurs als eine zukünftige bezeichnet, und 3) finden wir in dem Dankpsalme Hiskia's Kap. 39, 10 ff. nicht die leiseste Anspielung auf die wunderbare Errettung, von welcher Kap. 37, 36 die Rede war, was unerklärlich ist, wenn jene glorreiche Errettung damals schon ein vergangenes Ereigniß war.

Demnach steht also fest, daß die Kapitel 36—39 nicht chronologisch sondern sachlich geordnet sind. Denn die Kapitel 36 und 37 stehen voran als Abschluß der assyrischen, die Kapitel 38 und 39 stehen nach als die Ueberleitung zur babylonischen Zeit.

Ist aber diese Sachordnung zu allen Zeiten richtig erkannt worden? Es scheint nicht. Man hat sich vielmehr von der Meinung beherrschen lassen, daß die Reihenfolge der Kapitel eine chronologische sein müsse. Man hat deshalb die Ereignisse der Kapitel 36 und 37 in das vierzehnte Jahr des Hiskia versetzt; Kap. 38 aber mit בַּיָּמִים הָהֵם, Kap. 39 mit בָּעֵת הַהִיא angereiht, mithin die Ereignisse der Kapitel 38 und 39 offenbar als im allgemeinen gleichzeitige, nur etwas spätere bezeichnet. Lenormant ist der Ansicht, daß im **ursprünglichen Texte** die Kapitel 38 und 39 mit der Ueberschrift „und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia" müssen vorangestanden haben, während die Kapitel 36 und 37 folgten mit der Ueberschrift „und es geschah im vierzehnten Jahr" nämlich nach den Ereignissen der Kapitel 36 und 37. Aber so gewiß auf diese Weise das chronologische Verhältniß richtig bezeichnet wäre, so gewiß muß man doch diese Ansicht Lenormants bestreiten, wenn unter dem „ursprünglichen Texte" der Text des prophetischen Buches verstanden sein soll. Denn für dieses ist es durchaus nothwendig, daß die Kapitel 38 und 39 den Kapiteln 40—66 unmittelbar vorhergehen, und daß die Kapitel 36 und 37 den vorhergehenden Weißagungen unmittelbar folgen. Aber die Ueberschriften sind falsch. Kap. 36, 1 müßte es heißen: „und es geschah im achtundzwanzigsten Jahr des Königs Hiskia", Kap. 38, 1 müßte stehen: „und es geschah im vierzehnten Jahr Hiskia's". — Denn daß „das vierzehnte Jahr Hiskia's" Kap. 36, 1 nur „als terminus a quo an der Spitze der vier folgenden Geschichten" stehe (Delitzsch), ist deswegen nicht glaublich, weil die Ausdrücke בימים ההם Kap. 38, 1 und בעת ההיא Kap. 39, 1 die also eingeführten Geschichten im Vergleich zu den vorausgehenden ausdrücklich als zeitlich nachfolgende, wenn auch im allgemeinen gleichzeitige bezeichnen.

Wie läßt sich nun die gegenwärtige Ordnung und Gestalt des Textes erklären? Es kommt hier vor allem noch ein anderer sehr wichtiger Umstand in Betracht. Die Kapitel 36—39 haben, wie bemerkt, einen Paralleltext im zweiten Buch der Könige von Kap. 18, 13 bis Kap. 20, 19. Welcher von diesen beiden Texten ist der ursprüngliche? Hierüber kann nach meinem Dafürhalten für keinen Leser, der ganz unparteiisch die Sache betrachtet, ein Zweifel sein. Der Text des Königsbuches ist der ältere.

Dies erscheint schon dadurch vornherein als wahrscheinlich, daß er der umfangreichere ist und in einem Geschichtsbuche steht. Denn so gewiß die Weißagung der Geschichte bedarf, so gewiß bedarf sie doch nur derjenigen Thatsachen, welche ihr zur Basis dienen oder ihre Erfüllung konstatiren. Läuft nun also mit einem geschichtlichen Texte, der in einem prophetischen Buche sich findet, ein in der Hauptsache gleichlautender Text, der Theil eines Geschichtsbuches ist, parallel, und ist der letztere der ausführlichere, so ist doch wohl das Präjudiz berechtigt, daß ersterer nach den Zwecken des Weißagungsbuches vereinfacht worden sei. Und ist es denn nicht, wenn doch einmal eine Aenderung als geschehen angenommen werden muß, für alle Theile besser, anzunehmen, daß nur Kürzungen, als daß willkürliche Zusätze gemacht worden seien, was der Fall sein müßte, wenn der kürzere Text der ursprüngliche wäre?

Ergibt sich nun schon aus diesen allgemeinen Gesichtspunkten der quantitativen Differenz und der schriftstellerischen Tendenz die Wahrscheinlichkeit, daß das Königsbuch den ursprünglichen Text habe, so wird diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit, wenn wir die Differenzen in concreto ins Auge fassen. Dieselben theilen sich auf der Seite des Weißagungsbuches in zwei Hauptklassen: in Abkürzungen und Korrekturen. Zusätze d. h. Stellen, wo der jesajanische Text im Verhältniß zum Text des Königsbuches ein plus hätte, gibt es mit Ausnahme des Dankpsalmes Kap. 38, 9—20 überhaupt nicht. Diese Ausnahme aber bestätigt nur die Regel. Denn sie beweist, daß jeder der beiden Verfasser den Zweck seines Buches im Auge hatte. Ein Dankpsalm paßt aber unzweifelhaft besser in ein prophetisches Buch, dem Lied und Gebet verwandte Elemente sind, als in ein annalistisches Geschichtswerk. Uebrigens ist dieser Dankpsalm auch insofern wichtig, als er beweist, daß außer den beiden uns vorliegenden Schriften noch eine dritte muß vorhanden gewesen sein, die wahrscheinlich beiden als Quelle diente.

Die Abkürzungen des jesajanischen Textes sind aber doppelter Art. Theils nämlich bestehen sie in der Ausscheidung historischer Angaben, welche dem Zwecke des prophetischen Buches nicht zu entsprechen schienen. Dahin gehören die Stellen Kap. 36, 1. 2; 37, 36; 38, 4—7 (wo der ganze Text sehr ins Kurze gezogen ist). Theils aber bestehen die Abkürzungen in der Auslassung rhetorischen und grammatischen Füllwerks. Solche Auslassungen finden sich Kap. 36, 2. 6. 7. 11. 12. 13. 14. 17; 37, 4 (vgl. V. 17 und Kap. 39, 2); 11, 21. 25; 39, 2. Im allgemeinen verweise ich in Betreff des Einzelnen auf die Erklärung. Aber auf einige Stellen will ich hier doch besonders aufmerksam machen. Wird man leugnen können, daß die 2 Kön. 18, 17 b gehäuften Prädikate וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ יְרוּשָׁלַםִ וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ וַיַּעַמְדוּ Jes. 37, 2 in eines zusammengezogen sind, wobei noch überdies וַיַּעֲמֹד aus וַיַּעַמְדוּ werden mußte, weil vorher auch die Namen der beiden andern Gesandten weggelassen waren? — Oder wird man leugnen können, daß Kap. 36, 13 das malerisch umständliche וַיְדַבֵּר וַיֹּאמֶר des Königsbuches in das einfache וַיֹּאמֶר zusammengezogen ist? Oder sollte der Redaktor des Textes im Königsbuche Kap. 18, 29 das auffallende מִיָּדוֹ hinzugesetzt haben? Ist es nicht vielmehr also, daß der Redaktor des jesajanischen Textes מידו wegließ, weil es ihm überflüssig und hart erschien? Aehnlich verhält es sich auch mit den übrigen vorhin angeführten Stellen. Noch zahlreicher sind aber diejenigen Differenzen, welche durch wortumgestaltende Korrektur entstanden sind. Es sind folgende: Kap. 36, 5. 7. 10. 11. 13. 15. 19. 21; 37, 2. 6 9. 12. 13. 14. 15. 17. 18. 19. 23. 24. 26. 27. 29. 30. 32. 34. 35. 36. 37; 38, 2. 3; 39, 1. 2. 3. 5. 6. 7. 8. Ich mache hier besonders auf folgende Stellen aufmerksam: Kap. 36, 5 ist אָמַרְתִּי aus אָמַרְתָּ geändert. Denn אָמַרְתָּ ist auf den ersten Blick befremdlich, aber unzweifelhaft (s. die Erkl.) doch das richtige. — Kann wohl הַמָּקוֹם Kap. 36, 10 aus הָאָרֶץ geworden sein? Oder 2 Kön. 18, 36 וְהֶחֱרִישׁוּ aus ויחרישו Jes. 36, 21? Kann הארצות Kap. 37, 18 ursprünglicher sein als הגוים, oder מרום ibid. V. 24 als מְלוֹן? — Ist Kap. 39, 8 כִּי in הֲלֹא אִם umgeändert worden, oder הַשֶּׁמֶשׁ in הַצֵּל? Sowohl diese beispielsweise herausgehobenen als die übrigen unten ausführlicher besprochenen Stellen scheinen mir unwidersprechlich darzuthun, daß wir im Königsbuche einen ursprünglicheren Text vor uns haben. Delitzsch hat nun gewiß Recht, wenn er (in Drechslers Komm. II, S. 151 ff. und in seinem Komm., S. 373) sagt, daß unsere Kapitel nicht vom Autor des Königsbuches selbst verfaßt, oder aus den Reichsannalen geschöpft seien. Ich stimme seiner trefflichen Auseinandersetzung a. a. O. und in der Einleitung S. V ff. vollkommen bei, wo er den Unterschied der annalistischen und prophetischen Geschichtschreibung darlegt und demgemäß unsere Kapitel einer prophetischen Quelle zuweist. Ich bin ferner ganz damit einverstanden, daß man als diese Quelle im wesentlichen einen von Jesaja verfaßten Bericht erkenne. Denn mit vollstem Rechte weist Delitzsch darauf hin, daß Jesaja nach 2 Chron. 26, 22 eine Geschichte des Königs Ussia geschrieben, auch sonst geschichtliche Mittheilungen in seine Weißagungen eingeflochten (Kap. 7 und 8; Kap. 20) und in denselben wie in den Kapiteln 36—39 theilweise in der dritten Person von sich geredet hat. Ich gebe ferner bereitwilligst zu, daß die Ortsangabe in Kap. 36, 2 wegen fast buchstäblicher Uebereinstimmung an die Ortsangabe Kap. 7, 3 sich anschließt, ja dieselbe voraussetzt. Ich habe endlich nicht das Mindeste dawider, zuzugeben, daß der Verfasser des Königsbuchs das Buch Jesaja's vor sich hatte und daß dafür 2 Kön. 16, 5 in Vergleich mit Jes. 7, 1 als Beweis angeführt werden kann. Ja ich füge hier noch hinzu, daß unsere beiden Texte selbst ein Beweis hiefür sind. Denn die der chronologischen widersprechende Sachordnung kann der Verfasser des Königsbuches nur auf Grund des ihm vorliegenden Weißagungsbuches für sein Buch rezipirt haben. Aber ich muß bestreiten, daß der Verfasser des Königsbuches den Theil desselben, den wir von Kap. 18, 13 bis Kap. 21, 19 lesen, aus den Kapiteln 36—39 des Buches Jesaja als aus seiner Quelle geschöpft habe. Denn wie ich oben in einzelnen Beispielen gezeigt habe, unten aber in der Erklärung ausführlich darthun werde, das Verhältniß der beiden Texte zu einander ist von der Art, daß man sagen muß: der Text des Königsbuches ist der ursprünglichere und bessere. Jesaja mag, was wenigstens hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat, einen geschichtlichen Bericht über die merkwürdigen Ereignisse, welche den Inhalt der Kapitel 36—39 bilden, niedergeschrieben haben. Aus dieser Quelle ist zuerst der Bericht geschöpft, den wir in den genannten Kapiteln des jesajanischen Weißa-

gungsbuches vor uns haben. Die Einfügung dieses geschichtlichen Abschnitts an dieser Stelle, als Brücke zwischen dem ersten und zweiten Theile, erscheint so passend, ja so nothwendig, daß wir die Idee derselben gar wohl auf den Propheten selbst zurückführen können. Ja wir können auch annehmen, daß der Prophet selbst angeordnet habe, daß sein geschichtlicher Bericht nicht absolut unverändert in das Weißagungsbuch aufzunehmen sei, sondern daß eine dem Zwecke desselben entsprechende Umstellung der Begebenheiten und Kürzung des Textes einzutreten habe. Beides ist geschehen, aber letzteres wohl nicht ganz im Sinne des Propheten. Auf keinen Fall aber dürfen wir annehmen, daß dieser Redaktor schon die falschen Zeitbestimmungen Kap. 36, 1; 38, 1 und 39, 1 eingefügt habe. Vielmehr muß dieser die chronologischen Angaben an den genannten Stellen gelassen haben, wie sie in der Quelle lauteten. Es müssen also die Kapitel 36 und 37 vorangestanden haben mit der Zeitangabe: „und es geschah im vierzehnten Jahr“. Dann folgten die Kapitel 38 und 39 mit der Zeitangabe: „und es geschah im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia“. Gemeint war mit jenem vierzehnten Jahr (Kap. 36, 1) das vierzehnte Jahr nach den vorher erzählten Ereignissen d. h. nach den in Kapitel 38 und 39 erzählten Begebenheiten. Und insbesondere bezog sich diese Hervorhebung des vierzehnten Jahres auf die Kap. 38, 6 gegebene Verheißung: „und von der Hand des Königs von Assur will ich dich erretten und diese Stadt, und ich will beschirmen diese Stadt“. Daß erst nach dem Zeitraum von 14 Jahren, während dessen Juda und sein König manchen Fehlgriff thaten infolge ihrer weltklugen, aber kleingläubigen, untheokratischen Politik, Jehova seine Verheißung erfüllte und Juda für immer von der Furcht vor Assur erlöste, — das ist es, was der Prophet durch diese Zeitangabe „nach vierzehn Jahren“ andeuten wollte. Diese Zeitbestimmung hatte dann Aehnlichkeit mit den Zeitangaben im Buche Ezechiel, welche auch ihren terminus a quo nicht ausdrücklich bezeichnen, sondern als bekannt voraussetzen (vgl. Ezech. 1, 1; 8, 1; 20, 1; 24, 1 u. ö.). Und so lange die Erinnerung an diese großen Begebenheiten im Volke lebte, war auch für jeden Leser klar, wie es gemeint sei, wenn Kap. 36 begann mit der Zeitangabe: „es geschah im vierzehnten Jahr“, und Kap. 38 mit der Angabe: „und es geschah im vierzehnten Jahre des Hiskia“. Auch der Verfasser des Königsbuches, der sein Buch im Exil schrieb (wahrscheinlich zwischen 562 und 536 v. Chr.), kann, ja muß das richtige Verhältniß noch gekannt haben. Denn er hatte gleichfalls jene Aufzeichnung des Propheten Jesaja als Quelle vor sich und er gab sie vollständiger und unveränderter wieder als sein Vorgänger, der sie für das Weißagungsbuch zurechtgelegt hatte. Es ist möglich, daß der Verfasser des Königsbuches, der in der Reproduktion der Textgestalt seiner Quelle folgte, in Bezug auf die Ordnung aber wahrscheinlich der Autorität des Weißagungsbuches sich anschloß, auch die Zeitangaben unverändert so ließ, wie sie in der Quelle und in dem daraus geschöpften Bericht des prophetischen Buches ursprünglich lauteten. Aber allmählich wurden diese Zeitangaben unverständlich. Da mochte nun leicht der Bearbeiter einer neuen Ausgabe resp. der Veranstalter einer neuen Abschrift meinen, etwas ganz Berechtigtes und Selbstverständliches zu thun, wenn er Kap. 36, 1 die Worte לַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ einfügte, Kap. 38, 1 und Kap. 39, 1 aber einfach mit בַּיָּמִים הָהֵם und בָּעֵת הַהִיא auf jene Zeitangabe zurückwies. Daß aber dann diese Aenderung in beiden Texten gleichmäßig vollzogen werden mußte, versteht sich von selbst. Sollte in Bezug auf die Ordnung der Begebenheiten Nichtübereinstimmung zwischen dem Königsbuche und dem Weißagungsbuche geherrscht haben, d. h. sollte der Verfasser des Königsbuchs sich nicht dem Weißagungsbuche angeschlossen, sondern die Ereignisse der Kapitel 36—39 in ihrer richtigen chronologischen Ordnung, wie es freilich dem Zwecke seines Buches entsprach, aufgezeichnet haben, so daß also derjenige, welcher die Zeitangaben änderte, auch diese Differenz zwischen dem Königsbuche und dem Weißagungsbuche vorfand, dann ist es wahrscheinlich, daß er es war, der auch im Königsbuche die Umstellung der Begebenheiten nach dem Muster des prophetischen Buches vornahm. Daß willkürliche Aenderungen gemacht worden sind, beweisen einige Spuren auf das deutlichste. Vor allem die Verse 21 und 22 des 38sten Kapitels, wo in seltsamer Weise ein Späterer scheint nachgetragen zu haben, was ihm als ohne Grund ausgelassen vorgekommen sein mochte. Sodann das „Merodach-Baladan, Sohn Baladans“, wo diese Deutung des Doppel-Namens Merodach-Baladan im patronymischen Sinne offenbar die vorschnelle Vermuthung eines Geschichtsunkundigen ist.

So hätten wir also gefunden, daß die im Weißagungsbuche aus sachlichen Gründen geschehene Umstellung der Begebenheiten die Ursache jener Diskrepanz zwischen der assyrischen und biblischen Chronologie für diese Geschichtsepoche geworden ist. Wir haben gesehen, daß in Bezug auf die Einnahme Samaria's die beiderseitigen Urkunden vollkommen übereinstimmen. Auch für die Zeit Manasse's ist die Uebereinstimmung eine befriedigende. Nur für die Zeit Hiskia's bestand diese fatale Differenz von vierzehn Jahren in Bezug auf das hochwichtige Ereigniß der Niederlage Sanheribs. Diese Differenz ist scheinbar. Sie löst sich, wenn wir die Mißverständnisse erwägen, die durch die Umstellung der Kapitel hervorgerufen worden sind.

So kann es gewesen sein. Ich sage nicht, daß es so gewesen sein muß. Denn in diesen alten Dingen werden wir schwerlich je den genauen Hergang zu ermitteln vermögen. Nur daß die Kapitel 36—39 nicht in der jetzt vorliegenden Gestalt von Jesaja herrühren, sondern durch Kürzung und Aenderung aus dem ursprünglichen jesajanischen Bericht hervorgegangen sind, scheint mir gewiß. — Delitzsch

beruft sich für die Authentie des jetzigen jesajanischen Textes auf 2 Chron. 32, 32, wo es heißt: בחזון ישעיהו בן־אמוץ הנביא על־ספר מלכי־יהודה וישראל. Für „das Uebrige der Geschichten Hiskia's und seiner frommen Thaten" (vgl. 2 Chron. 6, 42) verweist hier der Chronist auf das Gesicht Jesaja's „auf dem Buch der Könige Juda's und Israels". Delitzsch findet in diesen Worten den Sinn, daß „ein Geschichtsbericht über Hiskia aus der חָזוֹן überschriebenen Weißagungssammlung Jesaja's oder mit dieser in das ספר מלכי יהודה וישראל übergegangen sei". Ich will nun wohl zugeben, daß die Worte des Chronisten diesen Sinn haben, wofür die Stelle 2 Chron. 20, 34 entschieden spricht. Aber was ist damit gewonnen? Nur eben soviel, daß schon damals, als der Chronist schrieb, das Buch Jesaja und das Buch der Könige existirten und daß der Chronist den Text des Königsbuches für aus dem Buch Jesaja entnommen hielt. Er mochte sich zu dieser Ansicht veranlaßt sehen durch die anerkannte Priorität des Buches Jesaja und durch die Ueberzeugung, daß Jesaja jedenfalls Verfasser des in seinem Buche enthaltenen Textes sei. Aber diese Ansicht des Chronisten entkräftet die Thatsache nicht, daß der Text des Königsbuches ursprünglicher und reiner ist als der jesajanische.

Man hat gegen die Ursprünglichkeit des im Königsbuch enthaltenen Textes auch geltend gemacht, daß ja auch der 2 Kön. 24, 18 bis 25, 30 enthaltene Text, obgleich der ursprüngliche, doch verdorbener sei als der Paralleltext im 52sten Kapitel des Jeremia. Dies ist im allgemeinen richtig (vgl. meine Erklärung von Jer. 52). Aber dort sieht man eben, daß der Text des Königsbuches als der ältere stärker verwittert, durch ungünstige Schicksale weniger gut konservirt worden ist. Der Text von Jes. 36—39 hingegen ist nicht im Lauf der Zeit durch die Ungunst der Umstände schlechter geworden, sondern er ist von Hause aus schlechter durch die Schuld seines epitomirenden und unglücklich emendirenden Urhebers.

Die Gliederung der Kapitel ist sehr einfach. Botschaften spielen in denselben eine große Rolle. Die Kapitel 36 und 37 enthalten den Abschluß der Beziehungen zwischen Israel und Assur. Dieser erste Haupttheil zerfällt in 6 Unterabtheilungen: 1) Die Gesandtschaft Sanheribs an Hiskia Kap. 36. 2) Die Gesandtschaft Hiskia's an Jesaja Kap. 37, 1—7. 3) Das Schreiben Sanheribs an Hiskia Kap. 37, 8—13. 4) Hiskia's Bittgebet Kap. 37, 14—20. 5) Die Botschaft Jesaja's an Hiskia Kap. 37, 21—35. 6) Die Errettung Kap. 37, 36—38. — Der zweite Haupttheil, welcher von der Anbahnung der Beziehungen zu Babel handelt, zerfällt in zwei Unterabtheilungen: 1) Hiskia's Krankheit und Genesung Kap. 38 (a. Krankheit Kap. 38, 1—3; b. Genesung Kap. 38, 4—8; c. Dankgebet Kap. 38, 9—20 [22]). 2) Die babylonische Gesandtschaft Kap. 39, 1—8.

I. Der Abschluß der Beziehungen Israels zu Assur.

Kap. 36 und 37.

1. Die Gesandtschaft Sanheribs an Hiskia.

Kap. 36, 1—22.

Und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia, da zog herauf Sanherib, der 1
König von Assur, wider alle Städte Juda's, die befestigten, und nahm sie ein. *Und es 2
sandte der König von Assur den Rabsake von Lakisch nach Jerusalem zu dem König Hiskia mit
großer Heeresmacht. Und er stand an der Wasserleitung des oberen Teiches auf der Straße
des Walkerfeldes. *Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, der Sohn Chilkia's, der Haushof- 3
meister, und Sebna, der Kanzler, und Joach, der Sohn Asaphs, der Reichsgeschichtschreiber.
*Und es sprach zu ihnen der Rabsake: »Saget doch Hiskia: also spricht der große König, der 4
König von Assur: »»Was ist das für eine Zuversicht, die du hegest? *Ich sage, es ist nur 5
Lippenwerk der Rath und das Vermögen zum Kriegführen. Nun, auf wen vertrauest du, daß
du dich wider mich auflehnst? *Siehe, du vertrauest auf diesen geknickten Rohrstab, auf 6
Egypten, welcher, so sich jemand auf ihn stützet, in die Hand fährt und sie durchbohrt. So
ist Pharao, der König von Egypten, allen die sich auf ihn verlassen. *Und wenn du zu mir 7
sprichst: auf Jehova, unsern Gott, vertrauen wir, — ist das nicht der, dessen Höhen und Altäre
Hiskia wegthat, und sprach zu Juda und Jerusalem: vor diesem Altar sollt ihr anbeten?««
*Und nun, gehe eine Wette ein mit meinem Herrn, dem Könige von Assur! So will ich dir 8
zweitausend Rosse geben, wenn du vermagst, dir Leute zu stellen, die darauf reiten. *Und wie 9
magst du abweisen das Angesicht eines Befehlshabers aus den geringsten Knechten meines
Herrn? So verließest du dich denn auf Egypten für Rosse und Reiter. *Aber nun, bin ich 10
denn ohne Jehova heraufgezogen wider dies Land, es zu verderben? Jehova hat zu mir gesagt:
Ziehe hinauf wider dies Land und verderbe es!« *Und es sprachen Eljakim und Sebna und 11
Joach zu dem Rabsake: »Rede doch zu deinen Knechten auf aramäisch, denn wir verstehen es,

und rede nicht zu uns auf judäisch vor den Ohren des Volkes, welches auf der Mauer ist«.
12 *Und es sprach der Rabsake: »Hat mich mein Herr zu deinem Herrn und zu dir geschickt, zu reden
dieſe Worte? Hat er mich nicht zu den Männern geschickt, die da auf der Mauer sitzen, zu essen
13 ihren Koth und zu trinken ihren Harn bei euch?« *Und es stand der Rabsake und rief mit lauter
Stimme auf judäisch und sprach: »Höret die Worte des großen Königs, des Königs von Assur!
14 *So spricht der König: »»Lasset euch Hiskia nicht betrügen««. Denn er wird euch nicht
15 retten können. *Und Hiskia verleite euch nicht, zu vertrauen auf Jehova, sprechend: Jehova
wird uns gewiß erretten, nicht wird diese Stadt gegeben werden in die Hände des Königs von
16 Assur. *Höret nicht auf Hiskia! Denn also spricht der König von Assur: »»Machet mit mir
einen Segensbund und gehet heraus zu mir, und esset ein jeglicher von seinem Weinstock und
17 von seinem Feigenbaum, und trinket ein jeglicher das Wasser seines Brunnens. *Bis daß ich
komme und hole euch in ein Land wie euer Land, in ein Land des Kornes und Mostes, in
18 ein Land der Brodfrucht und der Weinberge««. *Daß euch Hiskia nicht aufreize, sprechend:
Jehova wird uns erretten. Haben denn die Götter der Heiden ein jeglicher sein Land errettet
19 von der Hand des Königs von Assur? *»»Wo sind die Götter von Chamât und Arpad? Wo
sind die Götter von Sepharvaim? Und [wo waren eure Götter] daß sie Samaria errettet
20 hätten aus meiner Hand? *Welche sind unter allen Göttern dieser Länder, die errettet hätten
21 ihr Land aus meiner Hand, daß Jehova Jerusalem erretten sollte aus meiner Hand?«« *Und
sie schwiegen und antworteten ihm nicht ein Wort, denn es war des Königs Befehl also: Ihr
22 sollt ihm nicht antworten. *Und es kamen Eljakim, der Sohn Hilkia's, der Haushofmeister,
und Sebna, der Kanzler, und Joach, der Sohn Asaphs, der Reichsgeschichtschreiber, zu Hiskia
mit zerrissenen Kleidern und verkündigten ihm die Worte des Rabsake.

Exegetische Erläuterungen.

1. Im vierzehnten Jahr (nach der Krankheit) Hiskia's erobert Sanherib ganz Judäa mit Ausnahme der Hauptstadt. Dieselbe zur Uebergabe aufzufordern, schickt der König von Assyrien von Lachis aus den Rabsake mit bedeutender Heeresmacht ab. Derselbe sucht zuerst den Abgesandten Hiskia's, welche die Botschaft des Assyrers außerhalb der Mauern entgegennehmen sollen, darzuthun, daß sie weder auf Egypten (V. 6), noch auf Jehova (V. 7), noch auf ihre eigene Kraft (V. 8 und 9) sich verlassen können, zumal da der assyrische König im ausdrücklichen Auftrage Jehova's seinen Kriegszug wider Juda unternommen habe (V. 10). Der Rabsake hatte diese Worte in judäischer Mundart gesprochen. Auf die Bitte der Abgesandten Hiskia's, er möge doch der aramäischen Sprache sich bedienen, antwortet der Rabsake, gerade an die von der Mauer aus zuhörenden Einwohner Jerusalems sei seine Mission eigentlich gerichtet (V. 12). Und darauf ruft er den letzteren mit lauter Stimme zu, sie sollten sich von Hiskia weder durch die Vorspiegelung eigener Stärke, noch durch die Hinweisung auf den Beistand Jehova's täuschen lassen (V. 14 und 15). Sie sollten sich vielmehr dem König von Assur ergeben. Derselbe werde sie vorderhand friedlich in ihrem Besitze lassen (V. 16), bis er kommen werde, um sie in ein dem ihrigen ähnliches gutes Land hinwegzuführen (V. 17). Sie sollten sich durch den Hinweis auf den Beistand Jehova's um so weniger täuschen lassen, als noch kein Gott im Stande gewesen sei, sein Land vor der Macht der Assyrer zu beschützen (V. 18—20). — Auf Befehl des Königs Hiskia antworteten die Abgesandten auf diese Botschaft kein Wort, aber mit zerrissenen Kleidern, zum Zeichen des Entsetzens über das Vernommene, überbrachten sie dem Könige die Botschaft (V. 21 und 22).

2. **Und es geschah — nahm sie ein.** V. 1. Nach den assyrischen Monumenten ist Sanherib (assyrisch Sin-ahi-irib od. Sin-ahi-ir-ba d. i. Sin (= Luna) multiplicat fratres, hebr. הִרְבָּה אַחִים) im Jahre 705 v. Chr. am 12. des Monats Ab (Schrader S. 331) König geworden. Er war der Sohn und Nachfolger Sargons und regierte bis zum Jahre 681. — Auf zwei uns erhaltenen Monumenten, nämlich auf einem hexagonalen Thoncylinder und, fast gleichlautend, auf den Stieren am Eingange des Palastes zu Kuyyundschik erzählt Sanherib die Ereignisse seines dritten Feldzugs. Der Inhalt dieser Erzählung ist der Hauptsache nach folgender: Sanherib wandte sich zuerst gegen Phönizien. Der König Eluläus von Sidon floh nach Cypern. Die Assyrer eroberten ganz Phönizien und Sanherib setzte Etobal als König ein. Die Könige Menahem von Samarien (?), Etobal von Sidon, Abdilit von Arvad, Urniski von Byblos, Mitinti von Asdod, Puduil von Ammon, Kamosnadab von Moab, Malikram von Edom, die sämmtlichen Könige des Westlandes (?) brachten Huldigung und Geschenke dar. Aber Zidka von Askalon wollte nicht huldigen. Deshalb wurde er vertrieben und ein anderer an seine Stelle gesetzt. Auch die Städte seines Gebietes (?) Bet-Dagon, Joppe, Benebarak, Azur wurden erobert. Die Einwohner von Ekron hatten Padi, ihren König, welcher getreu zu den Assyrern hielt, gefangen und „im Schatten der Nacht“ an Hiskia, den König von Juda, ausgeliefert. Die Könige von Egypten und Meroë aber hatten als

Bundesgenossen der palästinensischen Gegner Assurs ein großes Heer herangeführt. In der Nähe von Altaku (אֶלְתְּקֵה Jos. 19, 44; 21, 23 im Gebiete des Stammes Dan zwischen Timnat und Asdod) kam es zur Schlacht. Die Assyrer schrieben sich den Sieg zu. In diesem Feldzuge nun, der, wie man sieht, hauptsächlich gegen die Phönizier, Philister und Egypter gerichtet war, bildete die Unternehmung gegen Juda nur eine Episode. Sanherib erzählt, daß er 46 der befestigten Städte Juda's eingenommen und den Hiskia „wie einen Vogel im Käfig" in Jerusalem, seiner Königsstadt, eingeschlossen habe. Er habe dann Befestigungen wider Jerusalem aufgeführt und den Ausgang des großen Thores durchbrechen lassen. Die eroberten Städte habe er von dem Gebiete von Juda abgetrennt und den Königen Mitinti von Asdod, Padi von Ekron und Ismibil von Gaza übergeben. Hiskia sei darauf sehr erschrocken, habe sich zu Tributleistungen verstanden und 30 Talente Gold, sowie 800 Talente Silber durch seinen Gesandten entrichtet. Soweit die Berichte der assyrischen Inschriften. Man sieht, wie genau sie mit der biblischen Erzählung übereinstimmen. Unser Text (sowie die Parallele 2 Kön. 18, 17) berichtet, daß der Assyrer alle festen Städte Juda's eingenommen habe. Dies ist wahrscheinlich durch detachirte Kriegerschaaren geschehen, da ja der Feldzug, wie gezeigt, eigentlich gegen Phönizien, Philistäa und Egypten gerichtet war. Nach dem so eben mitgetheilten Berichte eroberten die Assyrer die festen Städte und schlossen dann vorübergehend Jerusalem ein. Dadurch sah sich Hiskia zur Unterwerfung und Tributzahlung genöthigt. Aber dieselbe, soweit Hiskia sie zu leisten bereit war, genügte dem Assyrer nicht. Er forderte Uebergabe der Hauptstadt. Dies erfuhr Hiskia zuerst durch die von ihm zum Behufe der Tributzahlung abgeschickten Beamten (die „Friedensboten" Kap. 33, 7), darnach durch den Rabsake. Die Tributsumme betrug nach 2 Kön. 18, 14 300 Talente Silber und 30 Talente Gold, nach den assyrischen Zeugnissen aber 30 Talente Gold und 800 Talente Silber. Die Differenz in Betreff des Silbers ist nur scheinbar. Denn 800 assyrische Talente sind genau = 300 palästinensische, da das letztere, das schwere Talent $2^2/_3$ leichte, assyrische Talente enthält (vgl. Schrader a. a. O., S. 197, 25 ff.). — Stimmen so die biblischen Berichte mit den Angaben der assyrischen Monumente aufs merkwürdigste überein, so besteht in Betreff der Chronologie eine sehr bedeutende Differenz. Zwar die Jahrzahl der Einnahme Samaria's durch Sargon steht beiderseitig fest. Es ist das Jahr 722. Aber vorher und nachher gehen die Angaben weit auseinander. Sanherib ist nach den Monumenten erst 705 v. Chr. König geworden, während er nach den biblischen Nachrichten bereits im Jahre 714 diesen Feldzug, den er selbst als seinen dritten bezeichnet, unternahm. Schrader ist der Ansicht, daß die Differenz von einer Verwechslung dieses Feldzugs mit einem früheren des Sargon herrühre. Aber es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß irgend ein judäischer Annalen- oder Geschichtschreiber die so eminent wichtige Thatsache der Errettung Juda's aus der durch Sanherib drohenden Gefahr mit einem verhältnißmäßig jedenfalls unbedeutenden, übrigens nirgends signalisirten Ereigniß aus der Zeit Sargons verwechselt habe. Die Differenz zwischen der assyrischen und biblischen Chronologie beschränkt sich für die Zeit nach 722 genau besehen auf die Zeitbestimmung jenes palästinensisch-egyptischen Feldzugs, den Sanherib nach den assyrischen Quellen im Jahre 700, nach den biblischen im Jahre 714 resp. im vierzehnten Jahre Hiskia's unternommen hat. Denn bezüglich der Zeit Manasse's kommen beide Rechnungen, wie Schrader S. 300 ausdrücklich sagt, wieder „in befriedigender Weise überein". Ich habe oben in der Einleitung zu den Kapiteln 36—39 bemerkt, daß die falsche Zeitangabe in Kap. 36, 1 wahrscheinlich daher rührt, daß in dem ursprünglichen, höchstwahrscheinlich von Jesaja selbst herrührenden Bericht, der sowohl unsern Kapiteln als dem Paralleltexte im Königsbuche zu Grunde liegt, die Kapitel 38 und 39 erzählten Thatsachen vor den Ereignissen der Kapitel 36 und 37 ihren (chronologisch richtigen) Platz hatten. Jene begannen mit der Zeitbestimmung „und es geschah im vierzehnten Jahr des Königs Hiskia", diese mit den Worten „es geschah im vierzehnten Jahr" nämlich nach dem vierzehnten Jahr Hiskia's. Der Redaktor des jesajanischen Buches stellte dem Zwecke desselben entsprechend die Kapitel um, der Verfasser des Buches der Könige folgte ihm. Beide änderten die, damals noch verständlichen, Zeitbestimmungen nicht. Ein Späterer erst, welcher den wahren Sachverhalt nicht kannte, versah Kap. 36, 1 mit der jetzt dort zu findenden Zeitangabe, auf welche er Kap. 38, 1 mit בימים ההם und Kap. 39, 1 mit בעת ההיא einfach zurückwies. So ist die Differenz zwischen der biblischen und assyrischen Chronologie in Bezug auf das Jahr der Niederlage des Sanherib entstanden. — In Bezug auf die Angabe, daß Sanherib alle befestigten Städte Juda's eingenommen habe, weise ich hin auf die Aussage des oben angeführten monumentalen Berichtes, daß die Assyrer den Hiskia in seiner Königsstadt eingeschlossen hätten „wie einen Vogel in seinem Käfig". — Unser Vers stimmt bis auf das Anfangswort wörtlich mit 2 Kön. 18, 13 überein. Dann aber fehlen bei Jesaja drei Verse, welche das Königsbuch hat und welche Hiskia's Unterwerfung und Lösegeld-Sendung berichten. Es ist undenkbar, daß der Verfasser unseres Textes von diesen Thatsachen nichts gewußt habe. Indem er sie übergeht, legt er schon hier die Absicht, kürzer zu erzählen, an den Tag.

3. **Und es sandten — Reichsgeschichtschreiber.** V. 2 und 3. Zu רַבְשָׁקֵה bemerkt Schrader (S. 199), daß des Obermundschenken als eines hohen Würdenträgers und Staatsbeamten auf den Monumenten niemals Erwähnung geschehe. Wohl aber wird der rab-sak erwähnt. Das ist aber keineswegs

der Obermundschenk. Denn das akkodische sak bedeutet Haupt, Hauptmann, kollektiv Hauptleute. Rab-sak ist also das Oberhaupt (vgl. rab sarisim, rab tabbachim) der Hauptleute, vielleicht der Chef des Generalstabes oder eine andere hohe Befehlshaberstelle. Die Form רַבְשָׁקֵה wäre dann eine Hebraisirung, veranlaßt durch den Anklang an das Wort מַשְׁקֶה 1 Mos. 40, 1 ff. chaldäisch מַשְׁקֵי oder שָׁקֵי, was pincerna, pocillator bedeutet. — 2 Kön. 18, 17 sind nach den Worten מֶלֶךְ־אַשּׁוּר die Worte אֶת־תַּרְתָּן וְאֶת־רַב־סָרִיס eingeschaltet. Bei Jesaja fehlen diese Worte. Es erscheint also nur der Rabsak als Abgesandter wahrscheinlich, deswegen, weil er allein es ist, der nach dem Folgenden das Wort ergriffen hat. Ob er dies that, weil es der Würde der höheren Befehlshaber nicht entsprach, redend aufzutreten, oder weil er gerade der hebräischen Sprache mächtig war, mag dahin gestellt bleiben. — Von Lachis aus kam das abgesandte Truppenkorps nach Jerusalem. Lachis ist das heutige Umm-Lâkhis, im Südwesten von Juda hart an der philistäischen Grenze auf der Straße von Jerusalem nach Gaza gelegen. Es war dies der südlichste Punkt, bis zu welchem Sanherib damals vorgedrungen war. Bei dem Heranzug des egyptischen Heeres zog er sich auf das nordöstlich von Lachis gelegene Altaku (Eltekeh) zurück. Ein Basrelief (Schrader S. 170) enthält die Inschrift: „Sanherib, der König der Völker, der König vom Lande Assur, sitzt auf erhabenem Thron und nimmt die Kriegsbeute der Stadt Lachis entgegen". — בחיל כבד. Die Form חֵיל kommt als st. absol. nur hier und 2 Kön. 18, 17 vor. Doch vgl. das der Bedeutung nach verschiedene חֵל Kap. 26, 1; Olsh. §. 142, b und 167, i, Anm. — כָּבֵד in dem Sinne von „gewichtig durch Zahl" vgl. 4 Mos. 20, 20; 1 Kön. 3, 9; 10, 2; 2 Kön. 6, 14. — Das einfache ויעמד a. u. St. ist verkürzt aus ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו 2 Kön. 18, 17 b, ein Satz, der durch die Häufung der Prädikate den Ausdruck חיל כבד illustriren, gleichsam die Endlosigkeit des Zuges malen soll. Die Oertlichkeit wird genau durch dieselben Worte bezeichnet, durch welche Kap. 7, 3 der Platz beschrieben war, an welchem Jesaja den König Achas treffen sollte. Daß die Assyrer jetzt so drohend an der Wasserleitung des obern Teiches stehen, ist die Frucht davon, daß Achas die damals an derselben Stelle ihm gegebene Verheißung schnöde abgewiesen und lieber Assur zu seiner Hülfe herbeigerufen hat. Wir werden also wohl nicht irren, wenn wir in der wörtlichen Uebereinstimmung der Ortsangaben an den beiden Stellen die Absicht wahrnehmen, auf das Walten der göttlichen Nemesis hinzudeuten. — 2 Kön. 18, 18 beginnt mit den Worten ויקראו אל המלך, welche Worte bei Jesaja gemäß der Tendenz der Abkürzung fehlen. Ueber Eljakim, den Haushofmeister, sowie über Sebna vgl. zu Kap. 22, 15. 20 ff. Der סֹפֵר kommt als Staatsbeamter zuerst unter David vor. Er wird 2 Sam. 8, 17; 20, 25 vom Oberfeldherrn, vom Reichshistoriographen, vom Trabantenhauptmann und von den königlichen כֹּהֲנִים unterschieden. Er war des Königs Sekretär, und da er zu schreiben hatte, was im Dienste des Königs zu schreiben war, so wird sein Amt wohl in alle Zweige der Reichsverwaltung eingegriffen haben, wie wir ihn denn bei Finanz-Angelegenheiten (2 Kön. 22, 3 ff.) und bei der Kriegsverwaltung (2 Kön. 25, 19; Jer. 52, 25) ausdrücklich erwähnt finden. Der מַזְכִּיר (Sept. ὑπομνηματογράφος, ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, Vulg. a commentariis) ist gewiß nicht mit Thenius für den Erinnerer, sondern für den zu halten, welcher die res gestas des Königes und des Reiches zu verzeichnen und für die Nachwelt aufzubewahren hat (vgl. 2 Sam. 8, 16; 20, 24; 2 Kön. 4, 3; 2 Chron. 34, 8), wie bekanntlich Reichsarchive nicht nur bei den civilisirten, sondern auch bei uncivilisirten Völkern sich finden. Vgl. Heinrich Wuttke, die Entstehung der Schrift, die verschiedenen Schriftsysteme und das Schriftthum der nicht alphabetisch schreibenden Völker, Leipzig 1872, wo das Vorhandensein von Reichsarchiven nachgewiesen wird bei den Indianern von Nordamerika S. 151, bei den Peruanern S. 187, bei den Mexikanern S. 200, 232, bei den Chinesen S. 277. 301. 361. 371. 382, bei den Japanesen S. 444 f., bei den Egyptern S. 490. 570. 574 f., bei den Assyrern S. 646 ff. und Persern S. 668 ff. Von Joach, dem Sohne Asaphs, ist sonst nichts bekannt. Wie Asaph so ist auch Joach ein Leviten-Name, vgl. 1 Chron. 6, 6; 29, 12; 26, 4. Unter Josia wird ein יוֹאָח בֶּן־יוֹאָחָז als מַזְכִּיר desselben erwähnt 2 Chron. 34, 8.

4. **Und es sprach zu ihnen — verderben es.** V. 4–10. Auf den Inschriften bezeichnen sich die assyrischen Könige oder werden bezeichnet als „sarru rabbu" großer König, „sarru dannu" mächtiger König, „sar Kissâti" König der Völker. Schrader S. 200. — Der Assyrer sucht Hiskia zu beweisen, daß alle Stützen, auf die er sich verlasse, nichtige seien, daß ihm also nichts übrig bleibe, als sich dem großen Könige auf Gnad' und Ungnade zu ergeben. Das Wort בטחון findet sich außer u. St. nur noch Pred. 9, 4. — Statt אמרתי V. 5 liest 2 Kön. אָמַרְתָּ. Ich halte die Lesart des Königsbuches für die richtige und die des jesajanischen Textes für eine Korrektur, die dadurch veranlaßt wurde, daß man die Worte אך דבר שפתים nicht als Parenthese erkannte und deshalb nicht begriff, wie Hiskia Worte sprechen konnte, die zwar im Munde des assyrischen Königs einen guten Sinn hatten, aber in seinem Munde keinen. Nach der Frage V. 4 „was ist das für eine Zuversicht, die du hegst?" wird der I n h a l t dieser Zuversicht dargelegt: „Du sprichst nämlich: Rath und Kraft zum Kriege!". Die Worte אך דבר שפתים sind Parenthese und Worte des Assyrers, mit denen er, sich unterbrechend, die dem Hiskia in den Mund gelegte Aeußerung beurtheilt. Diese Aeußerung Hiskia's ist als Ausruf hingestellt, erscheint mithin als Satz ohne explicites

Prädikat. Diese Satzform hat etwas Pathetisches. Man erkennt aber eben darin die Absicht, Hiskia's Worte als leeres Pathos, als lächerliche Prahlerei erscheinen zu lassen. Wäre die ganze erste Hälfte von V. 5 als Ausspruch des Assyrers zu fassen, so müßte statt des עַתָּה, womit die zweite Hälfte beginnt, כִּי stehen. Denn dann gälte es ja, den Satz zu begründen, daß Hiskia's Zuversicht leere Prahlerei sei. Enthält aber V. 5a im Hauptsatze Worte Hiskia's, so ist עַתָּה vollkommen am Platze. Denn mittelst desselben ergeht dann an Hiskia die Aufforderung, seine angebliche Prahlerei zu begründen: Wohlan nun! Auf wen verläßest du dich, da du dich wider mich empörest? — Bei מרדת könnte man fragen, ob der Assyrer die 2 Kön. 18, 7 erwähnte Thatsache im Sinn habe, oder Hiskia's Weigerung, nach der ibid. V. 14 ff. erzählten Tributzahlung auch die Hauptstadt zu übergeben. Man wird wohl an beides denken müssen. Denn in den Augen des Assyrers war jene Weigerung nur ein Symptom der immer noch nicht genugsam gebrochenen aufrührerischen Gesinnung. — Im Folgenden sucht der Assyrer die Nichtigkeit aller der Stützen darzuthun, auf welche sich die Zuversicht Hiskia's gründete. Zuerst bezeichnet er Egypten als einen geknickten Rohrstab, der breche, wenn man sich darauf stütze, und die Hand durchbohre. Der Vorwurf, der Egypten hier gemacht wird, war wohl begründet. Jesaja selbst sagt Kap. 30, 3. 5. 7 mit andern Worten dasselbe. Ezechiel benutzt Kap. 29, 6. 7 dieses Bild, indem er es weiter ausführt. In anderem Sinn und Zusammenhang braucht Jesaja das Bild vom geknickten Rohre Kap. 42, 3, aus welcher Stelle zugleich durch die Gegenüberstellung von רָצוּץ und יִשְׁבֹּר hervorgeht, daß רצוץ nicht „gebrochen", sondern nur „geknickt" bedeutet. Die Worte עַתָּה vor הִנֵּה in. V. 6 und לְךָ nach בטחת fehlen im jesajanischen Texte gemäß der Abkürzungstendenz. Die Konstruktion אשר יסמך וגו' ist parataktisch (vgl. m. Gr. §. 111, 1, Anm.). Der Assyrer spricht mit den Worten des sechsten Verses eine unleugbare Wahrheit aus. Aber er unterläßt es, wie die Propheten Gottes thun, den Satz zu verallgemeinern. Denn was jener von Egypten sagte, gilt ebensogut von Assur und von jeder andern Weltmacht. Sie thun alle nichts umsonst, sondern verkaufen ihre Hülfe so theuer, daß sehr in Frage kommt, wer mehr geschadet hat, der Feind oder der Helfer. — V. 7 sucht der Assyrer zu beweisen, daß Hiskia auch von Seiten Jehova's nicht auf Beistand zu rechnen habe. Denn er habe ja alle Höhen und Altäre Jehova's abgethan und nur eine einzige Anbetungsstätte, in Jerusalem, übrig gelassen. Erst Hiskia hat bekanntlich alle, auch die monotheistischen, dem Jehova geweihten Höhen in Juda abgeschafft (2 Kön. 18, 4, vgl. J. G. Müller in Herz. R.-E. VI, S. 176), und so den Grundsatz des einen, allein berechtigten, Centralheiligthums streng durchgeführt. In 2 Chron. 32, wo sich von V. 9—21 ein stark verkürzter Bericht über die Jes. 36 u. 37 erzählten Vorgänge findet, heißt es statt לפני מזבח הזה תשתחוו ausdrücklich לפני מזבח אֶחָד ת' V. 12. — Der Assyrer, unbekannt mit dem höheren Gebote, im Gehorsam gegen welches Hiskia jenes Verfahren eingeschlagen hatte, sah darin eine Reduktion, eine Verkümmerung des Jehovadienstes. Weniger wahrscheinlich ist die Erklärung, daß der Assyrer hier das 2 Kön. 16, 10—17 Erzählte im Auge, mithin Achas und Hiskia verwechselt habe. Denn eine solche Verwechslung ist nicht recht glaublich. — Auch in der Abweichung תאמר für תאמרון und in der Auslassung von בירושלים am Ende des Verses zeigt sich das Streben nach Vereinfachung und Abkürzung. — Nachdem der Assyrer die Nichtigkeit seiner Hoffnung auf Egypten und Jehova glaubt demonstrirt zu haben, geht er daran, dem Könige von Juda zu zeigen, daß auch das Vertrauen auf die eigene Kraft ein eitles sei. Er thut dies in höhnender Weise so, daß er Hiskia eine Wette vorschlägt: er wolle ihm 2000 Rosse geben, wenn er im Stande sei, die nöthige Anzahl von Reitern dazu zu stellen. Darin liegt ebenso eine stolze Hindeutung auf den Ueberfluß Assurs an Reiterei und Streitwagen (vgl. Kap. 5, 28), als auf die Schwäche Juda's in dieser Beziehung. Dem Assyrer würde es ein Leichtes sein, von der großen Zahl seiner Rosse 2000 abzulassen. Aber Hiskia, auch wenn er die Pferde geschenkt bekäme, hätte ja nicht einmal Leute genug, welche sie zu lenken verständen. Also wie kann er auch nur im entferntesten daran denken, ganz allein, durch eigene Kraft den Assyrern zu widerstehen? — עָרַב ist „geloben", dann „für andere geloben d. h. verbürgen" und zwar in dem doppelten Sinne einer einem Dritten zu leistenden Wohlthat (z. B. עָרְבֵנִי Kap. 38, 14, אֶעֶרְבֶנּוּ 1 Mos. 43, 9) oder einer einem Dritten obliegenden Leistung. Ein Geloben findet aber auch überall da statt, wo zwei oder mehrere sich zu irgend einer gemeinsamen Leistung zusammenthun, wenn auch dieses Geloben nicht hervorgehoben und spezifizirt, oder nur als ein stillschweigendes vorausgesetzt wird. So gewinnt das Wort die Bedeutung „sich einlassen, eins werden, sich vermischen" (*ἐπι — συμμίγνυσθαι* Sept.), vgl. Ps. 106, 35; Sprüche 14, 10; 20, 19; 24, 21. An u. St. tritt aber die Bedeutung der sponsio noch deutlich hervor. Denn das Wort bedeutet hier offenbar: verlobe dich d. h. einige dich durch ein gegenseitiges Gelöbniß mit dem König von Assur. Da aber dieses Gelöbniß den speziellen Sinn gehabt hätte, daß der eine Theil seine Leistung zusagte für den Fall, daß der andere die seinige, von jenem für unmöglich gehaltene, erfüllte, so gewinnt dieses Gelöbniß die Bedeutung einer Wette, in welchem Sinne auch schon Clericus das Wort genommen hat. — Ueber המלך אשור vgl. m. Gr. §. 71, 5, Anm. 1, b. — לְךָ nach לָתֵת hat offenbar den Sinn „zu deinem Besten". Es ist ein dativus commodi. Er will sagen: Du darfst diese Pferde, falls du Reiter darauf setzen kannst, zu deinem Nutzen gegen mich verwenden. —

V. 9 zieht aus dem Vorhergehenden eine doppelte Folgerung: eine negative und eine positive. Die negative Folgerung ist, daß Hiskia, wenn er nicht einmal 2000 geschenkte Rosse mit Reitern besetzen kann, es auch nicht mit dem geringsten assyrischen פֶּחָה aufzunehmen vermag. — השׁיב פנים wird sonst in dem Sinne von „abweisen“ in Bezug auf den Bittenden gesagt (vgl. 1 Kön. 2, 16. 17. 20). Im Sinne von „den Angriff abweisen“ steht es nur hier. Doch vgl. Kap. 14, 27. — פֶּחָה, welches zuerst 1 Kön. 10, 15 von Salomo's פַּחוֹת הָאָרֶץ d. i. Statthaltern des Landes vorkommt, wird seit Benfey (Monatsnamen S. 195) aus dem Sanskrit und zwar von pakscha socius, amicus, abgeleitet. Aber Schrader (S. 88 f.), indem er auf das Vorkommen in so alten hebräischen Urkunden Gewicht legt, behauptet, daß durch die assyrischen Sprachdokumente der semitische Ursprung des Wortes außer Zweifel gestellt werde. „Im Assyrischen wird das Wort gebraucht und abgewandelt wie nur irgend ein anderes rein semitischen Ursprungs. Von einem Singular Pahat bildet sich ein Plural Pahâti; nicht minder unmittelbar aus der Wurzel das Abstr. Pihat = Satrapie“. — Bei Jesaja kommt das Wort nicht mehr vor. Oefter bei Jeremia (Kap. 51, 23. 28. 57), Ezechiel (Kap. 23, 6. 23), Haggai (Kap. 1, 1. 14; 2, 2. 21) und Maleachi (Kap. 1, 8). Die Würde des פחה war eine untergeordnete, wie auch aus unserer Stelle hervorgeht. Die eigentlichen Statthalter, die Vorsteher der großen Satrapien hießen salat (von שָׁלַט herrschen), vgl. Schrader S. 194 Anm., und Glossar S. 370. — Daß der פֶּחָה blos eine Civilstellung gehabt habe, wie z. B. Drechsler meint, scheint doch unserer Stelle zu widersprechen. Uebrigens ist das Verhältniß, in welchem פחת אחד zum Folgenden steht, nicht als einfacher Subjekts-Genitiv (Befehlshaber der kleinen Knechte, Knobel), sondern als Partitiv-Genitiv zu fassen: eines Hauptmanns aus den geringsten Knechten meines Herrn d. h. der zu den geringsten Knechten meines Herrn gehört. — Die zweite, positive, Folgerung, welche V. 9 gezogen wird, ist die, daß eben aus der Unfähigkeit, sich selbst eine berittene Macht zu schaffen, Juda's Anlehnen an Egypten sich erkläre. Es ist zwar explicite im Vorhergehenden keine Verbalform vorhanden, auf welche das Waw consec. in ותבטח sich stützen könnte, aber der Prophet knüpft eben an die implicite vorhandene Aussage „du vermagst selbst nichts“ an. Vgl. m. Gr. §. 88, 6. — Der zehnte Vers fügt zu den Argumenten für die Unterwerfung, welche aus der Unmacht Hiskia's hergenommen sind, ein neues hinzu, welches Hiskia vollends den Boden unter den Füßen wegziehen soll. Der Assyrer fingirt nämlich einen angeblich direkt von Jehova empfangenen Auftrag, wider das Land Juda heraufzuziehen und es zu verderben. Daß der Assyrer einen solchen Auftrag nicht erhalten haben kann, sieht man daraus, daß der Herr selbst in den Hiskia gegebenen Antworten Kap. 37, 6, 21 ff. die Worte des Assyrers als Lästerworte bezeichnet und Juda in großartiger Weise gegen ihn in Schutz nimmt. Der Assyrer mag wohl etwas von Weißagungen aus dem Munde des, wie er wissen mochte, damals noch in Jerusalem weilenden Jesaja gehört haben, die von einer Unterwerfung Juda's unter Assur handelten (vgl. Kap. 7, 17 ff. יָבִיא יהוה עָלֶיךָ וְעַל־עַמְּךָ וגו׳ יָמִים וגו׳ אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר vgl. Kap. 10, 5 ff.). Diese und ähnliche prophetische Aussprüche mögen dem Vorgeben des Assyrers zum Anhaltspunkte gedient haben. Ein prophetischer Ausspruch aber, in welchem die Worte „ziehe hinauf wider dies Land und verdirb es“ in dieser oder doch ähnlicher Fassung vorkämen, existirt weder bei Jesaja, noch bei einem andern Propheten. 2 Kön. liest init. v. עַתָּה für ועתה. Letzteres ist wahrscheinlich den Anfängen der Verse 7. 8. 9 nachgebildet. Aber V. 10 ist den vorhergehenden Versen nicht parallel, sondern entgegengesetzt. Denn der Assyrer kehrt hier, wie man sagt, den Spieß um. Deshalb ist die Lesart des Königsbuches die richtige. Dann liest der jesajanische Text in der ersten Hälfte von V. 10 על־הארץ statt עַל־הַמָּקוֹם 2 Kön. 18, 25. Dies scheint auch Korrektur zu sein, veranlaßt entweder durch den Gedanken, daß ja Sanherib nicht blos wider die einzelne Stadt Jerusalem heraufgezogen sei, oder dadurch, daß in der zweitenVershälfte auch הארץ steht, oder durch beides. Daß hier auch עַל mit אֶל vertauscht ist, ist von geringerer Bedeutung (vgl. zu Kap. 39, 2).

5. **Und es sprachen — Worte des Rabsake.** V. 11—22. Die Abgesandten Hiskia's hatten die Rede des Assyrers bisher ruhig angehört. Als er aber V. 10 sich eines göttlichen Mandates rühmte, das ihn beauftrage, das Land zu verderben, da erschraken sie um des Eindrucks willen, den diese Rede auf das von der Mauer aus zuhörende Volk hervorbringen konnte. Das Volk konnte dieses angebliche Mandat leicht für wirklich halten. Hatte doch der Herr selbst Assur שֵׁבֶט אַפִּי (Kap. 10, 5) genannt. Dadurch konnte Muthlosigkeit unter dem Volke entstehen und alle Möglichkeit der Vertheidigung paralysirt werden. Deshalb bitten die Abgesandten den Assyrer, er möge nicht יהודית, sondern ארמית zu ihnen sprechen, denn sie verständen es wohl. יהודית bezeichnet zunächst den Dialekt des Stammes Juda. Es war also der Dialekt, den man zu Jerusalem sprach, und war das reinste, beste Hebräisch. Diesen Dialekt redete der Rabsake. Es war ja seit jenem verhängnißvollen Anlehnen des Königs Achas an Assur, wovon Kap. 7 die Rede ist, schon eine geraume Zeit (jedenfalls mehr denn 25 Jahre) verflossen, die assyrischen Herrscher waren seitdem immer in Verbindung mit Juda geblieben und wendeten den judäischen Angelegenheiten die ihnen gebührende Aufmerksamkeit zu. Daher erklärt es sich, daß sie an ihrem Hofe Leute hatten, welche des Dialektes von Juda mächtig waren. Waren doch die assyrische und hebräische Sprache Töchter desselben, des semitischen, Sprachstammes, und die

Schwierigkeit, das Hebräische zu lernen, muß für den Assyrer nicht sehr groß gewesen sein. Vgl. die assyrischen Grammatiken von Oppert 1859 und von Ménant 1868. — Der Rabsake hätte möglicherweise auch den nordisraelitischen Dialekt sprechen können. Diesen würde Eljakim gewiß nicht als יהודית bezeichnet haben. Denn der Name „Juda“ war damals noch nicht aus dem Stammesnamen zum Volksnamen geworden, wie das später nach dem Exile der Fall war, wo die Repräsentation des ganzen Volkes durch den einen Stamm Juda infolge der Nicht-Rückkehr der 10 Stämme definitiv entschieden war. Damals umfaßte יהודית alles Hebräische, auch das, was von vereinzelten Elementen der anderen Stämme vielleicht dem Stamme Juda sich angeschlossen hatte (vgl. Neh. 13, 24). Unter ארמית versteht Eljakim nicht etwa die Muttersprache des Assyrers, sondern das syrisch-chaldäische Aramäisch, die Sprache also, deren Gebiet zwischen den Gebieten des Hebräischen und Assyrischen in der Mitte lag, die also zur Vermittlung trefflich geeignet war. Sanherib soll sich nach Alex. Polyhistor bei Eusebius chron. arm. I, pag. 43 ein Denkmal mit chaldäischer Inschrift errichtet haben, und bei den späteren persischen Königen scheint das Aramäische für den Verkehr mit den westasiatischen Völkern Kanzleisprache gewesen zu sein (Esra 4, 7). Daß übrigens das Aramäische nicht allen Judäern ohne weiteres und ohne Studium verständlich war, geht aus u. St. klar hervor, wo ja Eljakim den Assyrer bittet, er möge aramäisch sprechen, damit das Volk auf der Mauer ihn nicht verstehe. — Das war eine Blöße, die Eljakim sich gab, und die von dem Rabsake sofort geschickt benutzt ward. Denn sobald derselbe bemerkt, daß seine Rede für geeignet erachtet wurde, einen der Intention Hiskia's nachtheiligen Eindruck bei dem Volke hervorzubringen, thut er sofort, als ob seine Mission eigentlich gar nicht an Hiskia (was er doch nach dem ויקראו אל־המלך 2 Kön. 18, 18 und durch das אמרו אל־חזקיהו ib. V. 19 ausdrücklich erklärt hatte) gerichtet sei, sondern nur an das Volk, um dasselbe vor dem ihm drohenden schrecklichen Schicksal zu bewahren. Wenn aber der Rabsake sagt: ich bin gesandt an diese Männer, welche auf der Mauer sitzen, um zu essen ihren Koth u. s. w., so ist hier nach einer nicht seltenen Redewendung (vgl. Kap. 6, 9; 28, 13; 30, 1) die Folge als Absicht hingestellt. Denn jene sitzen nicht auf der Mauer in der Absicht, ihren Koth zu essen und ihren Harn zu trinken, wohl aber wird letzteres nach der Meinung des Rabsake, wenn sie länger unthätig, Hiskia gehorsam, aber seinem Rathe ungehorsam, auf der Mauer sitzen, die unausbleibliche Folge sein. Die Konsonanten des K'tib sind nach der bisher herrschenden Ansicht (vgl. z. B. Fürst in den Propylaea Masorae pag. 1366) zu punktiren חֲרָאֵיהֶם (2 Kön. 18, 27 חֲרֵיהֶם), welches Wort einen Singular חֶרֶא voraussetzen würde. Delitzsch aber punktirt חֲרָאֵיהֶם resp. חֲרָיֵהֶם, indem er חֲרִי als Grundform annimmt, was wohl möglich ist. Das Wort kommt außer hier nur noch 2 Kön. 6, 25 vor, wo vielleicht geradezu חֲרִי יוֹנִים zu lesen ist. Die Bedeutung ist stercus, excrementum. Der Ausdruck ist für das Gefühl der Masoreten ein unanständiger. Sie substituiren deshalb צוֹאָתָם (von צֹאָה = יְצֵאָה exeuntia, vgl. Kap. 4, 4; 28, 8; Sprüche 30, 12), sowie sie gleich nachher für שֵׁינֵיהֶם (von שַׁיִן, Plur. שֵׁינִים, urina, nur hier und 2 Kön. 18, 27) setzen מֵימֵי רַגְלֵיהֶם. In dem Worte עִמָּכֶם liegt ein Vorwurf für die damit Angeredeten. Der Assyrer will sagen: die jetzt auf der Mauer sitzen, werden es gut haben bei uns (vgl. צְאוּ אֵלַי V. 16), aber sie werden die schrecklichsten Drangsale auszustehen haben bei euch. Die Differenzen der Lesart in V. 11 und 12 sind nicht bedeutend. In V. 11 beschränken sie sich auf בֶּן־ nach אֶלְיָקִים חִלְקִיָּהוּ in 2 Kön., ibid. עִמָּנוּ statt יְהוּדִית vor אֵלֵינוּ (Korrektur, weil עִמָּנוּ zu freundschaftlich schien); in V. 12 steht 2 Kön. אֱלֵיהֶם vor הַאֶל statt אֲדֹנֶיךָ vor הַעַל ,רַבְשָׁקֵה (um bei Gleichheit des Gedankens auch Gleichheit des Ausdruckes herzustellen; 2 Kön. will aber die vielen אֶל vermeiden), חריהם statt חראיהם (bei Jesaja steht die Form mit א, vielleicht um die Etymologie kenntlicher zu machen). Auch hier sieht man, daß der Text im Buche Jesaja's die Tendenz einerseits der Abkürzung, andererseits der Korrektur verfolgt. — Von V. 13 an richtet der Rabsake, wahrscheinlich näher tretend, seine Rede nun erst recht laut und nachdrücklich an das Volk. Er warnt sie vor Hiskia. Hiskia bereite euch nicht Täuschung, sagt er. נָשָׁא, in Kal ungebräuchlich, kann in Hiph. auch im direkt kausativen Sinne genommen werden und deshalb auch bedeuten „נִשֵּׁא, d. i. fraudem, Täuschung machen“, woraus sich die Konstruktion mit dem Dativ (vgl. m. Gr. §. 18, III, 3, 3) erklärt, welche, neben der mit dem Akkusativ (1 Mos. 3, 13; Jer. 37, 9; 2 Kön. 19, 10 u. ö.), hier und Jer. 29, 8 vorkommt. Die Täuschung, vor der das Volk gewarnt wird, ist die Hoffnung, die Hiskia zu erwecken sucht, daß er im Stande sein werde, Rettung zu schaffen. Daß er dies nicht durch sich selbst vermag, wird V. 14, daß er es auch nicht durch Jehova vermag, wird V. 15 behauptet. In V. 13 fehlt im Verhältniß zu 2 Kön. 18, 28 וַיְדַבֵּר als überflüssig vor וַיֹּאמֶר, dann steht אֶת־דִּבְרֵי für דְּבַר, weil es ja viele Worte sind. In V. 14 fehlt bei Jesaja am Schlusse מִיָּדוֹ nach אֶתְכֶם 2 Kön. 18, 29. Letzteres ist Abkürzung und zugleich Abschleifung der Härte, welche in מִיָּדוֹ liegt (Suff. der dritten P., weil nur die Worte „nicht betrüge euch Hiskia“ Worte des Königs, die folgenden aber bis מידו Worte des Gesandten sind). Auch in V. 15 ist die Konstruktion לֹא תִנָּתֵן הָעִיר הַזֹּאת leichter als die, wenngleich auch korrekte (vgl. m. Gr. §. 100, 2 und, was die dritte P. Fem. betrifft, §. 60, 6, b; 1 Sam. 30, 6 vgl. 2 Sam. 13, 2; Ps. 33, 9 vgl. Klagel. 3, 37),

אֶת־הָעִיר 2 Kön. 18, 30. Zu יַבְטַח V. 15 vgl. Jer. 28, 15; 29, 31. — V. 16 und 17 stellt der Rabsake den positiven Vorschlag des Königs von Assyrien den Intentionen Hiskia's, vor welchen er warnt, gegenüber. Macht mit mir einen Segen d. h. Segensbund, sagt er. ברכה ist nicht blos der Segen selbst, sondern auch, metonymisch, entweder das, was der Segen in sich schließt (vgl. 1 Mos. 12, 2 וֶהְיֵה בְּרָכָה), oder das, was Produkt des Segens ist (z. B. eine reiche Gabe 1 Sam. 25, 27 u. ö.). So wird auch hier metonymisch das Bündniß, der Vertrag, ברכה genannt, weil er nach der Meinung des Assyrers eine Quelle der ברכה werden wird. Das Wort kommt übrigens in diesem speziellen Sinne nur hier vor. יָצָא mit אֶל findet sich im Sinne der deditio öfter: 1 Sam. 11, 3; 1 Kön. 20, 31; Jer. 21, 9; 38, 2. 21. — „Seinen Weinstock und Feigenbaum essen und das Wasser seines Brunnens trinken" ist bildliche Bezeichnung eines friedlichen, ungestörten Lebens (vgl. Micha 4, 4; 1 Kön. 5, 5). Uebrigens ist auch das Essen des Weinstocks und Feigenbaums ein metonymischer Ausdruck (vgl. zu Kap. 1, 7; 5, 18). Ueber die Imperative אִכְלוּ וּשְׁתוּ, welche, attrahirt von den vorausgehenden Imperativen, das Futurum ersetzen, vgl. m. Gr. §. 90, 2. — Zu V. 17 bemerkt Schrader: „Eine derartige Empfehlung der Uebergabe der Stadt an die Assyrer wäre denn doch selbst für einen Assyrer ein wenig gar ungeschickt gewesen". Das kann ich nicht finden. Das Schicksal, welches der Rabsake den Bewohnern Jerusalems in Aussicht stellt, ist immer noch ein verhältnißmäßig mildes. Nach menschlicher Voraussicht war an Rettung nicht zu denken. Jerusalem konnte dem starken assyrischen Heere in die Länge nicht widerstehen. Wenn der Assyrer den Abfall Hiskia's an dessen Hauptstadt rächen wollte, wer konnte ihn hindern? Nach einer wenn auch glorreichen doch leidensvollen (vgl. V. 12) Belagerung mußten sie sich auf gänzliche, vielleicht mit großen Grausamkeiten verbundene Ausrottung gefaßt machen. Wenn ihnen nun der Assyrer vorderhand ungestörtes Verbleiben im Besitze und Genusse ihrer Güter, dann aber, wenn er die Bezwingung seines gegenwärtigen (des egyptischen) Gegners vollbracht haben würde, Deportation in ein fruchtbares, ihrem Vaterlande gleiches Land in Aussicht stellt, so durften sie das wahrlich als ein verhältnißmäßig sehr freundliches Anerbieten des assyrischen Eroberers betrachten. Denn daß derselbe sie mit sentimentaler Milde behandeln werde, fiel ihnen gewiß nicht ein. Hätte der Widerstand Aussicht auf Erfolg gehabt, dann allenfalls wäre es unklug gewesen, eine solche Perspektive, wie hier V. 16 und 17 geschieht, den Juden zu eröffnen. Da aber Widerstand hoffnungslos war, so war diese Perspektive gewiß geeignet, sie zur Erwägung der Frage zu veranlassen, ob ein solches Schicksal denn nicht doch dem gänzlichen Untergange vorzuziehen sei. Der Ausdruck אֶרֶץ לֶחֶם וּכְרָמִים ist umfassender als der Ausdruck אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ. Denn לֶחֶם (vgl. Kap. 28, 28) repräsentirt hier alle Arten von Brod gebendem Getreide, und in den כרמים wachsen nicht nur Weinstöcke, sondern auch andere edle Bäume (vgl. z. B. כֶּרֶם זַיִת Richt. 15, 5). — In V. 16 findet sich keine Differenz mit dem entsprechenden Verse von 2 Kön. 18 (V. 31). V. 17 ist am Schlusse im jesajanischen Texte bedeutend abgekürzt. Denn 2 Kön. 18, 32 finden sich nach כְּרָמִים noch die Worte אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וּדְבַשׁ וִחְיוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְאַל־תִּשְׁמְעוּ אֶל־חִזְקִיָּהוּ כִּי־יַסִּית אֶתְכֶם לֵאמֹר י״ יַצִּילֵנוּ. Man sieht 1) daß bei Jesaja die weitere Ausmalung des zur Aufnahme der Deportirten bestimmten Landes als überflüssig weggeblieben ist; 2) daß die Warnung vor Hiskia, in welcher sich die Worte אל־תשמעו אל ח' aus V. 16 wiederholen, kurz zusammengezogen ist in die Worte פן־יסית אתכם ח'. Die Worte ארץ זית יצהר ודבש in 2 Kön. 18, 32 sind aus 5 Mos. 8, 8 entnommen, wo es in einer Schilderung des gelobten Landes heißt ארץ זית שמן ודבש. Da es nicht wohl wahrscheinlich ist, daß der Assyrer diese Stelle des Deuteronomiums gekannt habe, so erscheinen diese Worte als ein Zusatz des Referenten, den aber der jesajanische Text getreu seinem Bestreben nach Abkürzung wegläßt. — In V. 18—20 wiederholt der Rabsake dann noch einmal die Warnung vor trügerischer Hoffnung auf Jehova, die Hiskia vielleicht erregen werde, indem er die Nichtigkeit dieser Hoffnung durch Hinweisung auf die Thatsachen darzuthun sucht, aus welchen die Unfähigkeit der heidnischen Götter, ihre Länder zu erretten, hervorgeht. פֶּן init. V. 18 ist durch die Weglassung der Worte אל־תשמעו אל־ח' veranlaßt. Es steht hier, wie auch sonst zuweilen (vgl. Hiob 36, 18; Jer. 51, 46; m. Gr. §. 106, 4), unabhängig von einem vorausgehenden Verbum. Hiph. הֵסִית oder הַסִּית bedeutet eigentlich stimulare, anreizen, hetzen, woraus dann erst die Bedeutung „verführen, täuschen" sich entwickelt (vgl. Jos. 15, 18; 1 Sam. 26, 19; 2 Sam. 24, 1). Ueber die unverkürzte Verbalform nach פֶּן vgl. m. Gr. §. 89, 3, c. Das Fehlen von הַצֵּל vor הִצִּילוּ ist wiederum ein deutlicher Beweis der Abkürzungstendenz. — Die Frage „wo sind die Götter von Chamât und Arpad ꝛc." hat nicht den Zweck, das Dasein dieser Götter überhaupt zu negiren, sondern sie soll nur ihre Unfähigkeit und Unwürdigkeit darthun sich sehen zu lassen, d. h. sich in hellem Lichte zu zeigen. Sie sind ja zu Schanden geworden, sie müssen sich also verstecken und dürfen sich vor der Welt nicht sehen lassen. — Ueber Chamât und Arpad vgl. zu Kap. 10, 9. Nach den assyrischen Monumenten (vgl. Schrader a. a. O., S. 152) hat Sargon in seinem zweiten Regierungsjahre, also ein Jahr nach der Eroberung Samariens, den König Ilubid von Chamât besiegt und aus der Beute 200 Wagen und 600 Reiter als seinen königlichen Antheil für sich ausgesondert. Daraus wird geschlossen, daß er die übrige Bewohnerschaft ihrem Hauptstocke nach werde translocirt haben. Und in der That lesen

wir auch 2 Kön. 17, 24, daß der Assyrerkönig unter andern auch Leute von Chamât nach Samarien verpflanzte. Arpad, welches nie allein sondern stets mit Chamât zusammen genannt wird, erscheint nach Sargon nicht mehr in den Keilinschriften (Schrader S. 204). Es hat also wohl mit Chamât gleiches Schicksal gehabt. Wenn aber Schrader S. 201 zu u. St. aus der Thatsache, daß nicht Sanherib sondern Sargon Chamât erobert hat, schließen will, daß Sanheribs Feldzug mit den früheren Zügen Sargons verwechselt, demselben einfach substituirt worden sei (vgl. oben zu V. 1), so vermag ich dem nicht beizustimmen. Denn Sanherib hat ebensowenig Sepharvaim und Samarien erobert. Die Leute von Sepharvaim (auf den Monumenten Sipara, in Babylonien nordwestlich von Babel am Euphrat gelegen, Schrader S. 164 f.) erscheinen 2 Kön. 17, 24 unter den Völkerschaften, welche in das eroberte Samarien versetzt worden sind. Der Rabsake hat also hier gar nicht die Absicht, von Sanherib besiegte Völkerschaften aufzuzählen. Sondern er will die Judäer an ihnen bekannte Beispiele von verpflanzten Völkerschaften erinnern, wobei es gar nicht darauf ankommt, durch welchen assyrischen König die Deportation geschehen ist. Es ist genug, wenn den Judäern durch ihnen bekannte Thatsachen vor die Augen gestellt wird: die Könige von Assyrien vermögen das. Daß ihre Brüder, die Bewohner des nördlichen Reiches, waren weggeführt worden, war ein den Judäern nur zu wohl bekanntes Faktum. Aber auch, daß in dem Gebiete der 10 Stämme jetzt andere Völkerschaften wohnten, die gleichfalls vom Eroberer hieher verpflanzt waren, war eine Thatsache, die für die Judäer infolge ihrer Nachbarschaft mit den Genannten genugsam feststand. Uebrigens sind die Worte V. 18 und 19 wie eine Erfüllung der Kap. 10, 7—11 enthaltenen Weissagung. Vgl. u. Bemerkungen zu d. St. — Wenn der Text in V. 19 b korrekt ist (eine Variante liegt vor in כִּי 2 Kön. neben וְכִי Jes.), so ist jedenfalls die Konstruktion eine kühne und ungewöhnliche. Für הצילו את־שמרון fehlt das Subjekt. Man muß dasselbe aus dem Vorhergehenden ergänzen, und diese Ergänzung kann etwa lauten: וְאַיֵּה אֱלֹהֵי שֹׁמְרוֹן oder יִשְׂרָאֵל? Es ist aber auch möglich, daß die Worte des Assyrers anders lauteten und wegen ihres auch für die Judäer anstößigen Inhalts absichtlich von den judäischen Autoren ausgelassen wurden. Wenn nun im Königsbuche der Nachsatz mit einfachem כִּי, bei Jesaja mit וְכִי angereiht wird, welch letzteres grammatisch eigentlich unmöglich ist, so erklärt sich das möglicherweise daraus, daß das Königsbuch die anstößigen Worte ganz auch mit dem beginnenden וְ, der jesajanische Text aber nur die Worte zwischen וְ und כִּי ausgelassen hat. Oder sollte der assyrische Gesandte selbst mit diplomatischer Feinheit, um die Gefühle der Juden nicht zu verletzen, jene Worte unterdrückt haben? Dann würde gerade der lückenhafte Text das richtige Bild seiner Rede geben. In jedem Falle hätten wir uns nach unserer Schreibweise vor כִּי einen Gedankenstrich zu denken als Andeutung einer Unterbrechung der Rede durch Verschweigung eines Gedankens. In V. 20 zieht der Gesandte endlich den Schluß aus allem Vorhergehenden: wenn alle Götter ihre Länder nicht haben retten können, wie sollte Jehova Jerusalem erretten können aus meiner Hand? Aber formulirt ist die Konklusion anders. Sie lautet: wer hat errettet, daß Jehova erretten sollte? Man kann כִּי nach einer auf Zukünftiges bezüglichen Frage im Sinne von ut nehmen (vgl. m. Gr. §. 111, 3), aber im Grunde bedeutet es doch quod und hat kausalen Sinn: Wer hat denn errettet? Gibt es überhaupt (außer den assyrischen) rettende Götter? weil (nach eurer Meinung) Jehova Jerusalem erretten wird? — Der Plural הִצִּילוּ V. 20 steht mit מִי nicht in Widerspruch, da dieses Fragewort nur im Singular vorkommt, dieser Singular aber jedenfalls im kollektiven Sinne genommen werden kann (vgl. z. B. 1 Mos. 33, 5). — V. 18 b differirt unser Text von 2 Kön. 18, 33, indem er הַהַצֵּל als nicht nothwendig ausläßt. Ferner fehlen bei Jesaja die Worte הֵנַע וְעִוָּה. Im folgenden Kapitel stehen sie in beiden Texten (Jes. 37, 13 und 2 Kön. 19, 13). Delitzsch meint, die Worte seien aus Jes. 37, 13 im Buch der Könige „angeflickt". Es scheint mir aber wahrscheinlicher, daß sie an u. St. mit Absicht ausgelassen sind. Denn man beachte, daß Kap. 37, 10—13 Hiskia angeredet wird. Laß dich deinen Gott nicht betrügen, heißt es dort; wo ist der König von Chamat u. s. w.? Dort ist also der Sinn: es wird dir, König Hiskia, nicht besser gehen als dem König von Chamat ꝛc. ꝛc. Kap. 36, 14—20 aber wird das Volk angeredet: Laßt euch Hiskia nicht betrügen durch Hinweisung auf den Beistand Jehova's. Wo sind die Götter von Chamat ꝛc. ꝛc.? Allen denen, welche die Worte הנע ועוה als Verba faßten (vgl. zu Kap. 37, 13), mußte es ebenso unpassend erscheinen, zu sagen: deos expulit et subvertit, als sie es passend fanden, zu sagen: regem expulit et subvertit. — Statt וַיַּחֲרִישׁוּ V. 21 lesen wir 2 Kön. 18, 36 וְהֶחֱרִישׁוּ הָעָם. Der König war zur Unterredung aufgefordert worden, hatte aber seine Vertreter geschickt mit dem Befehle, blos die Propositionen des Assyrers entgegenzunehmen, aber nichts darauf zu erwidern. Dem entspricht die Lesart ויחרישו. Die Lesart des Königsbuches übersetzt man gewöhnlich: „und sie schwiegen, das Volk", wobei עם als Apposition gedacht ist. Aber eben diese appositionelle Stellung von הָעָם hat etwas Befremdendes. Warum heißt es denn nicht וְהָעָם הֶחֱרִישׁוּ? Mir ist deshalb wahrscheinlicher, daß zu übersetzen ist: „Und sie beschwichtigten das Volk". Denn חָרַשׁ heißt mutum esse, silere (Ps. 28, 1; 35, 22; 50, 3 u. ö.). Hiphil heißt also zunächst mutum reddere, ad silentium redigere aliquem. Doch kommt das Wort in diesem Sinne allerdings selten vor (vgl. Hiob 11, 3). Gewöhnlich

steht Hiphil im direkt kausativen Sinne = mutitatem facere, Stille machen, schweigen. Hier nun würde „sie machten das Volk schweigen“ den Sinn haben, daß wohl mancher aus dem Volke Lust hatte, auf die direkte Anrede des Rabsake V. 12 ff. etwas zu antworten, daß aber die Gesandten Hiskia's, schon bevor der Assyrer seine Rede geschlossen, allgemeines Stillschweigen geboten hatten und auch selbst nichts antworteten. Darnach steht also das Perf. וְהֶחֱרִישׁוּ nicht, um die Erzählungsreihe fortzusetzen, sondern um einen begleitenden Umstand, der aber schon eingetreten war, als der Rabsake zu reden aufhörte, darzulegen (vgl. m. Gr. §. 84, c). Aber der Redaktor des jesajanischen Textes erkannte diese Bedeutung des Perfekts החרישו nicht. Er glaubte, das Wort solle die Erzählung einfach fortsetzen. Deshalb ändert er das Perfekt in das Imperfekt mit Wav consec. — In den übrigen Worten der Verse 21 und 22 findet sich keine Differenz der Lesart. Daß Hiskia jegliche Antwort verboten hatte, war sehr weise. Wie leicht konnte durch ein einziges unvorsichtiges Wort großer Schaden entstehen, wie sich dies auch durch Eljakims ungeschickte Zwischenrede V. 11 in der That gezeigt hat. Jede Antwort an den Assyrer mußte reiflich überlegt werden. Es waren ernste, bedeutungsvolle Augenblicke, in denen nur der reden durfte, der befähigt und berechtigt war, das ganze Volk zu repräsentiren. Ueber קְרוּעֵי בְגָדִים vgl. m. Gr. §. 64, 5, b; 2 Sam. 13, 31.

2. Die Gesandtschaft Hiskia's an Jesaja.

Kap. 37, 1–7.

1 Und es geschah, da das der König Hiskia hörte, zerriß er seine Kleider und hüllte sich in
2 den Sack und kam in das Haus Jehova's. *Und er sandte Eljakim, den Haushofmeister, und
Sebna, den Kanzler, und die Aeltesten der Priester, in die Säcke gehüllt, zu Jesaja, dem Sohne
3 Amoz', dem Propheten. *Und sie sprachen zu ihm: So sagt Hiskia: »Ein Tag der Angst und
Züchtigung und der Beschimpfung ist dieser Tag. Denn die Kinder sind bis an den Mutter-
4 mund gekommen und ist keine Kraft da, zu gebären. *Vielleicht wird Jehova, dein Gott, die
Worte des Rabsake hören, mit denen ihn der König von Assur, sein Herr, beauftragt hat, zu
schmähen lebendige Gottheit und wird Strafe üben für die Worte, welche Jehova, dein Gott,
5 gehört hat, und du wirst Gebet darbringen für den Ueberrest, der vorhanden ist«. *Und es
6 kamen die Diener des Königs Hiskia zu Jesaja. *Und Jesaja sprach zu ihnen: So sollt ihr
sagen zu eurem Herrn: Also spricht Jehova: »Fürchte dich nicht vor den Worten, die du
7 gehört hast, womit die Knaben des Königs von Assur mich gelästert haben. *Siehe, ich gebe
ihm einen Geist ein und er soll ein Gerüchte hören und umkehren in sein Land, und ich fälle
ihn durch das Schwert in seinem Lande«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Als dem Könige Hiskia die Worte des Rabsake gemeldet worden waren, zerriß er seine Kleider und begab sich, angethan mit einem Sacke, in den Tempel (V. 1). Von hier sandte er Eljakim, Sebna und die Priester-Aeltesten zum Propheten Jesaja (V. 2). Dieselben bezeichnen die gegenwärtige Lage als einen Moment der Angst und schmachvollen Bedrängniß; sie vergleichen sie mit einer schweren Geburt, bei welcher das Kind bis zur Durchbruchsstelle vorgerückt ist, aber ohne daß die Kraft vorhanden wäre, es vollends ans Licht zu bringen (V. 3). In dieser Noth sprechen sie die Bitte aus, daß der Herr von den Lästerworten des Rabsake Kenntniß nehmen und daß der Prophet für den schwachen Ueberrest des heiligen Volkes Fürbitte einlegen möge (V. 4). Jesaja gibt ihnen die tröstliche Versicherung, daß der Herr die Lästerworte gehört habe und daß er Mittel finden werde, den König von Assur in sein Land zurückzuführen. Dort werde derselbe durchs Schwert fallen (V. 5 bis 7).

2. **Und es geschah — dem Propheten.** V. 1 u. 2. Es ist vielleicht nicht unwichtig, zu bemerken, daß Jesaja außer hier, wo er vom Sackanlegen redet, stets sich des Ausdrucks חָגַר שַׂק bedient (Kap. 3, 24; 15, 3; 22, 12), und daß er dabei nie den generellen Artikel anwendet, welcher im Königsbuche auch noch anderwärts vorkommt (2 Kön. 6, 30 vgl. 1 Kön. 21, 27). Der Ausdruck זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים kommt außer hier und 2 Kön. 19, 2 nur noch Jer. 19, 1 vor. Oehler (Herz. R.-E. Artikel „Priesterthum im A. T.“ XII, S. 182 f.) unterscheidet diese „Priesterältesten“ von den שָׂרֵי od. רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים (2 Chron. 26, 14; Esra 10, 5; Neh. 12, 7), indem er unter den letzteren die Vorsteher der Priesterklassen, unter den ersteren nur die „vermöge ihres Alters angesehensten Priester“ versteht. — Die Gesandtschaft war übrigens, wie man aus ihrer Zusammensetzung ersieht, eine gemäß der Wichtigkeit des Gegenstandes, sehr ansehnliche und auch für Jesaja ehrenvolle.

3. **Und sie sprachen zu — in seinem Lande.** V. 3–7. יוֹם צָרָה vgl. Ps. 20, 2; 50, 15; Obadja 12. 14; Nah. 1, 7 u. ö. — Der Ausdruck יום תוכחה ist aus Hos. 5, 9 entnommen. נְאָצָה von נָאַץ contemnere, aspernari (Kap. 1, 4; 5, 24; 60, 14), contemtus, opprobrium kommt nur hier vor. Neh. 9, 18. 26 findet sich נְאָצָה im Sinne von

βλασφημία, Gotteslästerung. In diesem Sinne (vgl. V. 4) wird wohl auch נְאָצָה zu nehmen sein. Man wird sagen können, daß צָרָה die Juden allein trifft, תוכחה wird ihnen zu Theil vom Herrn durch die Assyrer, Objekt der נאצה ist Israel und sein Gott. Man sieht, wie sie hier leise andeuten, daß die Sache nicht nur ihre, sondern auch die Sache Gottes sei und zwar in aktivem und passivem Sinne. Sodann vergleichen sie ihre Lage mit der Lage eines gebärenden Weibes, welche durch die Arbeit der Wehen den foetus bis an die Oeffnung des Muttermundes gefördert hat. Weiter aber reicht ihre Kraft nicht. Das Kind geht weder vor noch rückwärts. Das ist eine für Mutter und Kind höchst gefährliche Lage. So hat Juda der Obmacht des Assyrers bis hieher durch alle Anstrengungen sich erwehrt. Derselbe hat das ganze Land inne (Kap. 36, 1) und außerdem ist ihm eine ungeheure Geldsumme (2 Kön. 18, 14) geopfert worden. Aber der Assyrer verlangt die Hauptstadt selbst, und Juda hat keine Mittel mehr ihn abzuhalten. Man kann nicht rückwärts, d. h. man kann das nicht ungeschehen machen, was man zur Abwendung des Assyrers vergeblicherweise bereits gethan hat; man kann aber auch nicht vorwärts, d. h. man hat keine Mittel mehr, um das Aeußerste abzuwehren. Es ist also die äußerste Lebensgefahr vorhanden. Dies der Sinn der bildlichen Redeweise. Der Ausdruck באו בנים עד־משבר findet sich nur hier und 2 Kön. 19, 3. Doch vgl. Hos. 13, 13. Daß מַשְׁבֵּר nicht von der sella parturientium zu verstehen sei, wie die Rabbinen wollen, ergibt sich aus dem Zusammenhang der Stelle selbst. לֵדָה inf. nomin. (vgl. Olsh. §. 154, d; 245, d) findet sich nur noch Jer. 13, 21. — In V. 4 tragen nun die Gesandten ihre eigentliche Bitte vor. Dieselbe beginnt schüchtern mit אוּלַי. Sie bezieht sich auf ein Zweifaches: 1) daß Jehova die Worte des Rabsake hören und strafen, 2) daß Jesaja Fürbitte einlegen möge. Es könnte scheinen, als sei diese Ordnung eine verkehrte. Aber sie tragen die Petita nicht in der Ordnung vor, in welcher sie sich zeitlich verwirklichen sollen, sondern nach ihrer Wichtigkeit. Das Wichtigste ist, daß Jehova hört und straft. Das Mittel dazu ist, daß Jesaja Fürbitte einlegt. Kommen die Dinge so zum Vollzug, wie die Gesandten sich es denken, so muß allerdings Jesaja zuerst die Sache dem Herrn vortragen und dann erst dieser hören und richten. אשׁר שׁלחו (vgl. Kap. 55, 11; 2 Mos. 4, 28 u. ö. M. Gr. §. 69, 2, c. — חרף אלהים חי erinnert stark an die Lästerung des Philisters Goliat 1 Sam. 17, 26. 36. 45. Als ein solcher Goliat erscheint also hier der Assyrer. Als lebendiger Gott steht Jehova den todten Götzen der Heiden (vgl. Kap. 8, 9; Ps. 106, 28; 115, 4 ff.) gegenüber. Sonst überall, wo der Ausdruck außer hier und V. 17 vorkommt, heißt es übrigens אלהים חַיִּים (5 Mos. 5, 23; 1 Sam. 17, 26. 36; Jer. 10, 10; 23, 36. Vgl. m. Gr. §. 105, 4, a). Bemerkenswerth ist in dem Ausdruck auch das konstante Fehlen des Artikels. Es scheint mir also, daß der Ausdruck Jehova nicht als den einzigen lebendigen Gott, sondern nur überhaupt als lebendigen Gott im Gegensatz zu den todten Götzen bezeichnen soll, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß es noch andere אלהים חיים gibt (vgl. *δόξας βλασφημεῖν* Brief Judä V. 8). — Die beiden Perfekta והוכיח und ונשׂאת schließen sich an das Imperfekt ישמע an (m. Gr. §. 84, g f.). והוכיח haben viele ältere Erklärer als Infinitiv und als Fortsetzung von לחרף genommen. Aber dann muß man dem Worte die Bedeutung „schmähen" beilegen, die es nicht hat. Es ist also als Perf. zu fassen. Die Bedeutung ist die direkt kausative: Zurechtweisung üben (vgl. Kap. 2, 4; 11, 4). Das Präfix בְּ vor דברים hat kausale Bedeutung: und er wird Zurechtweisung (richterliche Entscheidung) üben (veranlaßt) durch die Worte ꝛc. Vgl. Kap. 50, 1; 57, 17. — Auch das Perf. ונשׂאת knüpft sich formell an das Imperf. ישמע an, obgleich materiell eigentlich das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Der Ausdruck erinnert an Kap. 14, 4. — Jerusalem war damals, wenn man sich an die Wegführung der 10 Stämme und an Kap. 36, 1 erinnert, im eigentlichen Sinne nur noch der schwache Ueberrest der Theokratie. Es befand sich damit freilich in dem Stadium, für welches der Herr seine rettende Hülfe in Aussicht gestellt hatte (Kap. 6, 13; 10, 20 ff.). שׁארית הנמצאה ist der Rest, welcher sich faktisch vorfindet, im Gegensatz zu dem, was vorhanden sein sollte. Vgl. Kap. 13, 15; 22, 3. — V. 5 ist eine Art *ὕστερον πρότερον*, da ja schon V. 3 und 4 erzählt ist, was die Abgesandten gesprochen haben. Wenn man auch mit Delitzsch V. 5 als „zurückgreifende Grundirung von V. 6" faßt (und als sie, dieses sagend, zu ihm gekommen waren, sagte er ihnen), so wird man den Stil doch von einer gewissen nachlässigen Breite nicht freisprechen können. — Die Antwort Jesaja's ist in den Versen 6 und 7 enthalten. גדף kommt nur in Piel vor (4 Mos. 15, 30; Ps. 44, 17; Ezech. 20, 27; 2 Kön. 19, 6. 22). Die Bedeutung ist „verletzen, beleidigen, lästern". Die assyrischen Gesandten werden verächtlich נערים d. i. Knaben, Knappen (Drechsler, Delitzsch) des Königs der Assyrer genannt. Der Ausdruck הנני נתן בו רוח soll ebenso die subjektive Seite eines im König von Assur sich vollziehenden Entschlusses, als ושמע ש׳ die objektive Veranlassung dazu bezeichnen. Es war offenbar die Absicht des assyrischen Königs gewesen, damals sofort vor Jerusalem zu ziehen. Die Sendung des Rabsake bildete dazu die Einleitung. Sowie derselbe mit der Nachricht von Hiskia's Weigerung zurückkehrte, sollte das Vorrücken auf Jerusalem stattfinden. Dies wird augenscheinlich durch V. 9 bestätigt, wo der assyrische König Hiskia sagen läßt, er möge aus der Diversion, die ihm durch die unerwartete frühzeitige Ankunft des Aethiopen-Heeres gemacht werde, nicht unberechtigte Hoffnungen schöpfen. Also sagt hier der Prophet: „ich gebe ihm einen Geist ein d. h. ich bringe ihm einen Sinn, eine Willens-

richtung bei (vgl. Kap. 19, 14; 29, 10 u. ö.) und er soll ein Gerücht hören". Dies ist die erste Rettungsstufe. Damit ist angedeutet, daß des Assyrers nächste Absicht, jetzt sogleich vor Jerusalem zu ziehen, sich nicht verwirklichen soll. Aber damit ist doch nur die unmittelbar drohende Gefahr abgewendet. Vielleicht ist aufgeschoben nicht aufgehoben? Dies scheint der Assyrer selbst nach V. 10—13 im Sinne gehabt zu haben. Aber auch damit hat's keine Noth. Er soll überhaupt nicht vor Jerusalem kommen (V. 33), sondern er soll umkehren in sein Land und da soll er durchs Schwert fallen. Daß die Rückkehr nach Assyrien durch eine ungeheure Niederlage veranlaßt sein werde (V. 36 und 37), sagt der Prophet nicht. Mag er es gewußt haben oder nicht, — für Hiskia und die Seinen mußte jedenfalls genügen, zu wissen, daß der Assyrer heimziehen werde, ohne vor Jerusalem erschienen zu sein. Daß die letzte Angabe „und ich fälle ihn durchs Schwert in seinem Lande" vom Erzähler post eventum nach V. 38 Jesaja in den Mund gelegt worden sei, mögen diejenigen behaupten, für die es einen die Zukunft frei schauenden und, wenn es ihm gut scheint, auch sagenden Gottesgeist nicht gibt. — Die Differenzen der Lesart sind folgende: V. 2 bei Jesaja: יְשַׁ׳ בֶּן־אָ׳ הַנָּבִיא, was offenbar Korrektur ist des minder normalen יְשַׁ׳ הַנָּבִיא בֶּן־אָ׳. — V. 4 fehlt bei Jesaja כֹּל vor דִּבְרֵי als unnöthig. — V. 6 liest Jesaja אֲלֵיהֶם statt לָהֶם, weil ersteres das wenigstens in diesen Kapiteln gebräuchlichere ist (vgl. 2 Kön. 18, 19. 22. 25. 26. 27; 19, 3. 10; 20, 1. 8. 14. 16. 19). Das einfache לְ nach אָמַר findet sich nur einmal: Kap. 18, 22.

3. Das Schreiben Sanheribs an Hiskia.

Kap. 37, 8—13.

8 Und der Rabsake kehrte um und fand den König Assur streitend wider Libna, denn er
9 hatte gehört, daß er von Lachis aufgebrochen war. *Und er hörte über Tirhâka, den König
von Aethiopien: »er ist ausgezogen, wider dich zu streiten«. Und er [hörte es und] sandte
10 abermals Botschaft an Hiskia des Inhalts: *So sollt ihr sagen zu Hiskia, dem Könige von
Juda: »Nicht täusche dich dein Gott, auf den du vertraust, wenn er spricht: nicht wird Jeru-
11 salem gegeben werden in die Hand des Königs von Assur. *Siehe, du hast gehört, was die
Könige von Assur gethan haben allen Ländern, sie zu verbannen. Und du solltest errettet
12 werden? *Haben denn die Götter der Heiden, welche meine Väter verderbet haben, sie errettet?
Gosan nämlich und Charan und Rezeph, und die Söhne Edens', die zu Telassar sind? *Wo ist
13 der König von Chamât und der König von Arpad und der König der Stadt Sepharvaim und
Hena und Iwwa?«

Exegetische Erläuterungen.

1. Während sich in Jerusalem zutrug, was V. 1 bis 7 erzählt wird, hatte sich Rabsake auf den Rückweg begeben, um seinem Herrn über den Erfolg seiner Mission zu berichten. Er traf aber denselben zu Libna, wohin er mittlerweile von Lachis aus gezogen war, um die Stadt zu belagern (V. 8). Vor Libna erhielt nun aber Sanherib die Nachricht, daß das äthiopische Heer unter Tirhâka gegen ihn heranziehe. Nun war für den Augenblick keine Möglichkeit gegeben, gegen Jerusalem etwas zu unternehmen. Denn hätte sich Sanherib sofort gegen Jerusalem gewendet und die Stadt nicht rechtzeitig vor der Ankunft Tirhâka's in seine Gewalt bekommen, so befand er sich in einer schlimmen Lage: er hatte die Juden vor sich und die Aethiopen hinter sich. Das durfte er nicht riskiren. Er mußte also vorderhand auf den Zug gegen Jerusalem verzichten. Damit aber Hiskia nicht vor der Zeit triumphire, schickt er ihm die Botschaft, welche wir von V. 10—13 lesen, und welche im wesentlichen nur eine Wiederholung dessen ist, was schon der Rabsake Kap. 36, 18—20 dem Volke zu Jerusalem zu bedenken gegeben hatte. Nur findet der Unterschied statt, daß der Rabsake das Volk vor Hiskia warnt (Kap. 36, 18), während hier Sanherib den Hiskia warnt, er möge sich nicht von seinem Gotte täuschen lassen, denn trotz der jetzt eingetretenen Pause sei sein, Hiskia's, Untergang so sicher, als der Untergang der V. 12 und 13 aufgezählten Länder und Fürsten eine zweifellos gewisse Thatsache sei.

2. **Und der Rabsake — des Inhalts.** V. 8 u. 9. Die Rede kehrt mit וישב ר' V. 8 zum Rabsake zurück, den sie von Kap. 36, 22 an beiseite gelassen hatte, um zu erzählen, was sich nach der Rede desselben (Kap. 36, 4—20) in Jerusalem zugetragen hatte. Der Rabsake wartete, scheint es, vor Jerusalem nicht lange auf Antwort. Das Stillschweigen, welches nach Kap. 36, 21 auf seine Rede gefolgt war, war auch eine Antwort gewesen. Er kehrte also zu seinem Herrn zurück, um demselben zu berichten, daß er in Jerusalem weder beim Könige, noch beim Volke Geneigtheit zu freiwilliger Unterwerfung angetroffen habe. Er fand aber seinen Herrn nicht mehr zu Lachis, sondern vor Libna, mit der Belagerung dieser Stadt beschäftigt. Libna war nach Jos. 10, 29 ff. eine altkanaanitische Königsstadt. Sie gehörte nach Jos. 15, 42 zur Niederung Juda's, und war später Priester- und Freistadt (Jos. 21, 13; 1 Chron. 6, 42). Was die Lage betrifft, so muß die Stadt nach Jos. 10, 29 ff. in der Nähe von Lachis gelegen haben und zwar

zwischen Makkeda und Lachis. Van de Velde glaubt den Ort in dem Tell von ʿArâk el-Menschîjeh wiederzuerkennen, weil dies die „einzige Stelle in der Ebene zwischen Sumeil (Makkeda) und Um-Lakhis ist, welche eine alte befestigte Ortslage erkennen läßt“ (Herz. R.-E. XIV, S. 753). — Das Subjekt von וישמע init. V. 9 ist natürlich Sanherib. Derselbe vernahm Kunde über Tirhâka, den König von Aethiopien, nämlich daß derselbe ausgezogen sei, um mit Sanherib zu streiten. Tirhâka war der dritte und letzte König der fünfundzwanzigsten oder äthiopischen Dynastie. Sabako oder Sevechos I u. II waren seine Vorgänger. Er residirte in Theben, wo auf dem linken Nilufer in dem Palaste von Medinet-Habu noch Skulpturen vorhanden sind, welche den Tirhâka darstellen, wie er den Streitkolben über bärtige Asiaten schwingt. Vgl. W. Wilkinson a popular account of the anc. Egypt. Vol. I, S. 393 ff. und die Abbildungen daselbst. Nach Herodot (II, 141) scheint gleichzeitig mit ihm, wahrscheinlich als Unterkönig (vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 678), Sethôn, ein Priester des Hephästos in Mittel- und Unteregypten, geherrscht zu haben. Nach den assyrischen Monumenten hat Sargon den Seveh (Sevechos), König von Egypten, im J. 720 v. Chr. bei Raphia besiegt (vgl. zu Kap. 20). Noch im J. 715 erwähnt der Regentenkanon eine Tributleistung des Pharao von Egypten. — Auf den Keilinschriften aus der Zeit Sanheribs hat man bis jetzt den Namen des Tirhâka nicht gefunden. Wohl aber erzählt Asurbanipal (Sardanapal), der Enkel Sanheribs und Nachfolger seines Sohnes Asarhaddon, daß er seinen ersten Feldzug gegen den rebellischen Tar-ku-u von Egypten und Meroe gerichtet habe (Schrader S. 202 f.). Da Sanherib bis 681 und Asarhaddon bis 668 regiert hat, so paßt die Angabe des Manetho, daß Tirhâka 366 Jahre vor Egyptens Eroberung durch Alexander den Großen zu stehen komme, allerdings besser zu den assyrischen Angaben, nach welchen Sanherib erst 705 zur Regierung kommt und den Feldzug gegen Egypten 700 unternimmt, als zu der bisher herrschenden Chronologie, welche diesen Feldzug in das Jahr 714 v. Chr. setzt. — Statt וישמע על V. 9, was das gewöhnlichere ist, lesen wir 2 Kön. 19, 9 וישמע אֶל. Eine geringfügige Differenz. Wichtiger aber ist, daß wir anstatt des zweiten וישמע in Jes. 37, 9 an der entsprechenden Stelle des Königsbuches lesen וַיָּשָׁב, was ohne Zweifel die richtige Lesart ist. Jenes וישמע scheint ein bloßer Schreibfehler zu sein, wenn nicht der Redaktor des jesajanischen Textes übersah, daß das Wort hier die bekannte adverbiale Bedeutung hat. Es wird demnach hervorgehoben, daß Sanherib noch einmal Boten an Hiskia sandte. Er schien das, wie bemerkt, für nothwendig zu halten, damit Hiskia nicht der falschen Meinung sich hingebe, als habe Sanherib auf den so entschieden in Aussicht gestellten Zug gegen Jerusalem verzichten müssen.

3. So sollt ihr sagen — Hena und Iwwa. V. 10 bis 13. Ueber השיא vgl. zu Kap. 36, 14. בוטח בך vgl. zu Kap. 36, 7. — לא תנתן ו׳ vgl. zu Kap. 36, 15. — Wenn Kap. 36, 18—20 die dort erwähnten Ländereroberungen scheinbar dem Sanherib zugeschrieben werden, so ist vielleicht nicht zu vergessen, daß wir dort den mündlichen Vortrag eines Abgesandten, hier einen vom König selbst geschriebenen Brief vor uns haben. Der Diener konnte schmeichlerisch seinem Herrn zuschreiben, was dieser selbst aufrichtiger als die That seiner Vorfahren anerkennt. להחרימם (vgl. Kap. 11, 15; 34, 2) ist diejenige Verbalform, die wir mit dem Ablativ des Gerundiums übersetzen. Vgl. m. Gr. §. 95, 3, e. Zu V. 12 a vgl. Kap. 36, 18 b. — Gôzan wird in der Form Guzanu in den assyrischen Verwaltungslisten öfter erwähnt, und zwar als Stadt (vgl. Schrader S. 323, 9) und Provinz (Schrader ibid. S. 327, 11 und 12; S. 331, 8). Aber man differirt in Betreff der Lage, indem die einen Gôzan für eine mesopotamische Lokalität halten (so namentlich Gesenius, Knobel auf die Autorität des Ptolemäus [V, 18, 4] hin, auch Schrader S. 161, weil Guzana auf einer assyrischen Liste geographischen Inhalts neben Nisibis und an u. St. neben Charan und Rezeph genannt wird), die andern aber, gestützt auf die Autorität der arabischen Geographen, Gôzan in dem nordöstlich von Ninive gelegenen Gebirgslande suchen. Dort gibt es nämlich einen Fluß Châbûr, welcher aus den Gebirgen des Landes Zûzan kommt. Dieser Châbûr, ein linker Nebenfluß des Tigris, scheint nun der חָבוֹר נְהַר גּוֹזָן zu sein, welcher 2 Kön. 17, 6 und 18, 11 erwähnt wird und von dem כְּבָר oder Chaboras, der ein Nebenfluß des Euphrat ist (Ezech. 1, 3 u. ö.), wohl unterschieden werden muß. Vgl. Delitzsch zu u. St. Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 638 und 658. Les Nestoriens ou les tribus perdues, par Asahel Grant, Paris 1843, S. 115. — Nach 2 Kön. 17, 6 und 18, 11 gehört Gôzan zu den Ländern, in welche die vertriebenen Israeliten abgeführt wurden. Nun finden wir diese aber gerade am כְּבָר d. i. Chaboras vorzugsweise ansässig nach Ezech. a. a. O. und Kap. 3, 15. 23; 10, 15. 22. Die Sache ist noch nicht klar. — חָרָן wird als mesopotamische Stadt in der Form Harran häufig in den Inschriften erwähnt (Schrader S. 45). Die Stadt ist sehr alt (1 Mos. 11, 31; 12, 5; 27, 43 u. ö.), aber auch den Griechen und Römern noch unter dem Namen *Κάῤῥαι*, Carrae, wohlbekannt (vgl. Plutarch vit. Crassi 25, 27 f.). Auch Rezeph ist eine mesopotamische, westlich vom Euphrat gelegene Stadt, welche auf den Monumenten häufig unter dem Namen Ra-sa-ap-pa oder Ra-sap-pa vorkommt. Späterhin erscheint sie unter dem Namen Resafa oder Rosafa (vgl. Ewald a. a. O. III, S. 639). Was die B'ne Eden in Telassar betrifft, so ist vor allem daran zu erinnern, daß auch Ezech. 27, 23 eine Völkerschaft עֶדֶן als zwischen שְׁבָא d. i. Arabien und Tyrus Handelschaft vermittelnd neben חָרָן und כַּנֵּה (d. i. כַּלְנֵה oder כַּלְנוֹ Kap. 10, 9) genannt wird. Ferner wird Amos 1, 5 ein בית

עֵדֶן genannt, welches als Bestandtheil des עַם אֲרָם nach Kir auswandern soll. Telassar wird auf den assyrischen Monumenten nur einmal erwähnt. Es wird da erzählt, daß Tiglat-Pileser in Tul-Assuri dem Gotte „Marduk (d. i. Merodach), der zu Telassar seine Wohnung hat“ Opfer dargebracht habe (Schrader S. 203 f.). Wir werden also in Eden und Telassar jedenfalls mesopotamische Lokalitäten zu erkennen haben, wenngleich über die nähere Bestimmung der Lage die Ansichten sehr auseinandergehen. Die Frage „wo ist der König von Chamât, Arpad und der Stadt Sepharvaim“ ist Wiederholung aus Kap. 36, 19, nur daß es dort heißt „die Götter“, hier „der König“. Auch ist bemerkenswerth, daß es an u. St. heißt 'מֶלֶךְ לָעִיר ס. Der Grund dieser Ausdrucksweise, wenn es sich nicht um bloße Abwechslung handelt, ist unklar. Analoge Fälle s. Jos. 12, 18; 4 Mos. 22, 4 und im Chaldäischen Esra 5, 11. — Die Worte הנע ועוה sind schwierig. Die Masoreten scheinen dieselben als Verba angesehen zu haben, weil sie das erstere als Perf. Hiph., das andere als Perf. Piel punktirt haben. So auch der Chaldäer (expulerunt eos et in captivitatem duxerunt) und Symmachus (ἀνεστάτωσεν καὶ ἐταπείνωσεν). Aber der Zusammenhang erfordert doch die Namen von Lokalitäten. Septuag. hat 2 Kön. 19, 13 Ἀνὰ καὶ Ἀουά. Ebenso die Vulg. ibid. und bei Jesaja. Es sind nicht mehr nachweisbare Ortsnamen. Vielleicht ist עִוָּה mit עַוָּא 2 Kön. 17, 24 identisch. Was die Ausleger außerdem beigebracht haben, sind nur unsichere Vermuthungen. — Differenzen der Lesart sind außer den in V. 9 bereits bemerkten nur unbedeutende vorhanden: V. 11 liest Jesaja אשר עשו statt 'את אֲשֶׁר ע (Abkürzung); V. 12 ibid. הִשְׁחִיתוּ (das häufigere Wort) statt שִׁחֲתוּ und תְּלַשָּׂר (nach dem Hörlaute) statt תְּלַאשָּׂר (welch' letztere Form dem assyrischen Tul-Assuri d. i. Hügel Assurs besser entsprechen würde); V. 13 das einfachere אַיֵּה statt des gewählteren אַיּוֹ (wo ist er, der König 2c.). Das Streben nach Vereinfachung und Akkommodation an den herrschenden Sprachgebrauch ist also auch hier bemerkbar.

4. Hiskia's Bittgebet. Kap. 37, 14—20.

14 Und Hiskia nahm die Briefe aus der Hand der Boten und las es, und ging hinauf ins
15 Haus Jehova's. Und Hiskia breitete es aus vor Jehova. *Und es betete Hiskia zu Jehova
16 also: *»Jehova Zebaot, Gott Israels, der über den Cherubim thront, du bist allein der Gott
17 für alle Königreiche der Erde! Du hast den Himmel und die Erde gemacht! *Neige Jehova
dein Ohr und höre! Oeffne Jehova deine Augen und siehe! Und höre alle Worte Sanheribs,
18 die er entboten hat, zu lästern lebendige Gottheit! *In Wahrheit, Jehova, haben die Könige
19 von Assur verheert alle Länder und ihr Land. *Und haben ihre Götter ins Feuer gelegt, denn
sie sind nicht Götter, sondern Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, und haben sie ver-
20 derbet. *Und nun, Jehova unser Gott, errette uns von seiner Hand, daß alle Reiche der Erde
erkennen, daß du Jehova bist alleine«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hiskia liest das Schreiben Sanheribs, dann nimmt er es mit hinauf in den Tempel, breitet es vor dem Herrn aus und betet (V. 14 und 15), daß Jehova, der allein Gott sei für alle Länder der Erde, weil er Himmel und Erde gemacht hat (V. 16), ansehen und anhören möge, was Sanherib, ihn lästernd, geschrieben (V. 17). Es sei allerdings richtig, daß die assyrischen Könige alle Länder verheert (V. 18), und deren sämmtliche Götzen verbrannt hätten, aber die seien eben auch nur Menschenwerk gewesen von Holz und Stein (V. 19). Nun möge Jehova Juda erlösen, damit alle Reiche der Welt erkennen, daß er allein Gott sei (V. 20).

2. **Und Hiskia — also.** V. 14 und 15. ספרים, eigentlich scripta, steht wie das lateinische literae auch von einem Schriftstück (vgl. 1 Kön. 21, 8; 2 Kön. 10, 1, wo V. 2 סֵפֶר mit ספרים wechselt; 2 Kön. 20, 12 vgl. Jes. 39, 1). Daß die Boten ihre Botschaft auch schriftlich zu überbringen hatten, erfährt man erst hier, denn V. 9 und 10 war nur von einem mündlichen Auftrage die Rede. Statt ויקראהו lesen wir 2 Kön. 19, 14 וַיִּקְרָאֵם. Doch heißt es auch 2 Kön. gleich nachher ויפרשהו. Es scheint, daß der jesajanische Text die Gleichheit mit ויפרשהו anstrebt und die irrthümliche Beziehung des Suffixes אם- auf מלאכים vermeiden will. Der Singular des Suffixes geht jedenfalls auf den Singularbegriff סֵפֶר, scriptum, das Geschriebene. Vgl. m. Gr. §. 61, 2. — Daß Hiskia die Schrift vor Gott ausbreitete, wäre freilich eine fast zu große Naivetät gewesen, wenn er die Absicht gehabt hätte, daß Gott den Inhalt der Schrift dadurch sollte kennen lernen (vgl. 1 Makk. 3, 48). Aber es war dieses Ausbreiten eine symbolische Handlung. Denn der ausgebreitete Brief sollte einerseits die Thatsächlichkeit des vorhandenen Nothstandes konstatiren, andererseits sollte er selbst gleichsam gen Himmel schreien, der durch ihn begangene Frevel sollte selbst die göttliche Rache herausfordern. Man wird hier an alle die Stellen erinnert, wo von himmelschreiendem Frevel die Rede ist, vgl. 1 Mos. 4, 10; Hiob 16, 18; 24, 12; 31, 38; Hab. 3, 11 u. a. — Der Inhalt des V. 15 bei Jes. bildet 2 Kön. 19 den Anfang von V. 15, und statt אל־יהוה לאמר,

was der gewöhnliche Sprachgebrauch ist, heißt es 2 Kön. לִפְנֵי ד״ וַיֹּאמֶר.

3. **Jehova Zebaot — daß du Jehova bist alleine.**

V. 16—20. Vor אלהי ישׂראל fehlt 2 Kön. das Wort צבאות. — Daß die Cherubim nur symbolische, nicht persönliche Engelsgestalten seien, wie Lange will (1 Mos., S. 96), ist schwer zu glauben. Was Ezechiel geschaut hat (Kap. 1, 4 ff.; 9, 3; 10, 2 ff.), waren nicht bloße Symbole, denn Symbole sind Gleichungen, in welchen aus einer bekannten Größe auf die unbekannte geschlossen wird. Dies paßt auf die ezechielischen Visionen nur theilweise. Im übrigen sind dieselben transscendenter Natur. Sie eröffnen uns Blicke in die Tiefen der Gottheit, somit zwar in Realitäten, aber in solche, vor denen wir stehen wie vor einem, der in Zungen redet. Wir müssen uns bescheiden, die Cherubim zu den Räthseln zu rechnen, die erst im andren Leben sich lösen werden. — Von jener himmlischen Funktion der Cherubim, wie sie bei Ezechiel beschrieben wird, ist es ein Reflex, wenn die Cherubim-Gestalten auf der Bundeslade als die Träger der Gegenwart Gottes inmitten der Gemeinde des A. B. erscheinen (2 Mos. 25, 18 ff.). Von der Kapporet herab, von dem Raume aus, der zwischen den zwei Cherubim ist (מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים 2 Mos. 25, 22), will der Herr sich offenbaren. Deshalb wird er wiederholt als der יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים bezeichnet (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 22, 11; 1 Chron. 13, 6; Ps. 80, 2; 99, 1). — Die Worte אתה הוא האלהים hat Hiskia aus dem herrlichen Dankgebete seines Ahnherrn David (2 Sam. 7, 28) entnommen, in welchem derselbe seinen Glauben an die herrliche, seinem Hause gegebene Verheißung (ibid. V. 12 ff.) zu erkennen gibt. Was die Konstruktion betrifft, so ist es grammatisch freilich nicht unmöglich הוא als Prädikat und האלהים als Apposition zum Prädikate zu fassen. Aber dann ist הוא lediglich eine formell rhetorische Hervorhebung des Prädikates. Faßt man aber הוא als Apposition zum Subjekte, dann ist es auch materiell bedeutsam. Denn dann gewinnt es den Begriff „talis", und weist so nachdrucksvoll auf das Wesen Gottes als den inneren Grund seiner Werke hin. In diesem nachdrucksvollen Sinne (= talis) steht הוא auch in Bezug auf Menschen Jer. 49, 12. In Bezug auf Gott vgl. noch Ps. 44, 5. Uebrigens gilt es hier, jede der einzelnen Stellen, welche man außerdem hieher ziehen kann (5 Mos. 32, 39; Jes. 41, 4; 43, 10. 13. 25; 48, 12; 51, 12; Neh. 9, 6. 7), nach ihrem Zusammenhange wohl zu prüfen (vgl. zu Kap. 41, 4). Hiskia bemüht sich offenbar, die Einzigkeit Gottes recht nachdrücklich zu betonen. Der Rabsake (Kap. 36, 18. 20) und Sanherib selbst (Kap. 37, 12) hatten die heidnische Vorstellung, daß jedes Land seine Götter habe, aufs schärfste ausgesprochen. Im Gegensatz dazu hebt nun Hiskia mit aller Entschiedenheit hervor, daß Jehova nicht blos *ein* Gott, sondern *der* Gott für alle Reiche der Welt *allein* sei. Er sagt also, daß es nicht etwa mehrere Götter gebe, welche Macht haben über die ganze Welt, sondern nur *einen*. Und dieser *eine* hat Gewalt über alle Länder, weil er Himmel und Erde gemacht hat (1 Mos. 1, 1; Jes. 44, 24; 51, 13 u. ö.). — Die Bitte, Jehova möge sein Ohr neigen (vgl. Sprüche 22, 17 u. ö.) und seine Augen öffnen (עינך ist nach den Punkten und nach עֵינֶיךָ 2 Kön. 19, 16 als Plural zu fassen; פקח wird nur vom Oeffnen der Augen oder Ohren Kap. 42, 20 gebraucht, vgl. Dan. 9, 18), bezieht sich wohl zunächst auf den vor dem Herrn ausgebreiteten Brief. Statt כל־דברי hat 2 Kön. blos דברי (vgl. V. 4); statt שְׁלָחוֹ lesen wir dort שְׁלָחוֹ. Diese Lesart ist gewiß ursprünglich, denn, obgleich grammatisch und dem Sinne nach möglich, ist sie doch im Vergleich zu שְׁלָחוֹ hart. Es ist deshalb wohl denkbar, daß שְׁלָחוֹ aus שְׁלָחוֹ, aber nicht, daß שְׁלָחוֹ aus שְׁלָחוֹ entstanden sei. Das Suffix in שְׁלָחוֹ ist auf den Boten resp. auf den Sprecher unter den Boten zu beziehen, denn daß Sanherib mehrere geschickt hatte, ist V. 9 ausdrücklich gesagt. שְׁלָחוֹ regiert dann einen doppelten Akkusativ, wie öfter (vgl. m. Gr. §. 69, 2, c.). אלהים חי vgl. zu V. 4. — Mit אמנם ד׳ V. 18 gesteht Hiskia zu, daß das, was der Assyrer V. 11 ff. von den Siegen der assyrischen Könige rühmt, wahr sei. — החריב, das an החרים V. 11 erinnert, ist eigentlich verdorren machen, dann veröden, verwüsten überhaupt. Es wird seiner Grundbedeutung nach zunächst von Ländern, dann aber auch von Völkern gebraucht (Kap. 49, 17; 60, 12; Jer. 50, 27). 2 Kön. lesen wir אֶת־הַגּוֹיִם anstatt את־כל־הארצות. Ist letztere Lesart die richtige, so könnte das darauf folgende ואת־ארצם nur bedeuten, daß die Assyrer ihr eigenes Land verödet haben und zwar „durch Entvölkerung infolge der beständigen Kriege". Aber mit אמנם wird doch nur das eingeleitet, dessen die Assyrer sich rühmten. Denn das Wort drückt eine Konzession aus; es involvirt den Sinn: es ist keine lügenhafte Prahlerei sondern Wahrheit. Nun haben sich doch die Assyrer der Verödung ihres eigenen Landes nicht gerühmt. Ihr Rühmen geht blos auf das, was sie andern Völkern angethan haben. Also wird man wohl zugestehen müssen, daß 2 Kön. hier die richtige Lesart hat. Bei Jesaja scheint eine Aenderung vorzuliegen, die wahrscheinlich durch das von Völkern minder gebräuchliche החריבו und möglicherweise auch durch לכל־הארצות V. 11 veranlaßt ist. Bei Jesaja lesen wir init. V. 19 וְנָתֹן, während 2 Kön. וְנָתְנוּ steht. Grammatisch richtig ist beides (vgl. m. Gr. §. 92, 2, a.). Der Inf. absol. ist aber die rhetorisch elegantere Ausdrucksweise, wenn nicht vielleicht, ursprüngliche scriptio plena vorausgesetzt, eine Konsonantenverwechslung (נתנו für נתון) stattgefunden hat. — Durch den Kausalsatz כי לא אלהים המה וגו׳ V. 19 wird zugleich der Grund der Möglichkeit jener assyrischen Siege und der negative Trostgrund für die Hoffnung Israels angegeben. Jene Länder verwüsteten und ihre Götzen

vernichten konnten die Assyrer, weil letztere nur Menschengebilde aus Holz oder Stein waren. Aber darin liegt eben auch der Grund der Hoffnung Israels. Denn Israels Gott ist ein ganz anderer als jene. Also kann aus dem Siege über jene Götzen nicht der Sieg Assurs auch über den Gott Israels gefolgert werden. ויאבדום bezeichnet nach der Verbalreihe ונתן—החריבו das schließliche Resultat (vgl. m. Gr. §. 88, 8). — V. 20 enthält nun endlich die eigentliche Bitte: der Herr möge Juda erretten und so vor aller Welt offenbar machen, daß er allein Gott ist. Jesaja läßt nach הושיענו die Interjektion נָא als unnöthig weg. Ebenso nach אתה יהוה das Wort אלהים. Nach den Accenten gehören 2 Kön. die Worte יהוה אלהים zusammen, mögen sie nun als Prädikat oder als Apposition zu dem Subjekte אתה gefaßt werden. Auch der Urheber des jesajanischen Textes scheint sie zusammengefaßt und eben deshalb אלהים für überflüssig gehalten zu haben. Es ist aber gewiß das natürlichste, יהוה אלהים zu trennen und letzteres als Prädikat zu nehmen, so daß der Sinn entsteht: daß du, Jehova, allein Gott bist. Den jesajanischen Text wird man daher so verstehen müssen, daß יהוה als Apposition zum Subjekte אתה genommen, der Begriff Gott aber aus dem Zusammenhange ergänzt wird: daß du, Jehova, allein (es, nämlich Gott) bist.

5. Die Botschaft Jesaja's an Hiskia in Betreff der von Sanherib drohenden Gefahr.

Kap. 37, 21—35.

21 Und Jesaja, der Sohn Amoz', sandte an Hiskia folgende Botschaft: So spricht Jehova,
der Gott Israels, in Betreff dessen, das du gebeten hast bezüglich Sanheribs, des Königs von
22 Assur: *»Dies ist das Wort, das Jehova geredet hat wider ihn: »»Es verachtet dich, es höhnt
dich die Jungfrau, Tochter Zion! Hinter dir her schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem.
23 *Wen hast du geschmäht und verspottet, und wider wen hast du die Stimme erhoben, und
24 deine Augen in die Höhe gerichtet? Wider den Heiligen Israels! *Durch die Hand deiner
Knechte hast du den Herrn verhöhnt und gesagt: durch die Menge meiner Wagen bin ich
hinaufgestiegen auf die Höhe der Berge, auf die Seiten des Libanon, und ich werde ausrotten
seine hohen Cedern, seine auserlesenen Cypressen, und werde eindringen in die Höhe seines
25 Gipfels, seinen üppigsten Waldbestand. *Ich habe gegraben und Wasser getrunken und aus-
26 getrocknet mit der Sohle meiner Schritte alle Ströme Egyptens. *Hast du nicht gehört?
Von ferne her hab' ich's gewirket, seit der Urzeit Tagen — da hab' ich's gebildet; nun hab'
27 ich's herbeigeführt: daß du verheeren solltest zu wüsten Trümmerhaufen feste Städte. *Und
ihre Einwohner, schwachhändig, schreckten zusammen und erbleichten. Sie wurden Kraut des
28 Feldes und Grün des Rasens, Gras der Dächer und Stoppelfeld eher als Halmfrucht. *Und
29 dein Sitzen, deinen Ausgang und Eingang kannte ich und dein Toben wider mich. *Weil du
tobtest wider mich und deine stolze Sicherheit herauf gelangte zu meinen Ohren, so lege ich
einen Ring in deine Nase und meinen Zaum in deine Lippen und führe dich zurück des Weges,
30 darauf du hergezogen bist««. — *Und das soll dir das Zeichen sein: dies Jahr ißt man Brach-
wuchs, und im zweiten Jahr Wurzeltriebe, aber im dritten Jahr säet und erntet und pflanzet
31 Weinberge und esset ihre Frucht. *Und es werden die Erretteten des Hauses Juda, die da
32 übrig geblieben sind, Wurzeltriebe mehren nach unten und Frucht bringen nach oben. *Denn
von Jerusalem wird ein Rest ausgehen und Errettete vom Berge Zion. Der Eifer des Herrn
33 Zebaot wird solches thun. *Deshalb spricht Jehova also in Betreff des Königs von Assur:
Er soll nicht in diese Stadt kommen und keinen Pfeil hineinschießen, und nicht vor sie kommen
34 mit dem Schilde und keinen Wall wider sie aufschütten. *Auf dem Wege, darauf er her-
gezogen ist, soll er zurückkehren, aber in diese Stadt soll er nicht kommen, spricht Jehova.
35 *Und ich beschirme diese Stadt, sie zu erretten, um meinetwillen und um Davids, meines
Knechtes, willen«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Auf sein Gebet (V. 16—20) läßt der Herr dem Hiskia durch Jesaja folgende Antwort ertheilen: Jerusalem soll höhnend dem unverrichteter Sache abziehenden Assyrer nachblicken (V. 22). Denn derselbe hat den Herrn verhöhnt, er hat im Uebermuth seine Siege im Hochland des Libanon und im Tieflande Egyptens sich selbst und seiner Macht zugeschrieben (V. 23 und 24). Er hat vergessen, daß er ein vom Herrn bereitetes Werkzeug ist, die Gerichte des Herrn zu vollziehen (V. 25 und 26). Der Herr kennt ihn durch und durch; er kennt auch seinen Uebermuth. Deshalb wird er ihm einen Ring in die Nase legen und ihn zurückführen des Wegs, auf dem er hergekommen ist (V. 28 u. 29). Juda aber soll das als Zeichen dienen, daß es von dem Assyrer für immer befreit ist: in diesem Jahre

soll man freilich nur essen, was im vorigen Jahre ausgefallen ist und wild wachsend Frucht gebracht hat, im zweiten Jahre soll man auch nur die Früchte der Wurzelschößlinge zu essen haben, aber im dritten Jahre soll Saat und Ernte in normaler Weise stattfinden (V. 30). Denn die Erretteten Juda's sollen wieder festwurzeln nach unten und Frucht bringen nach oben (V. 31). Denn es soll ein Rest übrig bleiben in Jerusalem. Dies ist der Wille Jehova's, den er mit Eifer vollziehen wird (V. 32). Zusammenfassend verkündigt dann der Prophet als Haupttrost für die nächste Zukunft: der König von Assur soll nicht vor Jerusalem kommen, sondern desselben Wegs heimziehen, auf dem er gekommen ist (V. 33 und 34). Denn der Herr beschützt und errettet Jerusalem um seiner selbst und um Davids, seines Knechtes willen (V. 35).

2. Und Jesaja — Tochter Jerusalem. V. 21 und 22. שׁלח ist hier nicht blos schicken überhaupt, sondern Botschaft schicken, wie aus לאמר hervorgeht. Vgl. 1 Mos. 38, 25; 2 Sam. 14, 32; 1 Kön. 20, 5; 2 Kön. 5, 8 u. ö. — Der Satz אשר התפללת וגו' kann grammatisch als Vordersatz zu dem Nachsatze זה הדבר וגו' V. 22, oder als relativer Erklärungssatz zu יהוה אלהי י' V. 21 gefaßt werden. Letzteres ist möglich, weil durch vorgesetztes אשׁר im Hebräischen auch die casus obliqui der Pronomina der ersten und zweiten Person Relativ-Bedeutung erhalten können. Vgl. Kap. 41, 8. 9; 64, 10; 1 Mos. 45, 4; m. Gr. §. 80, 3. Aber die letztgenannte Erklärung scheint mir deswegen nicht passend, weil sich im Munde Gottes ein Satz wie „ich, zu dem du gebetet hast“ nicht wohl ausnimmt. Denn ist dadurch nicht vorausgesetzt, daß Hiskia auch zu einem andern hätte beten können? Gegen die erstgenannte Erklärung aber scheint mir die Härte zu sprechen, die darin liegt, daß im Vordersatz Jehova selbst redet, im Nachsatz aber von ihm geredet wird: bezüglich deß, um das du zu mir gefleht hast, ist dies das Wort, welches Jehova redet. Es wird deshalb die Lesart des Königsbuches (שׁמעתי am Schlusse von V. 21, welches der jesajanische Text als unnöthig wegläßt) die richtigere sein, zumal da ein Anklang an die Antwort, welche der Herr auf Salomo's großes Tempelweihe-Gebet (1 Kön. 8) gab, beabsichtigt zu sein scheint. Denn wir lesen 1 Kön. 9, 3 שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ וְאֶת־תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי. Das Zeitwort בָּזָה bezeichnen die Accente als Milra. Demgemäß wäre es entweder Part. Fem. von בּוּז, oder 3 P. Mask. Kal von בָּזָה. Letzteres wäre grammatisch möglich, sofern בזה als vorgestelltes Prädikat betrachtet werden kann. Aber obgleich בּוּז und בָּזָה gleichbedeutend sind, so wird doch letzteres häufiger mit dem Akkusativ, ersteres häufiger mit dem Dativ verbunden. Denn בָּזָה findet sich nur 2 Sam. 6, 16 (1 Chron. 15, 29) mit לְ, während בּוּז an den meisten Stellen seines Vorkommens (Sprüche 6, 30; 11, 12; 13, 13; 14, 21; 23, 9; 30, 17; Sach. 4, 10; Hohel. 8, 1, 7) mit לְ konstruirt wird. Außer diesen Stellen findet sich בּוּז nur noch Sprüche 1, 7; 23, 22. Da nun die Punktation der Masoreten nicht maßgebend ist, so möchte ich unser בָּזָה lieber als 3 P. Fem. Kal von בּוּז entsprechend dem לָעֲגָה betrachten. — Auch לָעַג wird meist mit לְ verbunden: Ps. 2, 4; 59, 9; 80, 7; Sprüche 17, 5; 30, 17; Jer. 20, 7 u. ö. הֵנִיעַ ראשׁ als Gestus des Spottes wie Ps. 22, 8; 109, 25; Hiob 16, 4; Klagel. 2, 15. Jerusalem wird den Assyrer unverrichteter Sache abziehen sehen. Da wird es ihm denn spottend nachblicken.

3. Wen hast du geschmäht — Ströme Egyptens. V. 23—25. חרף und גדף vgl. V. 4 und 6. Die Frage geht bis עיניך, so daß also אל־קדושׁ ישׂראל Antwort ist auf die sämmtlichen vorhergehenden Fragen. So Vitringa, Gesenius, Delitzsch. Andere fassen אל־קדושׁ י' mit den vorangehenden Worten ותשׂא מר' ע' als die Antwort, sodaß die Frage mit קול schließt. Dagegen aber spricht, daß dann Frage und Antwort sich nicht wohl entsprechen, denn die Frage bleibt dann eigentlich ohne Antwort und die Antwort, welche gegeben wird, bezieht sich auf etwas, wonach nicht gefragt ist. Nach unserer Fassung wird gefragt: wen hast du gelästert und gegen wen hast du Stimme und Augen (vgl. Ps. 18, 28; 101, 5; Sprüche 6, 17; 21, 4) frech erhoben? Die Antwort ist: gegen den Heiligen Israels, wobei nach bekanntem Sprachgebrauch die Form der Antwort dem letzten Frageglied entspricht. Dies tritt 2 Kön. deutlicher hervor als bei Jesaja, da dort על־קדושׁ י' genauer an על־מי ה' sich anschließt. קדושׁ י' ist ein spezifisch jesajanischer Ausdruck. Vgl. zu Kap. 1, 4. — Die Worte V. 24 und 25 sagen nun genauer, wie und wodurch der Assyrer den Herrn gelästert hat. Es ist dies geschehen durch die Hand (bildlicher Ausdruck für „Organ, Dienst, Vermittlung“ überhaupt vgl. Kap. 20, 2; Jer. 37, 2; 50, 1; Haggai 1, 1. 3; 2, 1; Maleachi 1, 1) seiner Knechte. 2 Kön. heißt es מלאכיך, wahrscheinlich mit Beziehung auf V. 9 und 14, während עבדיך, das im Verhältniß zu מלאכיך als Verstärkung sich darstellt, mehr dem Ausdruck נערי מלך אשׁור V. 6 und besonders dem folgenden אדני entspricht. Durch die letztgenannte Beziehung wird auf die schreiende Thatsache hingewiesen, daß Knechte eines Menschen den Herrn der Welt gelästert haben. Es scheint mir also, daß die Lesart עבדיך sinniger und gefälliger, vielleicht aber weniger ursprünglich ist als die andere. Die Lästerung der assyrischen Boten bestand nun vornehmlich darin, daß sie Kap. 36, 7. 15. 18 das Vertrauen auf Jehova als ein thörichtes hinstellten, und daß sie aus ihren Siegen über die heidnischen Völker die Besiegbarkeit des Volkes Gottes mit logischer Nothwendigkeit glaubten folgern zu dürfen, folglich Jehova mit den Götzen der Heiden auf eine Linie stellten. Also was sie gethan haben, glauben sie durch eigene Kraft vollbracht zu haben, und was noch zu thun übrig bleibt, glauben sie auf dieselbe Weise vollbringen zu

können. Diesen Gedanken drückt nun Jesaja V. 24 und 25, indem er sich den Umständen genau anschmiegt, so aus, daß er die Aufgabe des Assyrers gleichsam in zwei Theile theilt. Der erste Theil seiner Aufgabe war die Eroberung der syrischen, phönizischen, palästinischen Landschaften. Diese Länder sind alle um den Libanon her gelagert. Der von Ninive über Karkemisch nach Phönizien und Palästina Reisende muß unter allen Umständen am Libanon vorbei. Der Libanon signalisirt von ferne schon mit seinem ragenden, schneebedeckten Haupte die Lage dieser Länder. Der Libanon kann also als ihr Emblem gelten. Dazu kommt, daß es den biblischen Schriftstellern nicht ungeläufig ist, Zion unter dem Bilde des Libanon darzustellen (vgl. Jer. 22, 6. 7. 23; Ezech. 17, 3), theils weil der Libanon überhaupt das Bild des Erhabenen und Prächtigen ist (vgl. Jes. 2, 13; 10, 33 f.; 35, 2; 60, 13; Hos. 14, 6 ff.; Sach. 11, 1 f.), theils insbesondere, weil der Königs-Palast in Zion auf dem Libanon gewachsen d. h. aus Libanon-Cedern gebaut war (vgl. 1 Kön. 7, 2 בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן oder בֵּית הַיַּעַר Jes. 22, 8). Daß Sanherib oder einer seiner Vorgänger den Libanon wirklich mit Roß und Wagen bestiegen und die Cedern ausgerottet habe, ist undenkbar. Vielmehr läßt ihn der Prophet nur mit Stolz rühmen, daß er die Libanonländer erobert habe. Es waren ja wirklich Chamat und Arpad, Aram und Phönizien, das Zehnstämmereich, der größte Theil von Juda und Philistäa in seinem Besitze. Mit Bezug darauf konnte man ihn wohl sagen lassen: ich bin hinaufgestiegen auf die Höhe der Berge, auf die Seiten (eigentlich Schenkel, vgl. zu Kap. 14, 13) des Libanon. Die Hauptarbeit schien gethan, die Haupthöhen waren erstiegen. Nun blieb nur noch übrig, ins Innerste einzudringen und da den Schmuck des Libanon, seine herrlichen Cedern- und Cypressenbestände, auszurotten. Mit עליתי weist der Prophet offenbar hin auf das bereits Vollbrachte. Dies war die Besitznahme aller der vorhin genannten Libanon-Länder. ואכרת und ואבוא aber weisen hin auf das noch zu Vollbringende. Nur Jerusalem hatte Sanherib noch zu erobern (vgl. zu Kap. 36, 1). Also das Beste, die eigentliche Zierde, der Mittelpunkt der palästinischen Libanon-Länder fehlte ihm noch. Jerusalem aber mit seinem Tempel und seinem Königspalaste, also den beiden Libanonhäusern (weil bei beiden die Cedern des Libanon eine so große Rolle spielten, vgl. 1 Kön. 6, 9 ff.; 7, 2 ff.) konnte wohl mit der Krone des Libanon, mit seinem Cedernschmucke verglichen werden. So schon Thenius und Bähr, denen ich beistimme. Der Ausdruck „Hochwuchs seiner Cedern, Auswahl seiner Cypressen" ist ganz konform dem lateinischen Sprachgebrauch, wonach z. B. gesagt werden kann „cibum partim unguium tenacitate arripiunt, partim aduncitate rostrorum" (Cic. Deor. Nat. II, 47, 122). Vgl. Friedr. Nägelsbach latein. Stilistik §. 74; Jes. 1, 16; 22, 7; 25, 12; 30, 30; m. Gr. §. 74, 2. Dem Assyrer wird nicht die Absicht zugeschrieben, die Hoheit der Cedern auszurotten, ihre übrigen Eigenschaften aber bestehen zu lassen, sondern der Prophet will sagen, daß er die hohen Cedern ganz, wie sie sind, umhauen werde. Zu קוֹמָה vgl. Kap. 10, 33. Ueber בְּרוֹשׁ, die Cypresse, vgl. zu Kap. 14, 8. Auch die „Höhe seines Endes" ist nichts anderes als sein höchstes Ende d. i. sein höchster Gipfel. Der Begriff Höhe ist nicht schon in dem „Aeußersten" ausgedrückt, wie Bähr meint. Denn ein Aeußerstes hat der Berg nach allen Seiten hin. Man kann also wohl von einem Aeußersten nach oben hin oder von einer Höhe des Aeußersten reden. — Unser Vers enthält eine Reihe von Varianten, die sich vom Standpunkte unseres Verfassers aus als Verbesserungen darstellen. Ueber בְּרֹב עבדיך haben wir schon gesprochen. Statt בְּרֹב heißt es 2 Kön. im K'tib בְּרֶכֶב, während K'ri auch בְּרֹב liest. Der Sinn dieser Lesart wäre „mit Wagen über Wagen" d. h. mit einer großen Menge von Wagen (vgl. 2 Kön. 3, 16; Nah. 3, 17; m. Gr. §. 82, 6, Anm. 1). Es läßt sich diese Lesart als die poetischere, kräftigere vertheidigen. Aber jedenfalls ist nicht בְּרֶכֶב aus בְּרֹב geworden, sondern umgekehrt. Ob deswegen רכב auch wirklich die richtige ursprüngliche Lesart und nicht durch Schreibfehler entstanden ist, mag dahingestellt bleiben. Statt מִבְחַר liest 2 Kön. מִבְחוֹר. Diese Form ist jedenfalls im Königsbuch (vgl. 2 Kön. 3, 19) ursprünglich. Bei Jesaja ist מִבְחַר Aenderung aus מִבְחוֹר. וְאָבוֹא ist Vereinfachung für וְאָבוֹאָה. Statt מְרוֹם קִצּוֹ liest 2 Kön. מְלוֹן קִצֹּה d. h. den Rastort seines Aeußersten. Da man weder bei Jesaja noch 2 Kön. einen Schreibfehler anzunehmen berechtigt ist, so wird man sagen müssen, daß absichtliche Aenderung vorliegt. Es ist aber sicher מלון die ursprüngliche Lesart. Denn niemand wäre je darauf verfallen, מרום in מלון zu ändern, während es leicht denkbar ist, daß das fremdartige מלון in מרום geändert wurde. Das vorausgehende מרום הרים konnte unserem Verfasser, der mit מלון nichts Rechtes anzufangen wußte und der vielleicht auch ein durch den Dialekt veranlaßtes Mißverständniß (ל für ר, ן für ם) argwöhnen mochte, zur Richtschnur dienen. Auch für uns ist es schwer, mit מלון einen klaren Begriff zu verbinden. Soll man mit Vitringa, Rosenmüller u. a. an eine auf den Bergesgipfel für Wanderer oder Arbeitsleute (1 Kön. 5, 28) errichtete Hütte denken, oder an den „Thurm des Libanon, der gen Damaskus siehet" (Hohel. 7, 5)? Welches Interesse hatte denn Sanherib, solche unschuldige und unschädliche Bauten zu zerstören? Oder soll man in מלון ק' gar nicht eine auf dem Libanon befindliche Räumlichkeit, sondern lediglich eine Anspielung auf den Königspalast zu Zion erkennen, wo Sanherib sein Rastlager aufschlagen wolle? (Bähr). Aber dann wäre der Prophet aus dem Bilde gefallen. Immerhin wird man annehmen müssen, daß eine auf der Höhe des Berges befindliche Baulichkeit dem Propheten als Bild

diente für die Spitze des Reiches Juda repräsentirende Wohnstätte. In יער כרמלו liegt gleichfalls eine Substantivirung des Adjektiv-Begriffes vor. Denn כרמל hat hier seine Appellativ-Bedeutung: Fruchtgefild, fruchtbares Acker- oder Gartenland. Der Wald seines Gartenlandes ist also der Wald, der gleichsam den Garten des Libanon bildet, der Wald, der den Libanon wie einen Lustpark ziert. Es ist damit der üppigste, herrlichste Waldbestand des Libanon gemeint. — In V. 25 redet der Prophet von der zweiten Aufgabe, die Sanherib gestellt war. Er hatte Egypten zu erobern. Da handelte es sich um einen Kriegszug nicht mehr in gebirgigem, sondern in ebenem, theils wüstem und wasserlosem, theils aber auch sehr wasserreichem Lande. So lange Sanherib im Süden von Palästina stand, hatte das große Heer an Wasser nicht Ueberfluß. Wenn wir z. B. lesen, daß die unter Mose aus Egypten kommenden Israeliten von den Edomitern die Erlaubniß, durch ihr Land zu ziehen, mit dem Versprechen erbitten, daß sie nicht Wasser aus den Brunnen trinken, oder doch, wenn sie und ihr Vieh des Wassers bedürften, dasselbe bezahlen würden (4 Mos. 20, 17 ff.), so kann es uns nicht befremden, daß der Prophet hier dem Sanherib die prahlende Aeußerung in den Mund legt, er habe bisher sein großes Heer im fremden Land mit Wasser versorgt, er habe, da die vorhandenen nicht ausreichten, Brunnen gegraben und so den Einwohnern ihr Wasser weggetrunken. Denn dies wird der Sinn von מַיִם זָרִים sein, was wir 2 Kön. 19, 24 lesen, was aber unser Verfasser wieder der Vereinfachung zu Liebe gestrichen hat. Das Brunnengraben würde freilich für die Assyrer, wenn sie die Wüste et-Tih hätten durchschreiten müssen, noch in höherem Grade nothwendig geworden sein. Aber es mag wohl auch schon an der Grenze jener Wüste, bis wohin Sanherib vorgerückt ist, erforderlich gewesen sein. Sanherib rühmt sich also, daß er da, wo es wenig Wasser gab, sich solches verschafft habe auf Kosten der Einwohner, daß er aber da, wo es viel Wasser geben und das Wasser den Einwohnern ein Bollwerk sein werde, wie dies der Nil mit seinen Kanälen den Egyptern ist, dies Bollwerk mit Leichtigkeit vernichten werde. Denn durch die Sohle seiner Tritte sollen die Ströme Egyptens ausgetrocknet werden. Also wie eine Lache werden seine Krieger die Ströme Egyptens blos durch den Tritt ihrer Füße austrocknen. Der Ausdruck „Sohle der Tritte" findet sich nur hier. Es ist eine Metonymie. Doch in Bezug auf den Akt des Schreitens werden „Schritt" und „Fuß" oft vertauscht. Vgl. Ps. 140, 5 mit 56, 14; 116, 8; Ps. 17, 5 mit 38, 17 u. ö. — יארי מצור vgl. zu Kap. 19, 6. Ueber מָצוֹר vgl. zu Kap. 19, 1.

4. **Hast du nicht gehört — hergezogen bist.** V. 26—29. Der Assyrer bildete sich ein zu schieben und er ward geschoben. Er hielt alles, was er that, für Produkt seines eigensten freien Beliebens und seiner Thatkraft. Der Prophet sagt ihm aber, daß er mit allem dem nur Werkzeug in der Hand Gottes gewesen sei. Mit הלא שמעת appellirt der Prophet gleichsam an das bessere Wissen des Assyrers. Sollte dir nicht irgendwie, wenn nicht von außen doch von innen her, zu Gehör gekommen sein (vgl. Ps. 62, 12), daß es nicht so ist, wie du denkst? Sagt dir dein Gewissen, die Stimme Gottes in deinem Innern, nicht, daß nicht du das alles geplant und ausgeführt hast, sondern daß Ich, der allmächtige Gott, von fernher (Kap. 22, 11; 25, 1) es angelegt und vollbracht habe? למרחוק ist wie מימי קדם (vereinfacht aus לְמִימֵי 2 Kön. 19, 25) auf das Folgende zu beziehen. Eigentlich genügte vor רחוק die Präposition מִן. Aber das Hebräische liebt bekanntlich diese Kumulation der Präpositionen (vgl. 2 Sam. 7, 19; Hiob 36, 9; 2 Chron. 26, 15 u. ö.; m. Gr. §. 112, 6). Durch das vorgesetzte לְ wird der Gedanke ausgedrückt, daß das göttliche Thun auf einen von ferne her beginnenden Zeitraum sich beziehe. Zu ימי קדם vgl. Kap. 23, 7; 51, 9. Ueber das demonstrative וְ vor יצרתיה vgl. m. Gr. §. 111, 1. Ueber die Femininsuffixe im neutralen Sinne vgl. m. Gr. §. 60, 6, b. — Mit עתה הבאתיה (vgl. Kap. 46, 11) sagt der Prophet aus, daß eben das, was der Assyrer angeblich aus eigener Machtvollkommenheit vollbracht, nur die Verwirklichung der Gedanken Jehova's sei. Deshalb muß auch ותהי als 2te P. Mask. aufgefaßt und auf den Assyrer bezogen werden. היה ist dabei mit folgendem לְ gebraucht in dem Sinne von „dienen zu etwas" wie Kap. 5, 5; 44, 15 (vgl. m. Gr. §. 95, 3, b). Der Prophet sagt also dem Assyrer, daß er als unbewußtes Werkzeug dazu dienen mußte, Städte zu Steinhaufen zu zerstören. הַשְׁאוֹת ist Hiph. von שָׁאָה strepere, tumultuari. Das Wort bezeichnet aber zugleich den Lärm, das Krachen eines Einsturzes, und daher haben nicht nur Kal (Kap. 6, 11) und dem entsprechend Niph. (ibid.) und Hiph. (an u. St. und 2 Kön.) die Bedeutung „zusammenstürzen, verwüstet werden", sondern auch das Substantiv שְׁאוֹן bedeutet „interitus, pernicies" (Ps. 40, 3; Jer. 46, 11). Statt להשאות liest 2 Kön. לַהְשׁוֹת, eine seltsame Form. Dieselbe scheint so entstanden zu sein, daß zuerst in הַשְׁאוֹת das א ausfiel wie z. B. in בּוֹר für בְּאֵר, רֵם (רִים) für רְאֵם, תֵּזְלִי für תְּאַזְלִי u. a. (m. Gr. §. 10, II, Anm.), sodann לְהַשׁוֹת in לַהְשׁוֹת zusammengezogen wurde wie לֵאמֹר, לַחְתֹּם, לַחְפֹּר u. a. Vgl. Olsh. §. 191, b. — Die Worte גלים נצים bezeichnen nach bekanntem hebräischen Sprachgebrauche (m. Gr. §. 69, 3) in Form der Apposition zu dem zu zerstörenden Gegenstande das Resultat der Zerstörung. Vgl. Kap. 6, 11; 24, 12. Jedenfalls ist die Lesart לְהַשְׁאוֹת die leichtere und sekundäre. נִצִּים ist Part. Niph. von נָצָה. Das Wort findet sich in der Bedeutung „wüste" nur hier und Jer. 4, 7. — Also ein Werkzeug zu gründlicher Zerstörung der Sachen sollte der Assyrer sein. Aber wenn Gott die Sachen zerstört, beabsichtigt er

immer auch eine entsprechende Einwirkung auf die Personen. Letzteres ist der Gedanke des Verses 27. Ihre, d. h. der V. 26 genannten Städte, Einwohner als kurzhändige d. h. schwache (der Ausdruck findet sich auf Grund von 4 Mos. 11, 23 nur noch Jes. 50, 2; 59, 1, das Adjektivum קְצַר nur hier) sind erschrocken und zu Schanden geworden. חתו ובשו wie Kap. 20, 5. Die Lesart des Königsbuches חַתּוּ וַיֵּבֹשׁוּ (vgl. Jer. 8, 9) ist offenbar die schwierigere und ursprüngliche. Auf die unsrige mag die Stelle Kap. 20, 5 eingewirkt haben. Mit drastischen Bildern wird sodann dieser Zustand des Erschrocken- und Zuschandengewordenseins näher charakterisirt. Es werden die also heimgesuchten Einwohner verglichen mit dem „Kraut des Feldes“ (sonst überall heißt es עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה wie 1 Mos. 2, 5; 3, 18 u. ö.), mit dem „Grün des Rasens“ (יְרַק דֶּשֶׁא nur hier, vgl. Ps. 37, 2), mit dem „Gras der Dächer“ (dem in dünner Erdschicht nur schwach gewurzelten; der Ausdruck nur noch Ps. 129, 6), mit einer „Getreideflur vor der Halmfrucht“ d. h. mit einem Getreidefeld, dessen Frucht noch Gras, noch nicht in Halme geschossen, deshalb auch weich und zart wie Gras ist. 2 Kön. liest שְׁדֵפָה d. i. uredo, brandiges Korn = שִׁדָּפוֹן (1 Kön. 8, 37; 5 Mos. 28, 22 u. ö.). Der Sinn wäre „wie Getreide, welches brandig wurde, bevor es Halme bekam“. Der Prophet vergleicht die vom Assyrer Besiegten 1) mit Kraut des Feldes d. h. mit den kurzlebigen, zarten und schwachen Produkten der Vegetation überhaupt; 2) mit dem grünen Rasen, also dem Wiesengrase, insbesondere; 3) noch spezieller mit dem ganz ephemeren Gras der Dächer; 4) auch mit dem G e t r e i d e, s o f e r n e s n o c h G r a s, noch nicht Halmfrucht geworden ist. Dies ist der Sinn des jesajanischen Textes. Wenn nun 2 Kön. als viertes Bild das vor dem Halmen brandig gewordene Getreide benennt, so ist diese Vergleichung ohne Zweifel noch drastischer und als Steigerung noch besser am Platze. Denn das brandig gewordene Getreide ist wohl noch ein stärkeres Bild der Kraft- und Machtlosigkeit als das Gras der Dächer. Da nun aber doch שְׁדֵמָה auch einen erträglichen Sinn gibt, andrerseits שְׁדֵפָה nur an dieser einen Stelle vorkommt und, verglichen mit שִׁדָּפוֹן, überdies im metonymischen Sinne = uredo für frumentum ustum genommen werden muß, so ist es ungleich wahrscheinlicher, daß letzteres primitiv und ersteres sekundär ist. Drechsler will das jesajanische שְׁדֵמָה selbst in dem Sinne von שְׁדֵפָה nehmen. Aber die Permutation von מ und פ liegt keineswegs nahe. Weder Drechsler noch Gesenius wissen ein Beispiel dafür anzuführen. Ich halte deshalb שׁדמה für eine Aenderung, welche die Absicht hatte, dem Worte die Bedeutung „arvum, Getreidefeld“ (vgl. Kap. 16, 8) zu geben. Thenius will umgekehrt 2 Kön. שׁדמה für שׁדפה lesen und קָדִים für קָמָה. Die Konjektur ist sinnreich, aber unnöthig und wegen לִפְנֵי (wofür מִפְּנֵי stehen müßte, vgl. Knobel und Delitzsch) auch sprachlich nicht hinreichend berechtigt. — Aber nicht nur die Wirkungen dessen, was der Assyrer vollbracht hat, sind durch Gottes bestimmenden Einfluß dahin gediehen, wohin Gott sie haben wollte, sondern es ist sein ganzes Thun und Lassen vom Herrn, ohne daß er es wußte, geleitet worden. Was er noch zu Hause vornahm, sein Auszug, sein Kommen ins heilige Land, und ebenso sein feindseliges Toben gegen das Volk Gottes — alles das stand unter der Kognition des Herrn und mußte so verlaufen, wie er es haben wollte. Die Ausdrücke „Sitzen, Ausgehen, Heimkommen“ bezeichnen auch sonst die gesammte Thätigkeit eines Menschen (vgl. 5 Mos. 28, 6; Ps. 121, 8; 139, 2). רָגַז steht von jeder heftigen Erregung sowohl der Furcht als des Zornes oder der Freude (vgl. Kap. 5, 25; 13, 13; 14, 9. 16; 23, 11; 28, 21 u. ö.). Hitpael findet sich nur hier und V. 29. Weil nun aber der Assyrer gerade mit diesem הִתְרַגֵּז sich gegen den Herrn versündigt und aufgelehnt hat, und weil er von seiner Abhängigkeit vom Herrn gar nichts wissen will, sondern nur Kunde von seiner stolzen Ruhe zum Herrn gekommen ist, soll er in recht einschneidender Weise seine Abhängigkeit fühlen müssen. Von יַעַן hängt zunächst der Infinitiv ab, der sich aber dann wie Kap. 30, 12 im Verb. fin. fortsetzt. Statt שַׁאֲנַנְךָ hat 2 Kön. שַׁאֲנָנְךָ. Es ist hier lediglich die Frage, ob beides Infinitiv ist, wie Olshausen §. 187, a und §. 251, b, S. 552 behauptet, oder nur das erstere, wie Ewald §. 157, b vgl. §. 120, a anzunehmen scheint. Mir ist das letztere wahrscheinlicher, denn ich sehe nicht ein, warum שַׁאֲנַן, wenn es Infinitiv ist, שַׁאֲנָנְךָ punktirt wurde, während sich dies vollständig erklärt, wenn שַׁאֲנָנְךָ von dem Adjektiv שַׁאֲנָן ruhig, das Ruhige, die Ruhe abgeleitet wird. — Der Assyrer muß heimziehen des Weges, auf welchem er gekommen. Hat er doch gleichsam einen Ring durch die Nase, wie ein wildes Thier (vgl. Ezech. 19, 4. 9; 29, 4; 38, 4), oder einen Zaum im Maule, zwischen den Lippen, wie ein gezähmtes Thier. Vgl. Kap. 30, 28; Ps. 32, 9. Uebrigens sieht man auf den Ruinen von Chorsabad auch gefangene Menschen, welche der „königliche Sieger mittelst eines in ihrer Lippe befestigten Ringes am Stricke hält“. Vgl. Thenius zu 2 Kön. 19, 28.

5. **Und das soll die — solches thun.** V. 30—32. Der Prophet wendet sich nun an Hiskia. Er hatte V. 22 und 29 den schmählichen Abzug des Assyrers aus dem heiligen Lande im allgemeinen in Aussicht gestellt. Nun benennt er dem Könige ein Zeichen, welches die gegebene Verheißung verbürgen und ins rechte Licht stellen soll. Man kann nun fragen: wie kann denn dieses Zeichen, welches bis zu seinem vollständigen Inslebentreten noch zwei Jahre braucht, eine Bürgschaft sein für eine Thatsache, welche sich sofort, nach 2 Kön. 19, 35 noch in derselben Nacht, ereignen soll? Ich glaube, daß hier ein Doppeltes zu erwägen ist. Erstens soll Israel

nicht eine blos momentane, sondern eine definitive Errettung von der Macht Assurs verheißen werden. Man sieht dies deutlich schon aus unserer Weißagung selbst. Der Hohn, mit dem Zion den Abzug des Assyrers nach V. 22 begleiten wird, würde sich schlecht schicken, wenn der Assyrer bald wieder kommen könnte, um Rache zu nehmen. Nach V. 29 wird der Assyrer so gründlich abgeführt, daß er gewiß nicht Lust hat, wiederzukommen. Nach V. 33 bis 35 soll der Assyrer nicht vor Jerusalem kommen. Es wird aber nicht gesagt, daß dies blos diesmal, in der jetzt unmittelbar drohenden Gefahr, nicht geschehen soll. Der Assyrer soll überhaupt nie mehr kommen. Assur ist abgethan. Von ihm hat die Theokratie überhaupt nichts mehr zu fürchten. Daß dieser Gedanke auch in den Kapiteln 28—33, besonders in Kap. 33, hervortritt, haben wir oben gezeigt. Daß diese so überaus wichtige Verheißung, daß Assur niemals mehr der Theokratie schaden werde, durch ein Zeichen verbürgt wird, welches zu seiner vollen Realisirung Jahre braucht, kann nicht befremden. Eine Verheißung, welche nach Stunden sich erfüllen soll, bedarf eigentlich gar keines Unterpfandes. Zum zweiten ist zu beachten, daß in unserer Weißagung keine genaue Aussage über die Art und Weise, wie Assur von Juda abgetrieben werden soll, sich findet. Es ist weder gesagt, daß diese Vertreibung so schnell, noch daß sie in dieser Weise geschehen soll. Deshalb konnte hinterher die Frage entstehen, ob denn diese plötzliche Vertreibung der Assyrer aus zufälligen resp. natürlichen Ursachen zu erklären oder als eine Wirkung der göttlichen Allmacht zu betrachten sei. Hatte der Herr ein אוֹת gegeben und erfüllte sich dieses אוֹת, so war dadurch bewiesen, daß auch jener erste, gewaltige gegen Assur geführte Schlag vom Herrn beabsichtigt war. Aber man könnte sagen: wie kann denn eine Reihe von Thatsachen zum אוֹת dienen, welche selbst ganz natürlich verlaufen, welche sich gar nicht anders zutragen können? Man könnte nämlich behaupten, daß gewaltig wenig prophetische Einsicht dazu gehörte, um zu erkennen, daß vor dem dritten Jahre keine regelmäßige Saat und Ernte möglich sein werde. Das ist richtig. Aber daß im dritten Jahre bestimmt Saat und Ernte stattfinden werde, konnte eben doch nur der vorauswissen, für den es gar keine Zukunft gibt. Denn es war ja gar wohl möglich, daß die assyrische Invasion noch Jahre dauerte. Was der Prophet hier voraussagt, war die günstigste Gestaltung der Zukunft, die überhaupt möglich war. Besser konnte es gar nicht gehen. Ich fasse V. 30 wesentlich wie Drechsler auf, und bin auch der Meinung, daß man sich die Sache unnöthig erschwert hat. Nach den assyrischen Monumenten hat der Zug Sanheribs gegen Syrien, Palästina und Egypten nur das eine Jahr 700 v. Chr. in Anspruch genommen. Denn im Jahre 699 finden wir ihn schon wieder auf einem andern Kriegsschauplatze, nämlich gegen Suzub von Babylon beschäftigt. Vgl. den assyrischen Regenten-Kanon bei Schrader S. 319 und unsere Bemerkungen zu Kap. 39, 1. Wenn nun dieser Feldzug nicht länger als ein Jahr gedauert hat, so hat er doch gewiß die zum Kriegführen geeignete Zeit eines Jahres ziemlich vollständig in Anspruch genommen. Sanherib ist also gewiß schon im Frühjahr vor der Ernte in Palästina gewesen und hat die Ernte dieses Jahres, als sie reif war, für sein ungeheures Heer in Beschlag genommen. Er hat ja das ganze Land erobert, und Hiskia in Jerusalem „wie einen Vogel im Käfig“ eingesperrt. Nun muß er aber bis spät im Jahre in Kanaan geblieben sein. Denn wenn man bedenkt, daß er in diesem Jahre Phönizien unterworfen, mehrere philistäische Städte (Bet-Dagon, Joppe, B'ne-Barak, Azur), 46 befestigte Städte Juda's außer zahllosen Burgen und kleineren Ortschaften erobert und dann noch einen bedeutenden Kampf mit dem äthiopischen Heere bestanden hat, so ist das eine Arbeit, zu deren Bewältigung ungefähr drei Vierteljahre gewiß als ein nicht zu reichlich bemessenes Zeitmaß erscheinen. Dann aber hat die assyrische Invasion so lange gedauert, daß die Zeit zur Erntebestellung bereits vorbei war, zumal noch zu erwägen ist, daß die Einwohner sich doch erst wieder sammeln, ihre Wohnungen in Stand setzen und namentlich für Zugvieh sorgen mußten, da ihr Vieh gewiß zum größten Theile eine Beute des Feindes geworden war. Wir finden hiemit ganz in Uebereinstimmung jene Worte, die der Prophet Kap. 32, 10. 12. 13 zu den stolzen Weibern spricht: „In Jahr und Tag werdet ihr zittern, ihr Sicheren, denn aus ist's mit der Weinlese, Obsternte wird nicht kommen..... Auf die Brust schlägt man ob den Gefilden der Lust, ob des fruchttragenden Weinstocks; auf dem Ackerboden meines Volkes steigt stachligtes Unkraut empor, ja auf allen Häusern der Lust, der fröhlichen Stadt.“ Und ebenso passen hieher die Worte der Friedensboten (Kap. 33, 8 u. 9): „Verödet sind die Straßen, verschwunden Wanderer..... Es trauert verschmachtet das Land, beschämt steht Libanon, verdorret; die Saronsaue ist wie Steppe geworden und Basan wie Karmel schütteln sich.“ Also war auch für das Jahr nach der assyrischen Invasion kein andrer Ertrag des Bodens im allgemeinen zu erwarten, als ein solcher, wie er ohne Zuthun des Menschen durch die bloße Wirksamkeit der natürlichen Bedingungen möglich war. Erst für das dritte Jahr war wieder die regelmäßige und rechtzeitige Kulturarbeit und ein entsprechender Ernteertrag möglich. Und das war, wie vorhin bemerkt, viel. Es war das Günstigste, was unter den damaligen Verhältnissen geschehen konnte. Denn dazu war nöthig, daß die Assyrer am Ende des zweiten Jahres nicht mehr im Lande, und also nicht mehr im Stande waren, die Feldarbeiten zu hindern. Nach dieser Erklärung bedürfen wir weder der Annahme eines Sabbat- oder gar Jobeljahres, noch einer Rückkehr der Assyrer aus Egypten nach Palästina oder gar einer dreijährigen Dauer der Invasion, noch der Voraussetzung, daß der Feldbau in Palästina damals in derselben umständlichen Weise betrieben

worden sei, wie dies nach Wetzstein (bei Delitzsch S. 389 f.) heutzutage der Fall ist. In dem Inf. absol. אָכוֹל wird der Verbalbegriff einfach ohne nähere Bestimmung in Bezug auf Zeit oder Modus hingestellt. Der Prophet sagt damit einfach das Thatsächliche aus, was naturgemäß stattfindet. Naturgemäß aber ist es, daß man in dem ersten Jahre, innerhalb dessen die Assyrer im Lande waren, Erntefrucht nicht verzehren konnte, weil die Assyrer sie weggenommen hatten, sondern nur סָפִיחַ (3 Mos. 25, 5. 11; Hiob 14, 19). Das Wort kommt von סָפַח, was unzweifelhaft effundere, profundere, infundere (Hab. 2, 15; Hiob 30, 7; Jes. 5, 7), in Niph. und Hitp. „sich ergießen (von Flüssen), einmünden d. h. se adjungere, adjungi" (Jes. 14, 1; 1 Sam. 26, 19) bedeutet. סָפִיחַ ist also effusio, der Ausguß, das Ausgeschüttete, Verschüttete. Damit ist alle die Feldfrucht gemeint, welche irgendwie durch Verschütten beim Säen oder Ernten nebenhingefallen oder aus solcher nebenhingefallenen Frucht entstanden ist. An u. St. weisen die Umstände darauf hin, daß vorzugsweise an das bei der Ernte Verschüttete, an die Ernte-Abfälle zu denken ist. Denn in jenem ersten Jahre haben die Assyrer die Ernte weggenommen. Es blieb also für die Israeliten zunächst und in erster Linie nur das übrig, was bei der Ernte nebenhinfiel, gleichsam die Brocken, die von der Herren Tische fielen. In zweiter Linie mag allerdings schon in jenem Jahre auch was aus den bei der Ernte ausgefallenen Körnern gewachsen war, den Israeliten zu gute gekommen sein. Sollen sie in diesem, dem laufenden Jahre (השנה wie הַיּוֹם, vgl. m. Gr. §. 71, 5, Anm. 3) d. i. also in dem Jahre der assyrischen Invasion selbst ספיח essen, so im zweiten Jahre d. h. im Jahre darnach שָׁחִיס, wofür 2 Kön. סָחִישׁ hat vermöge einer nicht selten vorkommenden Transposition (vgl. Grätz in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Jan. 1861, S. 22 ff). Das Wort ist ἅπ. λεγόμενον. Drechsler meint, daß die Transposition in שָׁחִיס erfolgt sei durch den Einfluß der ringsumgebenden Nomina, welche sämmtlich שׁ zum Anlaut haben. Demnach wäre סָחִישׁ die ursprüngliche Form. Wie dem auch sei, jedenfalls entbehrt die Form סָחִישׁ an sich jeder etymologischen Basis, da eine Wurzel סָחַשׁ weder im Hebräischen noch in den verwandten Dialekten vorkommt. Auch über die Wurzel der Form שָׁחִיס und deren Bedeutung ist man nicht einig. Eine hebräische Wurzel שָׁחַס existirt nicht. Doch bietet sich zur Vergleichung die Wurzel שָׁחַץ dar, welche im Hebräischen zwar nicht als Verbum, doch in dem Substantiv שַׁחַץ superbia, ferocia (vgl. den Städtenamen שַׁחֲצִים Jos. 19, 22 K'ri) vorkommt, im Arabischen aber in der Form schahaza extulit se, extulit visum sich findet. Doch möchte Fürst nicht Unrecht haben, wenn er diese Ableitung verwirft, weil jenes arabische Wort mit dem Hervor-Emporwachsen, progerminare, nichts zu thun hat, sondern nur von der Erhebung der Augen und der Stimme gebraucht wird. Deshalb möchte die andere Erklärung den Vorzug verdienen, welche שָׁחִיס in Zusammenhang bringt mit dem arabischen schahîs, welches „zerstreut, dünnstehend" bedeutet, wenn nicht vielleicht die Grundbedeutung „sich spalten, lostrennen" ist, so daß שָׁחִיס das von der Wurzel sich Spaltende, aus ihr Herauswachsende bedeutete. שָׁחִיס wären dann die Wurzeltriebe (Aqu. und Theod. übersetzen αὐτοφυῆ). Nachweise darüber, daß das Getreide theils durch die ausgefallenen Körner, theils durch Wurzeltriebe in den warmen Ländern sich fortpflanzt, siehe bei Gesenius und Knobel. Der Imperativ in זרעו וגו' involvirt insofern den Sinn einer Ermahnung, als der Prophet den Israeliten sagen will, daß sie für das dritte Jahr alle Besorgniß vor den Feinden fern halten und die Geschäfte des Landbaues ganz getrost verrichten sollen. Für אָכוֹל פִּרְיָם hat K'ri וְאִכְלוּ. Ebenso lautet der Text in 2 Kön. ohne Variante. Wirklich scheint וְאִכְלוּ das ursprünglichere zu sein. Denn erstens ist der Verdacht berechtigt, daß וְאָכוֹל dem אָכוֹל im Anfang des Verses nachgebildet sei, und zweitens würde ואכול eine gewisse Emphase einschließen, die doch genau betrachtet hier nicht am Platze ist. Denn וְאָכוֹל ר' würde bedeuten: und — kurz, mit einem Worte — esset ihre Frucht (vgl. m. Gr. §. 92, 2, a). ואכול würde also resumiren, kurz zusammenfassen. Das ist aber hier nicht am Platze, weil אכול פרים doch nur gezwungen auf die sämmtlichen vorausgehenden Imperative bezogen werden kann, ein kurzes Zusammenfassen aber bei der natürlichen und auch durch die Parallelstellen (Kap. 65, 21; Amos 9, 14; Jer. 29, 5. 28) empfohlenen Beziehung auf כרמים allein nicht nöthig ist. — Aber nicht blos Errettung vom Untergange hat der Prophet Juda zu verkündigen, sondern auch neues Wachsthum. Die Entronnenschaft (פליטה vgl. Kap. 4, 2; 10, 20; 15, 9) des Hauses Juda (בית ר' nur noch Kap. 22, 21), die übrig gebliebene (vgl. Kap. 11, 11. 16), soll Wurzel hinzufügen, ansetzen nach abwärts (Kap. 27, 6). Sie soll aber auch Frucht tragen nach oben, soll also ein festgewurzelter und fruchtbarer Baum sein. Freilich ist Juda etwas über ein Jahrhundert nachher doch entwurzelt worden. Aber es ist doch nicht wie Israel ganz und für immer aus seinem heimatlichen Boden herausgerissen, sondern nur für eine Weile versetzt worden, um dann wieder eingepflanzt zu werden und einem neuen, letzten Gerichte, das aber zugleich mit dem Uebergang in eine neue höhere Daseinsstufe verbunden war, entgegenzugehen. Und gerade für diese höhere Daseinsstufe bildete der Rest nach unserer Stelle und den früheren Aussagen des Propheten (Kap. 4, 3; 6, 13; 10, 20 ff.) den Anknüpfungspunkt. — Durch V. 32a erklärt der Prophet, wie diese Revirescenz Juda's sich vollziehen wird. Es war ja ganz Juda in die Hände des Feindes gerathen und von demselben feindlich behandelt und verwüstet worden. Nur die Hauptstadt war

unversehrt geblieben. In ihr hatte sich also ein intakter Kern erhalten, der theils aus den Einwohnern Jerusalems selbst, theils aus solchen Judäern gebildet war, die sich in die Hauptstadt geflüchtet hatten. Deshalb kann der Prophet sagen: „von Jerusalem wird ein Ueberrest ausgehen und eine Entronnenschaft vom Berge Zion". Denn allerdings mußte die Neubevölkerung und Restauration des Landes von Jerusalem als dem intakt gebliebenen Kern und Herzen des Landes ausgehen. Zu V. 32 b vgl. Kap. 9, 6 und die Bemerkungen zu d. St. Die Worte sind hier offenbar vorherrschend im tröstlichen Sinne gemeint. Der Prophet will sagen, daß der Herr das Angekündigte mit Eifer vollbringen wird. Zu bemerken ist noch, daß 2 Kön. 19, 31 das Wort צבאות im K'tib fehlt. Das Königsbuch hat dies Wort als Gottesname überhaupt nur dreimal in der Geschichte der Propheten Elia und Elisa, nämlich 1 Kön. 18, 15 und 2 Kön. 3, 14 in einer gleichlautenden Betheuerungsformel und 1 Kön. 19, 10. 14 in dem, wie es scheint, dem Elia solennen Ausspruche: „Ich habe geeifert für Jehova, den Gott der Heerschaaren". — Bei Jesaja hingegen findet sich das Wort nicht blos in der gleichlautenden Parallelstelle Kap. 9, 6, sondern überhaupt sehr häufig. Vgl. zu Kap. 1, 9. Auch Kap. 39, 5 steht צְבָאוֹת im jesajanischen Texte, während es 2 Kön. 20, 16 fehlt.

6. **Deshalb spricht Jehova — meines Knechtes willen.** V. 33—35. In diesen Versen wird die im Vorhergehenden mehr im allgemeinen gegebene Verheißung ganz bestimmt formulirt und auf den vorliegenden Fall angewendet. Der Prophet spricht also mit der größten Bestimmtheit aus, daß Jerusalem vom Assyrer gar nicht werde belagert werden. Man nimmt gewöhnlich an, daß der Assyrer Jerusalem allerdings eingeschlossen und daß er die furchtbare Niederlage, von welcher V. 36 die Rede ist, vor den Mauern Jerusalems erlitten habe. Aber nach V. 9 schickt ja Sanherib die Botschaft, welche zu dieser tröstlichen Verheißung die Veranlassung gab, von Lachis aus (Kap. 36, 2). Als er aber die Nachricht vom Herannahen des äthiopischen Heeres vernahm, befand er sich in Libna. Und von da zog er sich noch etwas mehr nach Norden zurück, nach Altaku, hebräisch Elteke̱h, wo die Schlacht stattfand. Er hat es offenbar vermieden, nahe bei und auch nur schräg südlich von Jerusalem mit den Aethiopen zusammenzutreffen, um nicht die Juden zur Hülfeleistung zu provoziren und ihren Angriff etwa von hinten her abwehren zu müssen. Aber man meint, daß die „starke Macht", mit welcher nach Kap. 36, 2 der Rabsake vor Jerusalem kam, vor Jerusalem nach dessen Rückkehr zum Könige (Kap. 37, 8) geblieben sei. Davon sagt aber erstens der Text nichts, und zweitens ist es innerlich gar nicht wahrscheinlich. Denn wenn Sanherib den Angriff eines so bedeutenden Heeres, wie das egyptisch-äthiopische jedenfalls war, zu erwarten hatte, wird er sich nicht durch Absendung eines großen Theils seiner Armee geschwächt haben. Er mag vielleicht ein kleines Observationskorps vor oder bei Jerusalem gelassen haben, aber die 185,000 Mann, von denen V. 36 spricht, lagen gewiß nicht vor Jerusalem. Also findet V. 33 eine Steigerung statt. Zuerst heißt es, Sanherib werde nicht in die Stadt kommen. Dann aber, er werde nicht einmal einen Pfeil hineinschießen. שָׁם steht also hier für שָׁמָּה wie 1 Sam. 2, 14; 1 Kön. 18, 10; Jer. 19, 14. Noch deutlicher ist לא יקדמנה מגן d. h. er wird ihr nicht von vorn kommen mit einem Schilde. קִדֵּם wird nie im transitiven Sinne = vorkommen-, begegnen-machen gebraucht, so daß das Wort mit doppeltem Akkusativ des Ortes und des näheren Objektes konstruirt wäre. Sondern wie das Werkzeug nach anderen Zeitwörtern außer durch בְּ auch durch den Akkusativ bezeichnet werden kann (vgl. z. B. Kap. 1, 20; m. Gr. §. 70, i), so kann auch קִדֵּם mit בְּ (vgl. 5 Mos. 23, 5; Jes. 21, 14; Ps. 95, 2) und mit dem bloßen Acc. instrum. wie Ps. 21, 4 verbunden werden. Wir haben hier demnach allerdings auch einen doppelten Akkusativ aber den des Ortes und des Werkzeugs. Bei den Belagerungen der Alten spielte bekanntlich der Schild als Schutzmittel gegen die von oben herabgeschleuderten Pfeile, Steine u. dgl., sowie gegen das herabgegossene Pech eine große Rolle (vgl. Herz. R. E. IV, S. 392 ff.). סֹלְלָה ist der Belagerungswall (2 Sam. 20, 15; Jer. 6, 6; Ezech. 4, 2 u. ö.). Zu V. 34 a vgl. V. 29 b. Statt בָּא liest 2 Kön. יָבֹא. בָּא ist jedenfalls die leichtere Lesart. יָבֹא läßt sich nur so erklären, daß der Assyrer als noch auf dem Wege — nicht ins Land, sondern nach Jerusalem — befindlich gedacht wird. Vgl. Kap. 39,3; m. Gr. §. 87, c. — V. 35 ist ganz kausalen Inhalts. Die erste Vershälfte nennt als Grund der Vertreibung des Assyrers die Absicht Jehova's Jerusalem zu schützen (über גַּנּוֹתִי vgl. zu Kap. 31, 5 und Kap. 38, 6; אֶל nach גנותי 2 Kön. 19, 34 ist als nicht normal geändert, erklärt sich aber aus der Identifizirung von אֶל und עַל, welche allmählig Platz greift, vgl. zu Kap. 39, 2 und Jer. 10, 1). Der Grund aber, warum Jehova Jerusalem schützen will, ist der, daß um der David gegebenen Verheißungen willen (2 Sam. 7, 12 ff. vgl. 1 Kön. 15, 4) die Ehre des Herrn selbst im Spiele (vgl. Jes. 43, 25; 48, 11), die Erhaltung Jerusalems also nothwendig war. Zwar ist Jerusalem später doch zerstört und das Reich Davids vernichtet worden, aber dies geschah unter Verhältnissen, welche die Restauration nicht ausschlossen. Damals, durch Sanherib, zerstört würde das Reich Juda ganz das Schicksal des Reiches Israel gehabt haben.

6. Die Errettung. Kap. 37, 36—38.

36 Und der Engel des Herrn ging aus und schlug im Lager der Assyrer 185,000 Mann.
37 Und man stand am Morgen auf und siehe! sie alle waren todte Leichname. *Und Sanherib,
38 der König von Assur, brach auf und ging und kehrte um und blieb in Ninive. *Und es geschah,
da er anbetete im Hause Nisroks, seines Gottes, schlugen ihn seine Söhne Adrammelek und
Scharezer mit dem Schwert, und sie entrannen in das Land Ararat. Und Asarhaddon, sein
Sohn, ward König an seiner Statt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Verheißung der Errettung erfüllte sich schnell. In derselben Nacht, wie das Königsbuch sagt, starben 185,000 Mann des assyrischen Heeres (V. 36). Der König Sanherib aber machte sich sofort auf den Rückweg nach Ninive, wo er von da an blieb (V. 37). Im Hause seines Gottes Nisrok anbetend wurde er von zweien seiner Söhne, Adrammelek und Scharezer, erschlagen. Ein dritter Sohn, Asarhaddon, wurde sein Nachfolger (V. 38).

2. **Und der Engel — seiner Statt.** V. 36—38. 2 Kön. 19, 35 finden sich vor ויצא die Worte וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא. Ist der jesajanische Text der ursprüngliche, so müßte man annehmen, der Autor des Königsbuches habe die Worte aus der Tradition oder aus andern Quellen eingeschaltet. Wir haben aber bisher die konstante Wahrnehmung gemacht, daß der jesajanische Text als der abgekürzte, geglättete, zurechtgelegte sich erweist. Sollten aber die fraglichen Worte der spätere Zusatz eines Abschreibers oder Glossators sein, so begriffe man nicht, warum sie nicht in beiden Texten sich finden. Denn der, welcher den Zusatz machte, mußte doch wünschen, daß er geglaubt werde. Zur Glaubwürdigkeit gehörte aber, daß die beiden Urkunden in Bezug auf ihn übereinstimmten. Oder wollte man annehmen, die Worte hätten im jesajanischen Texte ursprünglich auch gestanden, seien aber von einem, der sie mit seiner Anschauung von V. 29 nicht vereinigen konnte, gestrichen worden, so müßte man hier wieder fragen: warum hat der, welcher die Worte Jes. 37 strich, sie nicht auch 2 Kön. 19 gestrichen? Also wird man wohl dabei stehen bleiben müssen, daß die Worte 2 Kön. 19 ihre richtige, ursprüngliche Stelle haben und daß der Autor des jesajanischen Textes sie wegließ, wie er vieles weggelassen hat, weil es ihm überflüssig oder undeutlich vorkam. Man kann nämlich allerdings diese Zeitangabe auf den ersten Blick befremdlich finden. Nach V. 9 vernimmt Sanherib die Kunde von dem Herannahen des egyptisch-äthiopischen Heeres und sendet an Hiskia die V. 10—13 enthaltene Botschaft. Darauf trägt Hiskia nach V. 14—20 dem Herrn die Sache im Gebete vor, und die Verse 21—35 enthalten sodann die durch Vermittlung Jesaja's ihm zu Theil gewordene Antwort. Nirgends sind diese einzelnen Stufen durch Zeitangaben markirt. Da kann es nun scheinen, als ob alles dies sehr rasch auf einander gefolgt wäre, so daß für die Schlacht zwischen Sanherib und Tirhâka kein Raum bleibt, wenn das Sterben der 185,000 Mann schon in der Nacht nach Jesaja's Antwort erfolgt ist. Denn daß wir jene Schlacht zwischen die vorhin aufgezählten Ereignisse hinein versetzen müssen, kann nicht bezweifelt werden. Die Schlacht kann doch weder vor dem Eintreffen der Meldung über das Nahen des feindlichen Heeres bei Sanherib, noch nach der Vernichtung der 185,000, sie muß nach jener und vor dieser Thatsache stattgefunden haben. Zwar hat die Schlacht bei Altaku nach den Inschriften auf dem sechsseitigen Thoncylinder (Schrader S. 171) und den Kujundschick-Stieren (ibid. S. 184) sogar noch vor der Tributleistung Hiskia's stattgefunden. Unzweifelhaft richtig bemerkt aber Schrader S. 190: „Absichtlich verschiebt er (Sanherib) eben deshalb die chronologische Reihenfolge und schließt mit dem Berichte über den reichen Tribut, als ob dieser dem Ganzen das Siegel aufgedrückt habe, während wir aus der Bibel wissen, daß dieser Tribut noch während des Großkönigs Hoflager zu Lachis entrichtet wurde, also vor der Schlacht bei Altaku (2 Kön. 18, 14)". Die assyrischen Berichte können uns also nicht abhalten, die Schlacht bei Altaku in die Zeit zwischen Jes. 37, 9 und 36 zu setzen. Sie kann aber nicht von entscheidendem Erfolge gewesen sein. Denn hätte Sanherib eine entschiedene Niederlage erlitten, so hätte er fliehen müssen und die Vernichtung der 185,000 wäre gar nicht mehr nöthig gewesen. Hätte er aber entschieden gesiegt, so hätten die Egypter fliehen müssen, wovon wir keine Spur finden. Der assyrische Bericht über die Schlacht klingt auch ziemlich bescheiden. Denn wiewohl er von einer Niederlage der Egypter und der Gefangennahme „der Wagenlenker und Söhne des egyptischen Königs und der Wagenlenker des Königs von Meroë" spricht, so fehlt doch jede weitere Angabe über die Anzahl der gemachten Gefangenen, erbeuteten Wagen 2c., welche Angaben doch sonst nie zu fehlen pflegen. Auch Schrader schließt hieraus, daß es „ein Pyrrhussieg" gewesen sein müsse, wenn es überhaupt ein Sieg war. Sollte ja doch nach Kap. 31, 8 Assur nicht durch ein menschliches Schwert fallen. Der Herr hatte sich ihn reservirt. Fällt nun also die Schlacht von Altaku mit allem, was ihr voranging und folgte von der ersten Meldung des Heranziehens an bis zum Vorabend des großen Sterbens, in die zwischen Jes. 37, 9 und 36 verlaufende Zeit, so folgt, daß die von Jes. 37, 9—36 berichteten Ereignisse nicht in so gar rapider Folge sich können zugetragen haben. Mit

בלילה ההוא 2 Kön. 19, 35 wird also nicht auf einen Zeitpunkt hingewiesen, welcher den sämmtlichen vorher erzählten Ereignissen unmittelbar nahe gewesen wäre. Es scheint mir, daß בלילה ההוא sich nur auf den Tag bezieht, an welchem Jesaja die Antwort ertheilte. Nachdem Sanherib die Nachricht vom Herannahen der Feinde erhalten hatte (V. 9), muß er nicht gleich an demselben Tage die Botschaft an Hiskia abgefertigt haben. Er hatte wohl noch Nothwendigeres zu thun. Es genügte für seinen Zweck, wenn er die Boten 2—3 Tage nach dem Empfang jener Nachricht abgehen ließ. Sodann brauchten die Boten einige Tage, bis sie nach Jerusalem kamen. Wenn nun auch Hiskia noch an demselben Tage den Brief des Assyrers vor dem Herrn ausbreitete, so ist keineswegs anzunehmen, daß die Antwort sofort erfolgte. Sie konnte nicht eher erfolgen, als bis dem Propheten der bezügliche Auftrag vom Herrn ertheilt war. Der Herr aber verschob seine Antwort bis zu dem Momente, wo die Erfüllung der Verheißung auf dem Fuße folgen konnte. Es leuchtet ein, daß nach Tagen bangen Wartens die Schlag auf Schlag sich folgenden Thatsachen der trostreichen Zusage und der über alle Maßen herrlichen Hülfe einen ganz überwältigenden Eindruck machen mußten. Gerade diesen hatte der Herr beabsichtigt. Ist es doch überhaupt des Herrn weise Gewohnheit, daß er, um die Menschen im Glauben und in der Geduld zu üben, auf Antwort warten läßt, daß er aber dann, wenn die Menschen sich bewähret haben, seine Hülfe zu um so größerer Freude mit Macht hereinbricht (vgl. Ps. 22, 3; Sprüche 13, 12 vgl. Jer. 42, 7; 1 Sam. 14, 37. 41 f. u. a.). — Die Erwähnung des "מלאך י" erinnert an die Erwürgung der Erstgeburt in Egypten (2 Mos. 12, 12 ff.) und an die Pest zu Jerusalem (2 Sam. 24, 15 ff.). An diesen drei Orten wird dem "מלאך י" ein „Schlagen" (הִכָּה 2 Mos. 12, 12 f.; 2 Sam. 24, 17 oder נָגַף 2 Mos. 12, 13. 23; 2 Sam. 24, 21. 25) zugeschrieben. Er wird deshalb als מַשְׁחִית bezeichnet (2 Mos. 12, 13. 23; 2 Sam. 24, 16). 2 Sam. 24, 15 wird aber das durch den Engel bewirkte Verderben ausdrücklich דֶּבֶר, Pest, genannt, welches Wort vom Propheten Amos wahrscheinlich auch mit Bezug auf jenes Sterben der Erstgeburt in Egypten gebraucht wird (Kap. 4, 10). So ist denn auch an u. St. eine Pest als das Schwert zu denken, mit welchem der Engel des Herrn die Assyrer schlug, und die Meinungen derjenigen, welche an ein Gewitter (Vitringa), an einen Samum, an eine wirkliche Niederlage durch Feindeswaffen oder gar an eine Vergiftung denken, sind zu verwerfen (vgl. Winer Realwörterb. Art. Hiskia). Auch jene Pest zu Davids Zeit raffte binnen kurzer Zeit (wahrscheinlich in weniger als Tagesfrist, je nachdem man עֵת מוֹעֵד 2 Sam. 24, 15 versteht) 70,000 Menschen im Lande Palästina hiweg. Andere Beispiele von großen Pestkatastrophen in älterer und neuerer Zeit, die aber alle nicht an das hier erzählte Ereigniß hinanreichen, siehe bei Gesenius und Delitzsch. Eine indirekte Bestätigung erhält unser Ereigniß durch die Erzählung Herodots (II, 141), welcher berichtet, daß „Sanacharibos, König der Araber und Assyrer" bei Pelusium dadurch zur Flucht vor dem Könige Sethon gezwungen worden sei, daß Schaaren von Feldmäusen das Lederwerk der assyrischen Waffen zernagt hätten. Als Denkmal dieses Sieges stehe in dem Tempel des Hephästos, dessen Priester Sethon war, eine steinerne Bildsäule dieses Königs mit einer Maus auf der Hand und der Ueberschrift „ἐς ἐμέ τις ὁρέων εὐσεβὴς ἔστω". Liegt in dieser Ueberschrift und in der motivirenden Erzählung Herodots, daß der in seiner Noth vor der Schlacht betende König von seinem Gotte die, gläubig aufgenommene, Zusage göttlicher Hülfe empfangen habe, vielleicht eine Spur davon, daß jene Niederlage Sanheribs als eine augenscheinliche Erweisung göttlicher Hülfe erkannt wurde, so ist die Maus wahrscheinlich eine Erinnerung an die rettende Pest. Denn die egyptischen Hieroglyphen gebrauchen die Maus als Sinnbild der Verheerung und Vernichtung, so daß also Herodots Erzählung wahrscheinlich nur eine von Späteren versuchte Deutung der die Maus tragenden Bildsäule enthält. Diese Kombination hat zuerst J. D. Michaelis gemacht. Ihr sind Gesenius, Hitzig, Thenius u. a. gefolgt. Vgl. auch Leyrer Art. Pest in Herz. R.-E. XI, S. 411. — Ist nun auch die Pest an sich eine natürliche Ursache, so bleibt die große Zahl der in einer Nacht dahin Gerafften doch immer wunderbar. Es scheint mir nicht statthaft, mit Hensler u. a. (auch Delitzsch) ein längeres Grassiren der Seuche anzunehmen, zumal wenn man diese Ansicht in so sprachwidriger Weise begründet wie Hensler thut, der V. 36 b übersetzt: „wenn der Morgen anbrach, sah man lauter Leichen". Die Rettung Israels sollte weder durch das Schwert Egyptens, noch durch ein Naturereigniß gewöhnlicher Art geschehen. Es sollte Israel und es sollten die Heiden den Finger Gottes erkennen, damit jedermann ihn fürchte und ihm allein vertraue. Vgl. Kap. 10, 24 ff.; 14, 24—27; 17, 12—14; 29, 1—8; 30, 7. 15 ff. 30 ff.; 31, 1—9; 33, 1—4. 10 ff. 22 ff. — Das Subjekt von וישכימו sind die noch überlebenden Assyrer, als die, welche in der That am Morgen die Leichname vorfanden. In מֵתִים ist offenbar der Begriff der Unfähigkeit zum Handeln und insbesondere Kämpfen hervorzuheben. Die starken Krieger Sanheribs waren lauter regungslose, unschädliche Leichname geworden. — Das ויסע וילך וישב erinnert, wie schon oft bemerkt worden ist, an das ciceronianische abiit, evasit, excessit, erupit. Die drei Verba malen die Eiligkeit des Abzuges. Wenn es V. 37 heißt וַיֵּשֶׁב בְּנ', so liegt in dem Zeitworte offenbar der Begriff des Bleibens, vgl. 1 Mos. 21, 16; 22, 5; 24, 55; 2 Mos. 24, 14 u. ö. In der That hat Sanherib nach dieser Niederlage noch 20 Jahre regiert und noch 5 Feldzüge unternommen.

Dieselben waren aber alle gegen den Norden oder Süden von Ninive aus gerichtet. In den Westen ist er nicht mehr gekommen (vgl. Schrader a. a. O., S. 205). Deshalb hat sich auch das, was V. 38 erzählt wird, erst 20 Jahre später zugetragen. Nach Oppert (Exp. scient. en Mésop. II, S. 339) bedeutet נִסְרֹךְ „Verbinder, Verknüpfer", und da die an ihn gerichteten Gebete, welche man gefunden hat, vornehmlich Segnung der Ehe zum Gegenstand haben, so scheint der Schluß berechtigt, daß Nisrok dem griechisch-römischen Hymen entspreche. Dem stimmt auch Schrader bei, nur daß nach ihm die Wurzel „sarak" im Assyrischen nicht sowohl „verbinden", als „gewähren, spenden" bedeutet, sodaß נסרך vielmehr „der Gütige, Gnädige" oder „der Spender" wäre. Eine Inschrift des Asurbanipal, des Sohnes und Nachfolgers Asarhaddons, worin derselbe seine Thronbesteigung im Monat Jyyar erzählt, nennt diesen Monat „den Monat Nisroks, des *Herrn der Menschheit*" (Schrader S. 208). Auf dem Götterverzeichniß, welches man in der Bibliothek des König Asurbanipal gefunden hat (vgl. zu Kap. 46, 1 und Schrader in Stud. und Krit. 1874, Heft II, S. 336 f.), findet sich der Name des Nisrok nicht. — Während Sanherib im Hause seines Gottes anbetete, erschlugen ihn zwei seiner Söhne. Eine schreckliche That! Vatermord und Sacrilegium zu gleicher Zeit, beides gegenseitig sich steigernd! Dies war das Ende des stolzen Sanherib, der den Gott Israels zu lästern gewagt hatte. Er, der sich gerühmt hatte, daß kein Gott und kein Volk ihm widerstehen könne, muß dem Schwert seiner *Söhne* erliegen! Er, der durch den Beistand seiner Götzen sich für unüberwindlich hielt, muß im Tempel und vor dem Angesichte seines Gottes den Tod erleiden! Wie wird hier der Götze und der Götzendiener zugleich zu Schanden! — Im Texte des Königsbuches fehlt Kap. 19, 37 im K'tib das Wort בָּנָיו, wahrscheinlich nur aus Versehen. Die assyrischen Denkmäler, so weit sie bis jetzt erforscht sind, melden nichts von Sanheribs Ermordung, während sie die Ermordung seines Vaters Sargon berichten. Von Profanhistorikern erzählt Polyhistor (bei Euseb. armen. Chron. ed. Mai pag. 19) die Ermordung Sanheribs. Aber er nennt nur den Ardumusanus d. i. Adrammelek als Mörder. Abydenus dagegen (ibid. pag. 25) läßt auf Sanherib seinen Sohn Nergilus folgen. Dieser sei von seinem Bruder Adramelus, und dieser wieder von seinem Bruder Axerdis ermordet worden. Hier ist Adramelus offenbar = Adrammelek, Axerdis = Asarhaddon. Nergilus aber ist nach Schraders scharfsinniger Vermuthung = Sarezer. Denn Sarezer lautet assyrisch Sar-uṣur d. i. schirme den König. Diesem Imperativ aber wird der Name des Gottes, der schirmen soll, vorgesetzt, so daß der Name vollständig bald Bil-sar-uṣur, bald Asur-sar-uṣur, bald Nirgal-sar-uṣur ꝛc. lauten kann. Der Name kann aber auch in verkürzter Gestalt, nämlich mit Weglassung des Gottesnamens gebraucht werden, so daß also dieser Sarezer vollständig Nirgal-sar-uṣur geheißen haben kann. Abydenus hätte dann von diesem Namen die erste, die Bibel die zweite Hälfte aufbewahrt (Schrader a. a. O. S. 206). Adrammelek kommt 2 Kön. 17, 31 als Gottesname vor. Das Wort lautet auf assyrisch Adar-malik d. i. Adar ist Fürst (Schrader S. 168). Nach der armenischen Ueberlieferung sollten die beiden Söhne von ihrem Vater geopfert werden (s. Delitzsch zu u. St.). Sanherib soll nach dem Buche Tobit (Kap. 1, 18 ff.) an den in Assyrien lebenden Gefangenen aus dem Zehnstämmereiche seine Wuth über die erlittene Niederlage ausgelassen haben. Andrerseits war *er* den Juden eine verhaßte Persönlichkeit, weshalb sie auch seine Mörder hoch in Ehren hielten. Spätere Rabbinen meinten, dieselben seien Juden geworden, und im Mittelalter zeigte man in Galiläa ihre Grabmäler (vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 690 Anm.). Nach unserem Texte entrannen die Vatermörder nach dem Lande Ararat d. i. Central-Armenien. Assyrisch heißt Ararat Ur-ar-ti. Das Wort kommt als Bezeichnung Armeniens in der Verwaltungsliste häufig vor (vgl. Schrader S. 10. 324, Zeile 37—40. 42. 44; S. 329, Zeile 31. 39). Nach den armenischen Geschichtschreibern hat sich die Nachkommenschaft jener zwei assyrischen Königssöhne in den zwei Fürstengeschlechtern der Sassunier und Arzerunier lange erhalten. Aus letzterem stammte der byzantinische Kaiser Leo der Armenier, von dem wiederum eine ganze Reihe von byzantinischen Herrschern abstammt. „Nicht weniger als 10 byzantinische Kaiser würden, wenn es sich so verhielte, als Nachkömmlinge Sanheribs gelten können, so daß also die Weißagung Nahums Kap. 1, 14 sich erst spät erfüllt hätte". *Delitzsch* zu u. St.; Ritter Erdkunde X, S. 585 f. — אֵסַר־חַדֹּן heißt auf Assyrisch Asur-aḥ-iddin d. h. Asur schenkte einen Bruder (Schrader S. 208). Nach dem Regentenkanon (Schrader S. 320) bestieg Asarhaddon den Thron im Jahre 681 v. Chr. Ewald setzt den Amtsantritt Jesaja's unter Ussia ins Jahr 757, seinen Tod unter Manasse ins Jahr 695 (Gesch. d. V. Isr. III, S. 844 und 846). Delitzsch setzt nach Duncker den Regierungsantritt Asarhaddons ins Jahr 693, und gesteht, daß Jesaja in diesem Fall fast neunzigjährig gewesen sein mußte. Da nun nach den sehr sicheren Angaben der assyrischen Dokumente Jesaja, wenn er Asarhaddons Thronbesteigung erlebt hätte, fast hundertjährig müßte geworden sein, so müßte man mindestens in den Versen 37 f. einen Zusatz von späterer Hand erkennen, womit auch Delitzsch einverstanden ist.

II. Die Anbahnung der Beziehungen zu Babel. Hiskia's Krankheit, Genesung und die dadurch hervorgerufene Gesandtschaft aus Babel.

Kap. 38 und 39.

1. Hiskia's Krankheit und Genesung.

Kap. 38.

a. Die Krankheit Kap. 38, 1—3.

In jenen Tagen wurde Hiskia krank zum Sterben. Und es kam zu ihm Jesaja, der 1
Sohn Amoz', der Prophet, und sprach zu ihm: »So spricht Jehova: Bestelle dein Haus, denn
du stirbst und wirst nicht leben«. *Und Hiskia wandte sein Angesicht gegen die Wand und 2
betete zu Jehova. *Und er sprach: »Ach Jehova, gedenke doch dessen, daß ich gewandelt habe 3
vor deinem Angesicht in Treuen und mit ganzem Herzen, und daß ich das in deinen Augen
Gute gethan habe«. Und Hiskia weinte laut.

Exegetische Erläuterungen.

1. In seinem vierzehnten Regierungsjahre wird König Hiskia schwer krank. Es war ohne Zweifel ein Beweis besonderer göttlicher Gnade, daß ihm durch den Propheten Jesaja sein nahe bevorstehendes Ende angekündigt und dadurch Zeit zur Bestellung seines Hauses gegeben wurde. Aber Hiskia erschrak über die Nachricht. Er betete weinend zu dem Herrn, indem er sich auf sein in der Furcht Gottes geführtes Leben berief (V. 1—3).

2. **In jenen Tagen — weinte laut.** V. 1—3. Wir haben oben in der Einleitung zu den Kapiteln 36—39 bereits zur Genüge dargethan, welches das chronologische Verhältniß der Kapitel 38 und 39 zu den beiden vorausgehenden sei. Es kann keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Krankheit Hiskia's der Niederlage Sanheribs der Zeit nach vorangeht. Jene gehört ebenso bestimmt dem Jahre 714 als diese dem Jahre 700 an. Die Umstellung der Kapitel, welche im Interesse des Realzusammenhanges geschah, ist Veranlassung zu der Meinung geworden, als habe die Niederlage Sanheribs auch im Jahre 714 stattgefunden. Die Ausleger differirten infolge hievon nur darin, daß die einen die sämmtlichen Ereignisse der Kapitel 36 und 37 vor die Ereignisse der Kapitel 38 und 39, die andern zwar die Krankheit vor die Kapitel 36 u. 37, aber die Gesandtschaft hinter dieselben setzten. Dem allen ist ein Ende gemacht durch die nun gänzlich außer Zweifel gesetzte Thatsache, daß Sanherib erst im Jahre 705 König geworden ist und im Jahre 700 seinen ersten und einzigen Feldzug gegen Phönizien, Judäa und Egypten unternommen hat. Aus diesem Grunde kann das בימים ההם V. 1 ebenso wenig echt und ursprünglich sein als בעת ההיא Kap. 39, 1. Beides muß einer Korrektur seinen Ursprung verdanken. Und diese Korrektur muß zu einer Zeit gemacht worden sein, wo man den Ereignissen bereits so ferne war, daß weder mündliche noch schriftliche Quellen mehr vorhanden waren, um über das richtige Verhältniß aufzuklären. Da das Buch der Könige zwar in der Ordnung der Kapitel, obgleich dieselbe seinem Zwecke nicht entspricht, und in den Zeitangaben dem Buche Jesaja's folgt, aber in der Textgestalt von ihm durch einen reineren und ursprünglicheren Text sich unterscheidet, so glaube ich, wie oben gezeigt, annehmen zu müssen, daß der Verfasser die Quelle selbst vor sich hatte, aus welcher auch die Kapitel 36—39 bei Jesaja geschöpft sind, und als deren Verfasser wir wahrscheinlich den Propheten selbst zu betrachten haben. Ob der Verfasser des Königsbuches selbst schon die Umstellung der Begebenheiten vorgenommen hat, die wir im Weißagungsbuche finden, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten. Er kann es der Autorität des Weißagungsbuches zu Lieb gethan haben. Aber gewiß hat er noch nicht die Zeitbestimmungen geändert. Denn davon mußte ihn seine Quelle abhalten. Erst ein Späterer, den weder eine schriftliche Quelle, noch mündliche Tradition eines Bessern belehren konnte, muß die Zeitangaben und vielleicht auch die Ordnung der Kapitel geändert haben. — Worin Hiskia's Krankheit bestanden habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Viele haben aus חֲשְׁחִין V. 21; 2 Kön. 20, 7 geschlossen, daß Hiskia pestkrank gewesen sei, und haben dies mit der Pest im Lager der Assyrer (Kap. 37, 36) in Zusammenhang gebracht, wohl auch diesen Umstand als Beweis für die Behauptung benutzt, daß Hiskia's Erkrankung nach Sanheribs Niederlage stattgefunden habe. Aber שְׁחִין (von שָׁחַן, einer im Hebräischen ungebräuchlichen, in den verwandten Dialekten „incaluit, calidus fuit“ bedeutenden Wurzel) steht nicht blos von der Pestbeule (bubo), sondern auch von andern hitzigen Geschwüren, wie sie beim Aussatz (3 Mos. 13, 18 ff.) und anderen entzündlichen Hautkrankheiten (2 Mos. 9, 9 ff.; 5 Mos. 28, 27. 35; Hiob 2, 7) vorkommen. Sollte השחין V. 21 nicht im kollektiven Sinne zu nehmen sein, so daß also nur eine Beule vorhanden gewesen wäre, so läge wohl am nächsten an einen Karbunkel (d. i. ein Konglomerat von Verrunkeln) zu denken. — In לָמוּת haben wir eine constructio praegnans zu erkennen, indem die Präposition von

einem in חָלָה latenten Begriffe der Fortbewegung, der Annäherung (vgl. m. Gr. §. 112, 7) abhängt, wenn man nicht לְ als Absichtspartikel betrachten will: er ward krank um zu sterben, wobei dann die Folge als Absicht dargestellt wäre, ähnlich wie anderwärts der Grund als Zweck supponirt wird in Sätzen mit כִּי עַל כֵּן (vgl. m. Gr. §. 110, 1). — Aehnlich heißt es Richt. 16, 16 וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת. — In der Parallelstelle 2 Chron. 32, 24 steht עַד־לָמוּת für unser לָמוּת, was im wesentlichen der ersten von uns angedeuteten Erklärungsweise entspricht. — Der Ausdruck „seinem Hause befehlen" für „seinem Hause den letzten Willen kund thun" findet sich nur noch 2 Sam. 17, 23, wo aber statt לְ die Präposition אֶל gebraucht ist. Die Ausdrucksweise כי־מת אתה ולא תחיה bezeichnet das Sterben als etwas Gewisses, fest Beschlossenes durch die Anwendung des positiv aussagenden Partizipiums (welches das Sterben als abstrakte, zeitlose, demnach materiell bestimmte, wenn auch formell unbestimmte Thatsache hinstellt, vgl. 1 Mos. 20, 3) und des das Gegentheil ausschließenden Negativsatzes ולא תמות. Als Analogon zu der Bedeutung „lebendig bleiben" vgl. חִיָּה = „lebendig erhalten" Kap. 7, 21 und die Bemerkungen zu d. St. — Darüber, daß Gottes Verheißungen wie Drohungen sich in Beziehung auf ihre Realisirung gleichsam abhängig machen von dem subjektiven Verhalten des Menschen, vgl. Jer. 18, 7 ff., wo besonders das רֶגַע, anknüpfend an die Schnelligkeit, mit welcher der Töpfer den Thon umformt, die Schnelligkeit andeutet, mit welcher der Herr unter Umständen seine Beschlüsse ändert. Vgl. m. Bemerkungen zu d. St. — Daß Hiskia sein Gesicht zur Wand hinkehrte, geschah, weil er in jenem Augenblick weder Menschen ansehen noch sein Gesicht Menschen zeigen wollte. Er wollte, soviel als möglich, mit seinem Gott allein reden. Anders verhält es sich mit dem, was von Achab erzählt wird 1 Kön. 21, 4. — לֵב שָׁלֵם ist animus integer d. i. ein ganzes, volles, nicht getheiltes Herz (1 Kön. 8, 61; 11, 4). Diese Rede Hiskia's ist alttestamentlich. Ein Christ könnte zu Gott nicht so sprechen. Hiskia legt an sich den Maßstab an, den Stellen wie Ps. 15 an die Hand geben und den auch Christus in der Bergpredigt (Matth. 5, 21 ff.) voraussetzt. — Die Text-Differenzen zwischen unserer Stelle und 2 Kön. 1 bis 3 sind dem Sinne nach unbedeutend aber doch charakteristisch. Sie bestehen blos darin, daß es 2 Kön. 20, 2 heißt וַיַּסֵּב אֶת־פָּנָיו und am Schlusse des Verses לֵאמֹר. Hier ist offenbar unser Text wieder emendirt. Denn das Fehlen des zu ויסב gehörigen Subjektes, nachdem vorher Hiskia, Jesaja und Jehova und zwar ersterer in weitester Entfernung vom Prädikat genannt waren, läßt die, wenn auch nur grammatische, Möglichkeit zu, Jesaja oder Jehova als Subjekt von ויסב zu denken, und das nachdrucksvolle ויאמר V. 3 entspricht der Wichtigkeit des kurzen Gebetes viel besser als das kurze blos unsern Doppelpunkt vertretende לאמר. Also sehen wir auch hier wieder, daß das Königsbuch den ursprünglicheren Text hat. Denn es ist undenkbar, daß der korrektere und vollständigere Text in den minder korrekten und unvollständigen sei umgeändert worden.

b. Die Genesung. Kap. 38, 4—8.

4 5 Und es geschah das Wort Jehova's zu Jesaja also. *Gehe hin und sprich zu Hiskia:
»So spricht Jehova, der Gott deines Vaters David: Ich habe gehört dein Gebet, ich habe ange-
6 sehen dein Weinen. Siehe ich füge zu deinen Lebenstagen fünfzehn Jahre hinzu. *Und von der
Hand des Königs von Assur will ich dich erretten und diese Stadt, und ich will beschirmen
7 diese Stadt. *Und dies sei dir das Zeichen von Jehova, daß Jehova thun wird dies Wort,
8 das er geredet hat: *Siehe ich werde den Schatten der Stufen, welcher herabgestiegen ist auf
der Stufenuhr Achas' vermöge der Sonne, rückwärts wenden zehn Stufen«. Und es wandte
sich die Sonne zehn Stufen rückwärts auf den Stufen, welche sie herabgestiegen war.

Exegetische Erläuterungen.

1. Unser Text differirt hier von dem Texte des Königsbuches sehr bedeutend. Er ist eine sehr starke Abkürzung desselben, wozu noch Umstellungen kommen, welche geradezu als Unordnung bezeichnet werden müssen. Es fehlt in unserm Buche, daß der Prophet, nachdem er den König verlassen hatte, wieder umkehren mußte (2 Kön. 20, 4); es fehlt die Verheißung, daß Hiskia am dritten Tage wieder hinaufgehen werde in das Haus Jehova's (2 Kön. 20, 5 b). Es fehlt nach den Worten „und ich beschirme diese Stadt" der Zusatz „um meinetwillen und um Davids, meines Knechtes, willen", welche Worte auch Jes. 37, 35 sich finden (2 Kön. 20, 6). Es fehlt ferner an der Stelle, wo er der Zeit nach hingehört, der Befehl Jesaja's, dem Könige ein Pflaster von Feigen aufzulegen (2 Kön. 20, 7). Dieser Befehl findet sich erst nach dem Gebete Hiskia's V. 21. Ebenso fehlt und wird erst V. 22 nachgeholt das Verlangen Hiskia's nach einem unterpfändlichen Zeichen für die Verheißung, daß er in drei Tagen wieder werde in den Tempel gehen können (2 Kön. 20, 8). Ferner fehlt das Anerbieten Jesaja's, daß der Schatten auf der Sonnenuhr nach des Königs Wahl 10 Stufen hinauf- oder herabsteigen solle, und die Antwort Hiskia's darauf (2 Kön. 20, 8—10). Der Vollzug des Zeichens ist endlich mit etwas anderen Worten erzählt (2 Kön. 20, 11). Der jesajanische Text ist zwar an sich klar

und mit Ausnahme der beiden Versetzungen in V. 21 und 22 wohl geordnet. Aber er ist eine absichtliche, auf das Nothwendigste sich beschränkende Abkürzung, was auch Drechsler (II, S. 210) anerkennt. Eben diese Abkürzungstendenz haben wir bisher konstant in dem jesajanischen Texte dieser historischen Kapitel wahrgenommen. Wir werden also sagen müssen, daß dieselbe Hand mit derselben nur noch stärker durchgeführten Tendenz auch dieses Stück bearbeitet hat.

2. **Und es geschah — hinabgestiegen war.** V. 4 bis 8. Das Königsbuch berichtet hier, daß das Wort Jehova's an den Propheten erging, nachdem er den König kaum verlassen, die עִיר הַתִּיכֹנָה, oder, wie K'ri und die alten Uebersetzungen wahrscheinlich richtiger haben, die חָצֵר הַתִּיכֹנָה d. i. den inneren Vorhof der Residenz, noch nicht überschritten hatte. Also wirklich רֶגַע (Jer. 18, 7) d. h. plötzlich hat Jehova die V. 1 so kategorisch gefaßte Verkündigung zurückgenommen. Gerade diese so hart lautende Verkündigung hatte jenen innigen Gebetsseufzer aus dem tiefsten Herzensgrunde hervorgelockt. Dies eben war beabsichtigt. Die Noth sollte Hiskia beten lehren. Als er zeigte, daß er es gelernt habe, kam die Hülfe schnell. Wenn der jesajanische Text die Thatsache streicht, daß der Prophet, kaum weggegangen, den Befehl zu einer neuen Offenbarung entgegengesetzten Inhalts erhalten habe, und שׁוּב umändert in הָלוֹךְ, so liegt die Vermuthung nahe, daß der Verfasser an dieser plötzlichen Sinnesänderung Anstoß genommen habe. Denn der Wortlaut des jesajanischen Textes läßt die Möglichkeit eines längeren Zwischenraumes zu. Sollte diese Vermuthung gegründet sein, könnte man doch kaum Jesaja als den Redaktor dieses letztgenannten Textes annehmen. Denn welches Interesse sollte der Prophet gehabt haben, gerade diesen Zug der augenblicklichen Umkehr des Herrn zu verwischen? Daß der Herr sich „den Gott deines Vaters David“ nennt, soll dem Könige ein tröstliches Unterpfand der Errettung mehr sein. Denn es wird dadurch angedeutet, daß er gegen Hiskia noch derselbe sein wolle, der er gegen David gewesen sei. Das Gebet hat der Herr gehört, die Thränen hat er gesehen. Beides hat ihm wohlgefallen, beides beachtet er. Und so gibt er denn dem Könige die Verheißung, daß er seinem Leben noch 15 Jahre hinzufügen wolle. Ich kann nicht mit allem übereinstimmen, was Bähr in seiner Erklärung der Bücher der Könige (1868, Theil VII der altest. Abth. dieses Bibelwerks) zu u. St. beibringt. Aber darin gebe ich ihm Recht, daß er sagt (S. 435): „dem Flehenden… verkündigt der Prophet die göttliche Erhörung und verheißt ihm nicht nur sofortige Genesung, sondern sogar, daß er noch einmal so lang regieren werde, als er bereits regiert habe“. Demnach müßte Hiskia bereits fünfzehn Jahre regiert haben. Das kann nun wohl sein, wenn der Geschichtschreiber die 14 Jahre (Kap. 36, 1) vom ersten Tage des nach Hiskia's Regierungsantritt beginnenden Kalenderjahres an berechnete, der Herr aber in der für Hiskia günstigsten Weise nämlich so rechnete, daß er sowohl den Bruchtheil des ersten Kalenderjahres, in welches Hiskia's Regierungsanfang fiel, als auch den Bruchtheil des laufenden Kalenderjahres als ganze Jahre gelten ließ. Dann erklärt sich, warum Hiskia nach der göttlichen Rechnung 15 + 15, nach der menschlichen Rechnung aber nur 14 + 15 Jahre regiert hat. Ueber die Konstruktion הִנְנִי יוֹסִף vgl. zu Kap. 28, 16; 29, 14. — In der Parallelstelle 2 Kön. 20, 5 geht dieser Verheißung noch eine andere auf die nächste Zukunft bezügliche vorher, welche so lautet: „Siehe ich heile dich; am dritten Tage sollst du hinaufsteigen ins Haus Jehova's“. Offenbar läßt unser Text diese Worte in der Erwägung aus, daß die Verheißung der auf 15 Jahre verlängerten Lebensdauer die des Gesundwerdens und des dadurch ermöglichten Tempelbesuches einschließe. Die Verheißung V. 6 ist allerdings auch nach der Niederlage Sanheribs noch denkbar. Denn diese Niederlage war für die große assyrische Macht ein zwar empfindlicher aber im allgemeinen keineswegs vernichtender Schlag. Sie konnte sich nach demselben aufraffen und mit verstärkten Kräften und verdoppelter Wuth über Juda herfallen. Deshalb könnte unsere Stelle an sich wohl den Sinn haben, daß der Herr Juda seinen Schutz in dem zuletzt angedeuteten Sinne zusichere. Aber unsere Stelle steht zunächst, namentlich wenn wir sie in der Fassung des Königsbuches betrachten (vgl. 2 Kön. 19, 34 mit Kap. 20, 6, wo nur אֶל für עַל und das Kap. 20, 6 fehlende לְהוֹשִׁיעָהּ den Unterschied macht), in unleugbarer Beziehung zu Kap. 37, 35. Unsere Stelle ist älter als diese letztgenannte, wenn wir mit unserer Auffassung des Zeitverhältnisses der Kapitel 38 und 39 zu den Kapiteln 36 und 37 (s. zu Kap. 38, 1) Recht haben. Aber Kap. 37, 35 verheißt die Errettung Jerusalems von der durch Sanherib drohenden Gefahr offenbar absichtlich mit den Worten, die aus unserer Stelle entnommen sind, so daß die dem Hiskia Kap. 37, 35 gegebene Verheißung als Erneuerung und Wiederholung der schon vor 14 Jahren ihm zu Theil gewordenen erscheint. Dazu kommt nun noch, daß sowohl unsere Stelle als Kap. 37, 35 gemeinsam in Kap. 31, 5 wurzeln. Dort ist wie hier גָּנוֹן und הִצִּיל nebeneinandergestellt, dort ist auch גָּנוֹן durch das rührende Bild vom schwebenden Vogel erläutert. Dort ist ganz speziell ausgesprochen, daß nicht Egypten das Volk Israel beschützen wird, sondern daß Jehova diese Sorge sich reservirt hat. Und diese Errettung Juda's von Assur ist ja durch Sanheribs Niederlage definitiv und für alle Zeiten entschieden. Assur, wie wir bereits gesehen haben, ist abgethan. Manasse's Wegführung (2 Chron. 33) war mehr eine Wohlthat als eine Strafe für Juda. Man kann sagen: daß Sanherib nicht durch das Schwert Egyptens sondern durch die Hand des Herrn sein Heer verloren hat, ist die rechte und eigentliche Erfüllung der Verheißung Kap. 31, 5;

37, 35; 38, 6. Aus diesen Gründen glaube ich, daß unsere Stelle auf Sanheribs Niederlage und, weil dieselbe für das Verhältniß Juda's zu Assur entscheidend war, auf kein späteres Ereigniß zu beziehen ist. Dann ist aber auch durch unsere Stelle ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale zu Gunsten der Behauptung gelegt, daß die Kap. 38 erzählten Ereignisse den Thatsachen der Kapitel 36 und 37 vorangehen. — In unserem Texte fehlen nach V. 6 die Worte, welche 2 Kön. 20 im siebten und achten Verse an richtiger Stelle stehen: „Und es sprach Jesaja: nehmet Feigenkuchen. Und sie nahmen es und legten es auf die Beule und er genas. Und Hiskia sprach zu Jesaja: was ist das Zeichen, daß Jehova mich heilen wird, so daß ich am dritten Tage hinaufgehen kann ins Haus Jehova's?" Statt dieser Worte an der rechten Stelle, hat unser Text einen überdies etwas modifizirten Auszug davon am Schluß des Kapitels V. 21 u. 22. Wir wollen deshalb die Erklärung dieser beiden Verse hier antizipiren. Nachdem der Prophet die V. 5 und 6 enthaltene Verheißung ausgesprochen hat, schreitet er auch sofort zur Erfüllung. Er befiehlt zu diesem Behufe, daß auf die kranke Stelle ein Stück Feigenkuchen aufgelegt werde. Das Wort דְּבֵלָה st. c. דְּבֶלֶת findet sich außer hier und 2 Kön. 20, 7 nur noch 1 Sam. 30, 12 und 1 Chron. 12, 40. Es bezeichnet einen runden (zuweilen auch viereckigen) Kuchen von getrockneten Sommer-Feigen, die im Mörser zerstampft und dann zum Behuf besserer Aufbewahrung und Versendung in diese Form gebracht wurden (vgl. Winer R.-W.-B. Art. Feigenbaum). Das griechische Wort παλάθη, welches einen Kuchen von getrockneten Früchten insbesondere von Feigen bedeutet, scheint aus דְּבֵלָה resp. aus dem aramäischen דְּבֵלְתָּא entstanden zu sein. Daß Feigen als Erweichungsmittel, um das Aufgehen des Geschwüres zu beschleunigen, wie von Alters her so noch heute angewendet werden, ist bekannt. Vgl. Gesenius zu V. 1 und Bähr zu 2 Kön. 20, 7. — Die dritte P. Pl. יִשְׂאוּ setzt, wie häufig, als Subjekt diejenigen voraus, welche naturgemäß das Fragliche zu thun hatten. Wir bedienen uns in solchem Falle in der Regel des unbestimmten Subjektes „man" (m. Gr. §. 101, 2, a; Jer. 3, 16 f.; Jes. 34, 16). מָרַח kommt nur noch in der Substantivform מְרוֹחַ (contritus scil. testiculos contritos habens 3 Mos. 21, 20) vor. Die Bedeutung ist „zerdrücken, zerquetschen". — Es ist also constructio praegnans: man zerdrücke Feigenkuchen (und lege sie) auf die Beule. Ueber שְׁחִין vgl. zu V. 1. Schon Hieronymus erwähnt der Ansicht, daß die süße Feige dem Uebel ein contrarium d. h. ein Steigerungsmittel gewesen sei, und fügt hinzu: „Ergo, ut Dei potentia monstraretur, per res noxias et adversas sanitas restituta est". Diese Ansicht theilen nach Seb. Schmidt „Hebraei communiter et Christianorum quidam" (z. B. Grotius). Es werden in der H. Schrift unzählige wunderbare Heilungen berichtet, bei denen sich die göttliche Allmacht eines natürlichen Heilmittels nicht bediente. Warum sie dennoch einige Male sich eines solchen bedient hat (vgl. Mark. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6 f.), werden wir schwerlich zu ergründen vermögen. War das Mittel als ein zur Heilung dieser Krankheit dienliches damals bereits bekannt, warum haben es die Aerzte nicht angewandt? Oder war das Mittel damals noch unbekannt? Oder haben die Aerzte die Krankheit nicht richtig erkannt? Oder hatte der Herr außer dem Zwecke der leiblichen Heilung noch andere höhere Zwecke, zu denen jenes Mittel in einer uns unbekannten Beziehung stand? Dies sind die Fragen, die man hier aufwerfen, aber schwerlich befriedigend beantworten kann. In der Parallelstelle 2 Kön. 20, 7 steht statt וְיֶחִי am Schlusse des Verses וַיֶּחִי. Ersteres bedeutet: daß er lebe, — letzteres: und er lebte d. i. genas. Jenes erscheint als Versuch zur Beseitigung einer Schwierigkeit. Denn וַיֶּחִי scheint zunächst zu bedeuten, daß Hiskia sofort gesund wurde. Daß dies aber nicht der Fall war, sieht man daraus, daß 2 Kön. 20, 8 der König fragt: was ist das Zeichen, daß der Herr mich heilen wird, sodaß ich am dritten Tage in den Tempel gehen kann? Er war also keineswegs augenblicklich nach Anwendung des Mittels gesund geworden. Eben dies will unser Text durch וְיֶחִי andeuten. Aber 2 Kön. 20, 7 ist וַיֶּחִי nur eine Antizipation des Erzählers, der den Erfolg an die Anwendung des Mittels unmittelbar anreiht, wiewohl in der Wirklichkeit andere Ereignisse ersteren und letztere trennten. Wie V. 21 offenbar eine Zusammenziehung von 2 Kön. 20, 7 ist mit Hinweglassung des minder Wesentlichen, so ist V. 22 eine Epitome von 2 Kön. 20, 8. Die Worte „daß mich Jehova heilen wird" fehlen, weil ja das Hinaufgehen in den Tempel die Heilung voraussetzt. Es ist aber zu beachten und ein weiterer Beweis für die sekundäre Natur unseres Textes, daß die Worte „was ist das Zeichen, daß ich hinaufsteigen werde ins Haus Jehova's?" im Text des Königsbuchs dadurch die richtige Grundlage haben, daß 2 Kön. 20, 5 dieses Hinaufsteigen dem Könige ausdrücklich verheißen ist, während unser Text dieses Moment V. 5 ausläßt. — Was die Anhängung der beiden Verse 21 und 22 an den Schluß des Gebetes betrifft, so hat Drechsler mit großer Künstlichkeit nachzuweisen versucht, daß dieselben hier ursprünglich am Platze seien als Bestandtheile des Gebetes! „Das bewegte Gemüth, sagt Drechsler, läßt zum Schlusse noch einmal die Thatsachen an sich vorübergehen, welche die herrliche Veranlassung solches Dankens sind. Aber nicht in der Weise der Erzählung ....., sondern auf diesen, jenen hervorstechenden Punkt fällt der Blick noch einmal ..... Daher diese über das Maß der schlichten Erzählung gehobene Sprache in V. 21. Und vollends V. 22! An dem sieht man besonders, daß es Nachschwingungen des lyrischen Affektes sind, die wir hier vor uns haben". Als ob V. 21 u. 22 nicht unleugbar die hieher translocirten, verkürzten

und etwas modifizirten Worte des Geschichtsbuches wären! Hatte denn Hiskia, als er betete, bereits den Bericht, den wir im Königsbuche haben, gelesen und im Gedächtnisse behalten, und hat er denn wohl seine eigenen Worte mit einem וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ citirt? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Verse 21 und 22 hier nicht an ihrem Platze und also gewiß nicht von dem Urheber unseres Textes mit Plan und Absicht, wie manche meinen, hieher gesetzt sind. Ebensowenig stehen sie hier vermöge einer „Hudelei“ des Redaktors, wie Hitzig meint. Denn Hudelei hat sich derselbe nirgends zu Schulden kommen lassen, auch an den von Hitzig angeführten Stellen (wie Kap. 36, 5; 37, 18 u. a.) nicht. Ob nun unsere Verse zufällig oder absichtlich von einem Späteren hieher versetzt worden sind, ist mit Bestimmtheit nicht zu entscheiden und auch an sich gleichgültig. Aber das Natürlichste scheint mir zu sein, anzunehmen, daß ein Späterer, der das Fehlen der in V. 21 und 22 enthaltenen Thatsachen als eine störende Lücke empfand, diese Lücke in seinem Texte aus dem Königsbuche glaubte ergänzen zu müssen. Hätte er nun die Worte zwischen V. 6 und 7 eingeschaltet, so hätte er das וְ vor זֶה im Anfang von V. 7 streichen, er hätte also an dem ihm vorliegenden Texte selbst eine Aenderung vornehmen müssen. Hätten wir sein Original-Manuskript noch, so würden wir wohl zu erkennen vermögen, warum er die Worte nicht nach V. 6 an den Rand sondern nach V. 20 unter den Text schrieb und in welcher Weise er dies that. Daß der Zusatz übrigens sehr alt ist, sieht man daraus, daß er sich bereits in der Septuag. findet. Auch ist er uns von Wichtigkeit als Beweis dafür, daß Textveränderungen überhaupt in unsern Kapiteln vorgekommen sind. Namentlich ist dies von Bedeutung für die Behauptung, daß die Zeitangaben eine Umgestaltung erfahren haben. — Das Zeichenfordern und Zeichengeben ist nichts Seltenes wie im Alten Bunde überhaupt, so insbesondere im Leben unseres Propheten. Je mehr das Glaubensleben noch auf der Stufe der Kindheit steht, desto häufiger ist es. Christus läßt sich kein Zeichen abfordern (Matth. 12, 38 ff.; 16, 1 ff.; Luk. 11, 16; Joh. 2, 18; 6, 30). Moses aber empfängt und gibt deren in Fülle (2 Mos. 4). Auch in der Richter- und Königs-Zeit kommen sie noch häufig vor (vgl. Richt. 6, 17. 36 ff.; 1 Sam. 2, 34; 10, 1 ff.). Jesaja selbst ist mehr als einmal der Vermittler solcher Zeichen (Kap. 7, 11 ff.; 8, 1 ff.; 20, 3 f.; 37, 30). Dieselben sind bald drohenden, bald tröstlich verheißenden Inhalts und werden demgemäß bald den Gottlosen zur Warnung, bald den Frommen zum Troste und zur Stärkung ihrer Hoffnung zu Theil. So empfängt hier Hiskia schon das zweite tröstliche Zeichen. Daß seine Lebenszeit verlängert werden soll, thut ihm der Herr kund durch ein Geräthe, welches zum Messen der Tageszeit dient. Nach 2 Kön. 20, 9 ff. fragt nämlich Jesaia den König, ob der Schatten auf der Sonnenuhr zehn Stufen hinab- oder hinaufsteigen solle. Hiskia antwortet, das Hinabgehen des Schattens wäre ein Leichtes; er wünsche also, daß der Schatten um 10 Stufen sich rückwärts bewege. Darauf ruft Jesaja den Herrn an und derselbe läßt wirklich den Schatten auf der Sonnenuhr 10 Stufen rückwärts gehen. Hier müssen wir zunächst die nicht unerheblichen Text-Differenzen ins Auge fassen. Nach dem jesajanischen Texte läßt der Prophet dem König nicht die Wahl zwischen dem Vorwärts- oder Rückwärtsgehen des Schattens, auch ruft er den Herrn nicht an, daß er das Wunder vollbringen möge. Sondern der Prophet erklärt sofort, daß er jetzt (natürlich in der Kraft Gottes) den Schatten zurückwenden werde. Endlich heißt es V. 8 des jesajanischen Textes, daß die Sonne um zehn Stufen, die sie bereits herabgestiegen war, zurückgegangen sei, während im Königsbuche nur von einem Zurückwenden des Schattens die Rede ist (וַיָּשֶׁב אֶת־הַצֵּל וגו'). Die letztgenannte Differenz ist insofern von besonderer Wichtigkeit, weil der jesajanische Text das Wunder steigert. Wir haben bisher vorzugsweise den Charakter eines Auszuges, den der jesajanische Text trägt, als Merkmal seines späteren Ursprungs kennen gelernt. Dieses Vergrößern des Wunderbaren kann füglich als ein weiteres Symptom jüngeren Alters betrachtet werden. — Daß unter den מַעֲלוֹת eine Sonnenuhr zu verstehen sei, wird jetzt von allen anerkannt. Denn gegen die sehr alte Ansicht, die sich schon in der Septuaginta (*στρέψω τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν οὓς κατέβη ὁ ἥλιος τοὺς δεκα ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου*), bei Josephus (Antiqq. X, 2, 1), dem Syrer, bei verschiedenen Rabbinen, Scaliger (praef. ad can. chronol.) u. a. findet, daß unter den Stufen eine einfache, den Sonnenstrahlen schräg ausgesetzte Treppenflucht zu verstehen sei, spricht, daß man sich wohl das Zurückweichen des Schattens von 10 Treppenstufen, nicht aber das Herabsteigen als etwas Wahrnehmbares vorstellen kann. Denn es mußte doch die Sonne so stehen, daß die senkrechten Stufenseiten ihren Schatten auf die horizontalen werfen. Dann mußten aber alle horizontalen Stufenflächen von der obersten bis zur untersten gleichmäßig beschattet sein. Da könnte man sich allenfalls vorstellen, daß die 10 untersten Stufen ihren Schatten verloren, nicht aber, daß der Schatten um 10 Stufen weiter herabstieg, da ja alle Stufen ihren Schatten bereits haben mußten. Dies Herab- oder Hinaufsteigen des Schattens ist nur möglich, wo nur ein schattenwerfender Gegenstand, wie ein, wie auch immer gestalteter, Zeiger vorhanden ist. Es sind deshalb jetzt auch alle Erklärer der Ansicht, daß eine Sonnenuhr gemeint sei. Wir wissen aus Herodot (II, 109), daß die Griechen die Sonnenuhr von den Babyloniern erhielten, und zwar sagt derselbe ausdrücklich, daß die Griechen auch *τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης* von den Babyloniern erlernt haben. Demnach scheinen die Babylonier bereits die Eintheilung

in 12 Tages- und 12 Nachtstunden gekannt zu haben. Auch der Sonnenzeiger des Achas kann diese Eintheilung gehabt haben. Denn aus der Erwähnung von 10 Stufen kann man nicht schließen, daß derselbe nach dem Dezimal-System eingetheilt gewesen sei. Von den Babyloniern kann die Sonnenuhr leicht zu den Assyrern und von diesen zu den Juden gekommen sein. Weil an u. St. von den מַעֲלוֹת אָחָז die Rede ist, hält sich Hitzig für berechtigt, zu sagen (Gesch. d. Volks Isr. I, S. 216): „Ahas erhielt von Tiglatpileser einen Sonnenzeiger zum Geschenk, vermuthlich damit er wisse, wie viel Uhr es jetzt sei in der Welt". Allerdings fällt die Regierung des Achas ganz in die Regierungszeit Tiglatpilesers hinein, aber daß Achas den Sonnenzeiger von dem assyrischen König zum Geschenk erhalten habe, läßt sich trotz seiner sonstigen Neigung für das Ausländische (vgl. 2 Kön. 16, 10 ff.) doch nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten. — Man könnte versucht sein, bei den מעלות אחז auch an eine Baalssäule (מַצֵּבַת בַּעַל 2 Kön. 3, 2; 10, 26; 23, 14 u. ö., womit die חַמָּנִים Jes. 17, 8; 27, 9 synonym sind) zu denken, weil diese Säulen zugleich Sonnensäulen (vgl. Jer. 43, 13) und als solche „Gnomonen, Schattenzeiger, Sonnenuhren, Regulatoren des Jahres und des Tages" waren (vgl. J. G. Müller in dem Art. Baal Herz. R.-E. I, S. 640 und XII, S. 41). Aber dann wäre jener Sonnenzeiger ein Bestandtheil heidnischen Kultus und dadurch zu einem gottgegebenen אוֹת untauglich, ja nach 2 Kön. 18, 4 gewiß damals gar nicht mehr vorhanden gewesen. — Wie der Sonnenzeiger des Achas beschaffen war, vermögen wir nicht zu bestimmen. Ob er aus einem auf Stufen gestellten Obelisk, ob er aus einer horizontalen Scheibe mit Zeiger oder aus einem sphärisch ausgehöhlten Stein mit einer Kugel in der Mitte bestand, ist aus unserm Texte nicht zu erkennen. Ueber das Antiquarische vgl. Gesenius und Knobel zu u. St. Allerdings mußte auf einer schrägen Stufenreihe das Steigen und Fallen des Schattens stärker in die Sinne fallen als auf einer Ebene. Doch war diese Wahrnehmung auch auf der horizontalen Scheibe nicht unmöglich. Denn auch diese hat ja einen dem Beschauer näher und einen ihm ferner liegenden Theil und insofern auch ein Oben und Unten. Deshalb hat Knobel gewiß nicht Recht, wenn er meint, daß ein Wort „des Aufsteigens" nicht wohl zu dem Begriffe „Grad" kommen könne. Denn auch die Grade sind Stufen. Wenn der Prophet die Wahl läßt, ob der Schatten 10 Stufen fallen oder steigen solle, so muß er dies zu einer Tageszeit gethan haben, wo für beides Raum genug auf dem Sonnenzeiger vorhanden war. Dieser Raum bemißt sich freilich nach dem Zeitwerthe, den die Stufen repräsentiren. Bedeuten dieselben Stunden oder ein ähnliches größeres Zeitmaß, so würde ein nur für 12 Stunden eingerichteter Gnomon gar nicht ausgereicht haben. Wohl aber war das Angebotene ausführbar, wenn die Stufen oder Grade halbe oder Viertelstunden bezeichneten. Ansprechend ist zwar was Delitzsch bemerkt: „Wenn die Leistung des אוֹת eine Stunde vor Sonnenuntergang stattfand, so gelangte der Schatten, indem er 10 Stufen von je einer halben Stunde zurückging, wieder dahin, wo er sich in der Mittagsstunde befand." Aber wie hätte der Schatten um 5 Uhr Abends auch um 10 halbstündige Stufen herabsteigen können? Konnte denn der Sonnenzeiger auch die zehnte Stunde nach Mittag anzeigen? Es ist also wahrscheinlicher, daß der Prophet mehr um die Mitte des Tags zum Könige kam. Der Ausdruck מַעֲלוֹת ist offenbar in verschiedenem Sinne genommen. Er bezeichnet erstens die Grade oder Stufen, wie immer dieselben mögen markirt gewesen sein. Und zwar hat der Ausdruck diese Bedeutung nach meinem Dafürhalten viermal unter den fünf Malen, die er an u. St. vorkommt. Auch צֵל הַמַּעֲלוֹת scheint mir „der Schatten der Stufen", nicht „der Schatten des Sonnenzeigers" zu sein. Denn es ist nicht richtig zu sagen „der Schatten des Sonnenzeigers, welcher herabgestiegen ist auf dem Sonnenzeiger des Achas". Denn nimmt man den Ausdruck הַמַּעֲלוֹת im konkreten Sinne, so daß er jenen bestimmten Sonnenzeiger bezeichnet, so würde ja unterschieden was in Wahrheit identisch ist. Nimmt man aber den Ausdruck generell = den Sonnenuhrschatten, der überhaupt auf jeder Sonnenuhr vorhanden ist, dann ist מַעֲלוֹת ganz überflüssig. Ich glaube deshalb, daß מַעֲלוֹת hier die Stufen bezeichnet, und der Schatten der Stufen ist der Schatten, welcher in Verbindung mit den Stufen die Stunden markirt, sei es, daß die Stufen selbst den Schatten werfen, sei es, daß der Schatten nur die Stufen (mögen dieselben Linien, Punkte, Kreise oder Aehnliches sein) trifft und dadurch für den Sonnenstand resp. die Tageszeit die konventionelle Bezeichnung ermöglicht. Auch das dritte, vierte und fünfte Mal hat das Wort die Bedeutung „Stufen". Denn auch das vierte und fünfte Mal soll nur gesagt werden, daß die Sonne ihre retrograde Bewegung ausgeführt habe über dieselben Stufen hin, auf welchen sie herabgestiegen war. In dem Ausdruck מַעֲלוֹת אחז ist aber der Ausdruck offenbar metonymisch zu nehmen, insofern hier pars pro toto steht. Die Sprache hatte kein Wort für die neue Sache. Sie hatte nur ein Wort für den Hauptbestandtheil, und so wurde der Name desselben der Name des Ganzen. עֶשֶׂר מַעֲלוֹת ist beide Male Akkusativ des Maßes. בַּשֶּׁמֶשׁ steht in einem nachdrücklichen Gegensatz: vermöge der Sonnenbewegung, also infolge einer natürlichen Ursache, war der Schatten herabgestiegen; ich aber, sagt der Prophet im Bewußtsein des Willens und der Kraft Jehova's, bewirke, daß er wider die Natur um 10 Stufen zurückgehen muß. — Wir haben schon bemerkt, daß in Bezug auf V. 8 b eine wichtige Differenz zwischen den beiden Texten stattfindet. Der jesajanische Text nimmt ein wirkliches Zurückgehen der Sonne an, wahrscheinlich, wie auch von vielen Erklärern angenommen wird, weil

man dieses Wunder mit dem Stillstehen der Sonne zu Gibeon (Jos. 10, 12) glaubte auf eine Linie stellen zu müssen. Im Buch Sirach (Kap. 48, 23) heißt es geradezu: ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος καὶ προσέθηκε ζωὴν βασιλεῖ. Der ältere und ursprüngliche Text des Königsbuchs weiß von dieser Auffassung noch nichts. Er sagt blos mit Bezug auf Jehova וַיָּשֶׁב אֶת־הַצֵּל וגו׳. Also nur die Schattenlinie ging zurück. Dies konnte auf indirektem Wege durch Strahlenbrechung (vgl. Keil zu 2 Kön. 20, 9), oder vielleicht auch auf direktem Wege durch optische Einwirkung geschehen. Ein Wunder bleibt es immerhin. Verschiedene natürliche Erklärungen s. bei Winer R.-W.-B. Art. Hiskia. Thenius (zu 2 Kön. 20, 9) nimmt eine Sonnenfinsterniß an, welche nach Seyffahrt am 26. Sept. 713 v. Chr. stattgefunden haben soll. Aber es stimmt weder dieses Datum mit unserer Thatsache genügend überein, noch erklärt die Sonnenfinsterniß das Zurückgehen des Schattens. Denn eine Verfinsterung der Sonne bewirkt wohl ein Abnehmen des scharfen Gegensatzes zwischen Schatten und Licht, aber nicht eine veränderte Richtung des ersteren. Von Gumpach (altteſtamentl. Studien 1852, S. 195 ff.) nimmt gar einen tragbaren, auf einer länglichen Basis von zweimal 10 Stufen aufgerichteten Zeiger an, welcher, rasch herumgedreht, den Schatten, der vorher hinabsteigend erschienen sei, als hinaufsteigend gezeigt habe. Das wäre aber nicht einmal Taschenspielerei, sondern einfach ein kindisches Spiel gewesen. — Ich glaube, daß der Herr seinem Gesalbten in einem höchst wichtigen Momente seines persönlichen und des staatlichen Lebens hat die Versicherung geben wollen, daß Er, der Herr, Hiskia's fast abgelaufene Lebensuhr eben so gewiß zurückrichten und zu fortgesetztem Laufe stärken könne, als er jetzt den Schatten der Sonnenuhr um eine beliebige Anzahl von Stufen zurückgehen lasse.

c. Der Dank-Psalm Hiskia's. Kap. 38, 9—20.

An der Echtheit dieses Liedes wird nicht gezweifelt (vgl. zu V. 9). Daß es nicht in der Krankheit gedichtet ist, geht aus der zweiten Hälfte, welche den Dank für die Genesung enthält, mit Bestimmtheit hervor. Es ist aber auch wahrscheinlich, daß das Gedicht nicht ein unwillkürlicher Ausbruch des Gefühls der Freude und Dankbarkeit sei, wie er wohl im ersten Momente nach der Rettung aus dem Herzen hervorquillt. Denn das Lied trägt, wie Delitzsch schon bemerkt hat, deutlich die Spuren der Kunst und des absichtlich gewählten, theilweise alterthümlichen, Ausdrucks an sich. Solche Ausdrucksweisen sind: פְּקֻדְּתִי (nur noch 2 Mos. 38, 21) und חֶדֶל (ἅπ. λεγ.) V. 11; דּוֹר in dem Sinne von „Wohnung" (vielleicht noch Ps. 49, 20), רֹעִי (Adjektivbildung nur hier), קִפֵּד und דַּלָּה in der Bedeutung „licium" (ἅπ. λεγγ.) V. 12; שִׁוָּה in der Bedeutung „composuit animum" (nur noch Ps. 131, 2) V. 13; סוּס עָגוּר (nur noch Jer. 8, 7) und עָשְׁקָה (ἅπ. λεγ.) V. 14; Hitp. הִדַּדָּה (nur noch Ps. 42, 5) V. 15; חָשַׁק V. 17 und נִגֵּן V. 20 mit Akk. statt der sonst gebräuchlichen Konstruktion mit בְּ; בְּלִי als Substantiv = interitus und mit שַׁחַת verbunden (nur hier) V. 17. Dazu kommen nun noch Anklänge an das Buch Hiob besonders im ersten, klagenden Theil des Liedes: נִסַּע Niph. V. 12 nur noch Hiob 4, 21. יְבַצְּעֵנִי V. 12 vgl. Hiob 6, 9 (Kap. 27, 8); תַּשְׁלִימֵנִי V. 12 vgl. Hiob 23, 14. מִיּוֹם עַד־לַיְלָה V. 12 Hiob 4, 20; דַּלּוּ וגו׳ V. 14 vgl. Hiob 16, 20; עָרְבֵנִי V. 14 vgl. Hiob 17, 3; חלם V. 16 vgl. Hiob 39, 4. — Man vergleiche die Zusammenstellung von Delitzsch in Drechslers Komm. II, S. 620 f. — Es ist deshalb die Vermuthung gewiß nicht unbegründet, daß der gelehrte, in der alten Literatur seines Volkes wohl erfahrene König dieses Lied später, als er dazu Zeit und Muße hatte, zugleich als ein Denkmal seiner Kunst und Gelehrsamkeit produzirt habe. Außer der Ueberschrift V. 9 hat das Lied offenbar 2 Theile: einen klagenden (V. 10—14) und einen fröhlich dankenden (V. 15—20).

α. Ueberschrift. Kap. 38, 9.

Aufzeichnung Hiskia's, des Königs von Juda, da er krank gewesen und wieder gesund 9
geworden war von seiner Krankheit.

Exegetische Erläuterungen.

Daß מִכְתָּב = מִכְתָּם sei, ist eine unsichere Annahme. Denn wenn auch b und m im allgemeinen verwandte Laute sind, so kommt doch eine Vertauschung speziell der Wurzeln כָּתַב und כָּתַם nirgends vor. Denn weder hat נִכְתָּם Jer. 2, 22 etwas mit כָּתַב zu thun (vgl. m. Bemerkungen z. d. St.), noch das Hauptwort כֶּתֶם. Außerdem haben wir als von der rad. inus. כָּתַם abgeleitet nur noch מִכְתָּם in den Ueberschriften von Ps. 16 u. 56—60. Warum sollte nun gerade für diese Psalmengattung diese Vertauschung von ב und מ vorgenommen worden sein? Warum gebrauchte man nicht in jenen Psalmenüberschriften ebensogut wie an u. St. מִכְתָּב, wenn beide Worte wirklich gleichbedeutend sind? מִכְתָּב kommt auch außerdem vor und bedeutet entweder in abstraktem Sinne die Schrift,

Schreibart (2 Mos. 32, 16; 39, 30; 5 Mos. 10, 4; 2 Chron. 36, 22; Esra 1, 1), oder in konkretem Sinne ein Geschriebenes, Schriftstück, Vorschrift (2 Chron. 21, 12; 35, 4). So wird es denn auch hier ein Schriftstück, eine schriftliche Aufzeichnung oder Urkunde bedeuten. Es soll durch das Wort zu verstehen gegeben werden, daß dem Verfasser für dieses Lied eine andere Quelle vorlag als für die übrigen Bestandtheile der Kapitel 36—39. Das Königsbuch hat das Lied des Hiskia nicht. Aus ihm konnte also der Verfasser das Lied auch nicht entnehmen. Es lag ihm aber eine Urkunde vor, welche für eine Aufzeichnung Hiskia's entweder gehalten wurde, oder eine solche wirklich war. Und zwar werden wir den Ausdruck „Aufzeichnung" in dem Sinne von Original-Manuskript nehmen dürfen. Denn der sonst nicht häufig vorkommende, gewiß mit Absicht gewählte und mit Absicht vorangestellte Ausdruck מִכְתָּב deutet darauf hin, daß nicht nur der Inhalt des Schriftstückes von Hiskia herrühre, sondern daß auch die Handschrift desselben die des Hiskia war. Als Kuriosität sei bemerkt, daß Grotius muthmaßt, das Lied sei dem Könige von Jesaja diktirt worden, also eigentlich ein Produkt des letzteren. Sonst wird an der Abfassung des Liedes durch Hiskia nicht gezweifelt. War derselbe doch überhaupt als ein auf dem Gebiete der Kunst und Literatur sehr thätiger Mann bekannt. Er war der Restaurator wie des Jehova-Kultus überhaupt, so insbesondere der von David begründeten instrumentalen und vokalen Tempelmusik (2 Chron. 29). Nach Sprüche 25, 1 hatte er sogar ein Kollegium oder eine Kommission, genannt die אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה, welche die Sammlung und Erhaltung alter Dokumente der nationalen Literatur scheint zur Aufgabe gehabt zu haben. Vgl. Delitzsch in Drechslers Kommentar II, 2, S. 221. — Aus den Worten בחלתו und ויחי מחליו V. 9 sehen wir, daß Krankheit und Genesung als eine Gesammtperiode gedacht ist. In der zweiten nicht genau und nicht eng begrenzten Hälfte dieser Periode ist das Lied entstanden. Daß aber der zweite Theil der Zeitbestimmung nicht auch mittelst des Infinitivs oder eines Namens sondern mittelst des Verb. fin. benannt ist, beruht auf jener im Hebräischen so häufigen Ausdrucksweise, nach welcher die Rede schnell von den Nebenformen zu den Hauptformen zurückkehrt. Vgl. Kap. 18, 5; m. Gr. §. 99, 3.

β. Die Noth. Kap. 38, 10—14.

10 Ich sprach im Stillstand meiner Tage: Nun muß ich eingehen in die Thore der Unterwelt.
11 Ich bin gestraft um den Rest meiner Jahre. *Ich sprach: Nicht mehr werde ich schauen Jah,
Jah im Lande der Lebendigen; nicht mehr werde ich Menschen sehen bei den Bewohnern des
12 Nichtseins. *Meine Wohnung ist abgebrochen und fortgerückt von mir wie ein Hirtenzelt; ich
rollte mein Leben auf wie ein Weber; vom Faden schneidet er mich ab; vom Tag zur Nacht
13 machst du es aus mit mir. *Ich harrte bis zum Morgen; wie ein Löwe so zerbrach er alle
14 meine Gebeine. Vom Tag zur Nacht machst du es aus mit mir. *Wie die Schwalbe, der
Kranich zirpte ich, ich girrte wie eine Taube. Meine Augen schmachteten nach oben, Jehova;
Beängstigung widerfuhr mir. Stehe ein für mich!

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Dichter schildert, wie ihm zu Muthe war im Augenblick der höchsten Lebensgefahr, als er gedachte eingehen zu müssen in die Thore des Hades und um den Rest seiner Jahre gleichsam gestraft zu werden (V. 10). Da glaubte er des Segens, den das Anschauen der Werke Jehova's und auch die Gemeinschaft der Menschen bringt, für immer im Lande der wesenlosen Schatten beraubt zu sein (V. 11). Er sieht seinen Leib schon abgebrochen und fortgetragen wie das Zelt eines wandernden Hirten; er war mitten in der Arbeit, sein Leben zu weben und aufzurollen, wie der Weber das Gewebe um den Webebaum aufrollt, aber mitten in dieser Arbeit sieht er sein Leben plötzlich abgeschnitten. Am Tage noch intakt, ist es zum Tode getroffen, bevor die Nacht kommt (V. 12). In banger Erwartung schleppt er sich bis zum Morgen. Aber derselbe bringt nur neues Leid. Wie ein Löwe fällt die Krankheit über ihn her, um ihm die Gebeine zu zermalmen, und von neuem scheint es, als ob zwischen Tag und Nacht sein Leben enden solle (V. 13). Der Todkranke kann nichts mehr von sich geben als ein schwaches Wimmern und Stöhnen, welches an die Klagelaute der Schwalbe, des Kranichs, der Taube erinnert. Doch heben sich seine schmachtenden Augen zur Höhe empor; es ist ihm schwer Angst, aber er vermag noch den Herrn anzurufen, daß er für ihn einstehen möge (V. 14).

2. **Ich sprach — Bewohnern des Nichtseins.** V. 10 u. 11. אֲנִי vor אמרתי init. V. 10 scheint im Gegensatze zu stehen zu וְאָמַר V. 15. Ich dachte, will der Dichter sagen, daß nun alles aus sei, aber der Herr dachte anders. אָמַר steht von dem, was der Mensch innerlich zu sich selbst sagt d. h. denkt, hier wie öfter (1 Mos. 26, 9; 44, 28; 1 Sam. 20, 3 u. ö.). Ueber דְּמִי ימי sind die Ansichten sehr verschieden. Die alten Uebersetzer rathen. Sept.: ἐν ὕψει (sie lesen wahrscheinlich רמי für דמי); Vulg. in dimidio (wenn nicht um des Gleichklanges willen, den דמי mit dimidium hat, infolge der Kombination, daß der Kulminationspunkt zugleich solstitium sei). Auch der Syrer hat infolge derselben Kombination „in mediis diebus meis";

Targ. Jonatan: in moerore dierum meorum, Aqu. u. Symm. ἐν ἀσθενείᾳ (sie nehmen die rad. דָּמָה = דָּוָה); die Araber und verschiedene Rabbinen übersetzen „in ademtione, excisione dierum meorum", indem sie von der Bedeutung „zerstören", die דָּמָה namentlich in Niph. unzweifelhaft hat (vgl. Hos. 10, 15; Jes. 6, 5; 15, 1 u. ö.), ausgehen. Die Neueren nehmen zum großen Theil nach dem Vorgange von Eberh. Scheid (diss. philol. exeg. ad Cant. Hisk. Lugd. Bat. 1769) das Wort in dem Sinne der Vulg. und des Syrers, also = in dimidio, medio (vgl. בַּחֲצִי יָמַי Ps. 102, 25). Aber diese Bedeutung, welche auf die Vorstellung vom angeblichen Stillestehen der Sonne in der Mitte ihres Laufes sich stützt, ist doch nur künstlich vermittelt und fände sich hier ganz isolirt. Denn an den übrigen Stellen, wo das Wort דֳּמִי vorkommt, bedeutet es unstreitig: Stillesein, Pause (Jes. 62, 6. 7; Ps. 83, 2). In diesem Sinne nimmt es nun auch die Mehrzahl der meisten Erklärer (Gesenius, Maurer, Umbreit, Drechsler, Knobel, Delitzsch). Doch differiren auch diese. Denn die einen verstehen unter der Stille die politische Stille, welche nach Sanheribs Niederlage eingetreten war (Gesenius, Maurer, Drechsler), oder infolge des nur noch gehofften Abzugs der Assyrer einzutreten versprach (Knobel). Andere erinnern an den Ausdruck בִּימֵי חָרְפִּי (in den Tagen meines Herbstes Hiob 29, 4), und denken an „die zur männlichen Gereiftheit vorgerückte Zeit des Lebens, wo es in dem Gemüthe des Menschen klarer und stiller zu werden beginnt" (Umbreit), oder an den „ruhigen Verlauf des gesunden Lebens" (Delitzsch). Demnach nehmen alle diese Ausleger das Wort דֳּמִי im guten Sinne d. h. im Sinne von ruhiger, glücklicher Lage, von Gemüthsruhe, von Lebenskraft, vigor. Ich kann aber nicht glauben, daß דמי diese positive Bedeutung hat. Man darf doch nicht den Begriff von נוּחַ auf דָּמָה übertragen. Der Verbalstamm דָּמָה hat vorherrschend die Bedeutung „nicht sein, zunichte machen, vernichten", ob dieselbe nun von dem Begriffe des (der Erde) Gleichmachens oder anderswoher kommen möge. Denn דָּמָה hat im Kal einmal (Hos. 4, 5), im Niphal stets (Hos. 4, 6; 10, 7. 15; Jes. 15, 1; 6, 5; Jer. 47, 5; Obadja 5; Zeph. 1, 11), in Piel an der einzigen Stelle, wo diese Konjugation vorkommt (2 Sam. 21, 5), die Bedeutung des Vernichtens. Außerdem kommt Kal nur noch in dem Sinne der negativen Ruhe, des Nichtmehrseins, Aufhörens (cessare) vor: Jer. 14, 17; Klagel. 3, 49. Und so ist auch דֳּמִי an den 3 Stellen seines Vorkommens (Jes. 62, 6. 7; Ps. 83, 2) primitiv nur Bezeichnung des Zu-Reden-Aufhörens, Verstummens, wie Delitzsch selbst zu Jes. 62, 6 bemerkt. Demgemäß glaube ich, daß דמי ימי vielmehr das Stillwerden, Stillestehen, das Erlöschen der Lebenskraft bezeichnet. Der König sagt also: als ich merkte, daß meine Lebensuhr allmählich stillstehe, da gedachte ich: nun geht es in die Thore des Hades. Es ist klar, daß man bei dieser Fassung בדמי ימי zu אמרתי beziehen muß, während diejenigen, welche דמי im positiven Sinne nehmen, es zu אלכה beziehen. Denn daß ein Mensch, dessen Lebensuhr stillsteht, in die Thore des Hades eingehen muß, versteht sich von selbst, während es wohl verdient hervorgehoben zu werden, daß ein noch in vigore vitae Stehender zu diesem fatalen Einzug sich entschließen muß. Die Masoreten haben die Worte in letzterem Sinne verstanden. Daher die durch Tiphcha angedeutete Pause in אֵלֵכָה. Dadurch ist man dann genöthigt, הלך hier in emphatischem Sinne als „Davongehen" und die Verbindung mit בשערי שׁ' als prägnante Konstruktion zu fassen, was nach unserer Erklärung wegfällt. Die Kohortativform in אלכה scheint mir den Sinn zu haben, daß der Sprechende gleichsam sich selbst anspornt, das zu thun, was er ungern thut, aber eben doch thun *muß* (vgl. Ewald Gramm. §. 228 a). Der Ausdruck „Thore des Hades" kommt nur hier vor. Anderwärts heißt es שַׁעֲרֵי מָוֶת Ps. 9, 14; 107, 18; Hiob 38, 17 oder שׁ' צַלְמָוֶת Hiob ibid. Beachtenswerth ist, daß Ps. 9, 15 den שׁ' מות die שַׁעֲרֵי בַת־צִיּוֹן gegenüber gestellt werden. — Pual פֻּקַּד findet sich nur noch 2 Mos. 38, 21, wo es bedeutet „gemustert, verzeichnet, inventarisirt werden". Daß das Wort an u. St. diese Bedeutung nicht haben kann, ist offenbar. Andere nehmen es deshalb = vermissen gemacht, um etwas gebracht werden, frustrari". Aber Delitzsch bemerkt mit Recht, daß es dann wohl הָפְקַדְתִּי heißen müßte (vgl. zu Kap. 29, 6). — Gesenius übersetzt: ich werde vermißt den Rest meiner Jahre hindurch. Sprachlich richtig, aber matt. — Am ansprechendsten ist die Erklärung: ich bin gestraft worden um den Rest meiner Jahre. Dieselbe ist sprachlich möglich, da פָּקַד auch mit dem Akkusativ der Person in der Bedeutung „heimsuchen, strafen" vorkommt (Jer. 6, 15; 49, 8; Ps. 59, 6). Demnach kann allerdings פֻּקַּדְתִּי heißen „ich bin gestraft worden", und den Strafbetrag im Akkusativ bei sich haben (vgl. m. Gr. §. 69, 2, d). Daß Hiskia unter dem „Rest seiner Tage" die ihm nach Maßgabe der *natürlichen* Lebensbedingungen noch in Aussicht stehende Lebensdauer versteht, ist selbstverständlich. Es ist dieselbe Anschauung, welche dem Ausdruck „Hälfte meiner Tage" (Ps. 102, 25; Jer. 17, 11) zu Grunde liegt. — Hatte Hiskia V. 11 a das Schlimme gedacht, das ihn erwartete, und V. 11 b im *allgemeinen* das Gute benannt, dessen er beraubt werden sollte, so macht er im Folgenden die *einzelnen* Bestandtheile dieses Guten namhaft. Voran stellt er, daß er Jah nicht mehr sehen werde, nämlich Jah im Lande der Lebendigen. Ueber den Ausdruck יָהּ vgl. zu Kap. 12, 2. Aber kann man denn Jah überhaupt sehen? Mit den leiblichen Augen gewiß nicht und am allerwenigsten im Lande der Lebendigen. Aber Jehova sehen heißt nichts anderes als die Spuren seines Seins und Wesens

wahrnehmen und genießen. Denn „sehen“ steht hier wie häufig (vgl. Ps. 37, 13; 34, 13; Jer. 29, 32; Pred. 3, 13; 9, 9 u. ö.) in dem weiteren Sinne der Sinnesperzeption überhaupt. Der zweite Satz „Jah im Lande der Lebendigen“ ist eine Einschränkung und nähere Bestimmung. Denn nach dem ersten Satze konnte es scheinen, als sei Jah im Lande der Todten gar nicht wahrnehmbar, als liege demnach dieses Land außerhalb des Bereiches seiner Macht und Herrschaft. Daß das nicht die Meinung des A. T. ist, sehen wir aus Stellen wie Amos 9, 2; Hiob 26, 6; Ps. 139, 8; Sprüche 15, 11. Deshalb fügt der Dichter seinen Satz beschränkend und korrigirend hinzu: ich gedachte nicht mehr zu sehen den Jah, der sich offenbart im Lande der Lebendigen. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß allein die Offenbarung im Lande der Lebendigen uns das Wesen Jehova’s voll und ganz zu erkennen gibt. Dies ist das erste und größte Gut, das der Gestorbene verliert. Er verliert aber auch den Genuß menschlicher Gemeinschaft. Und dies ist wieder nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne zu verstehen. Denn der Verstorbene ist ja im Hades mit andern verstorbenen Menschen beisammen. Aber das sind eben keine rechten, eigentlichen Menschen mehr, sondern nur noch Schatten. Vgl. Nägelsbach Homer. Theol. VII, §. 25, S. 398 ff. Die nachhomer. Theol. des griech. Volksglaubens VII, §. 25, S. 413 ff. — Wenn man die Worte עם ישבי חדל als gleichartige Parallele zu בארץ החיים faßt, muß man freilich den Ausdruck חדל (ἅπ. λεγ., das Aufhören, Nichtsein) beanstanden, wie Cheyne, Delitzsch, Diestel u. a. thun, und dann חֶלֶד d. i. Welt im Sinne der irdischen Gegenwart (αἰὼν οὗτος) Ps. 17, 14; 49, 2; 89, 48 lesen. Aber wenn wir oben richtig בארץ חח׳ zum Objekte und nicht zum Prädikate gezogen haben, und wenn nun nach dem Prinzipe der Gleichartigkeit dieselbe Konstruktion auch in der zweiten Vershälfte gelten soll, so beweist schon die Stellung des עוֹד nach אָדָם, dann aber auch die Schwierigkeit, wie יה בארץ חח׳ so auch אדם עם ישבי חדל zu verbinden, daß man עם ישבי חדל nicht mit dem Objekte, sondern mit dem Prädikate zu verbinden hat, daß also ein antithetischer Parallelismus stattfindet, die Lesart חֶדֶל also richtig und dies Wort in dem Sinne von μὴ εἶναι, von relativem Nicht- resp. Nichtmehrsein zu nehmen ist.

3. **Meine Wohnung — für mich.** V. 12—14. In diesen Versen schildert der König mittelst einer Reihe von Bildern den Fortschritt seiner Krankheit bis zum Kulminationspunkt, dann die durch sein gläubiges Gebet herbeigeführte Wendung. Will man דּוֹר in seiner gewöhnlichen Bedeutung „aetas, Zeit, Lebenszeit“ nehmen, wie z. B. Drechsler thut, so entsteht der Uebelstand, daß die Prädikate נסע ונגלה nicht dazu passen. Denn in denselben liegt offenbar der Begriff des räumlichen Abbrechens und Fortrückens, den man wohl auf den Wohnraum, nicht aber auf die Zeit des Wohnens anwenden kann. Deshalb erinnern die meisten Ausleger daran, daß in den Dialekten דור (wohl auch vermöge der Verwandtschaft mit גּוּר) sehr beständig die Bedeutung des Wohnens hat. So ist דּוּר im Chaldäischen ein sehr gewöhnliches Wort für „Wohnen“ Dan. 2, 38; 3, 31; 4, 9. 18. 32. Davon kommen die targumischen Ausdrücke דַּיָּר der Bewohner, דִּירָא die Wohnung. Auch im Syrischen ist dairo, dajoro, dairono die Wohnung, und im Arabischen hat dâr dieselbe Bedeutung. Es scheint, daß der Wurzelbegriff „rotundum, orbis“ im Hebräischen sich mehr zu der Bedeutung „Kreislauf, periodus, Zeitraum, Zeitalter“ entwickelt hat, während er in den Dialekten sich mehr auf die Bezeichnung der runden Zeltwohnung beschränkte. Doch fehlen die Beispiele nicht, welche beweisen, daß das Wort seine ursprüngliche Bedeutung des Rundseins in Bezug auf Raumdinge auch im Hebräischen bewahrt hat. So hatten wir Jes. 22, 11 דּוּר in der Bedeutung „Ball“, Kap. 29, 3 כַּדּוּר = circumcirca; Ezech. 24, 5 ist דּוּר = מְדוּרָה der rund geschichtete Holzstoß. Ja Ps. 49, 20 hat דּוֹר sehr wahrscheinlich geradezu die Bedeutung „Wohnung“. Ist es doch in sich sehr wahrscheinlich, daß Hiskia, der gelehrte und mit den alten Sprachdenkmalen seines Volkes vertraute Fürst, in der feierlich ernsten Poesie eines alterthümlichen Ausdruckes sich bediente. Unter der Wohnung versteht nun Hiskia offenbar den Leib (vgl. 2 Korinth. 5, 1. 4; 2 Petri 1, 13. 14). Nun war er aber dazumal noch im Leibe. Aber er betrachtet eben die Scheidung zwischen Leib und Seele als schon vollzogen. Als er gedachte, in des Hades Thore eingehen zu müssen, hielt er die Hütte der Seele für bereits abgebrochen (נִסַּע vom Ausreißen der Zeltpflöcke Kap. 33, 20; Niph. nur noch und zwar in gleicher Bedeutung wie hier Hiob 4, 21) und fortgerückt (נִגְלָה von גָּלָה aufdecken, das Land räumen, evacuare, dann geradezu migrare, Niph. = migrare factus, deportatus). רֹעִי ist Adjektivbildung von רֹעֶה = pastoricius. Die Form findet sich nur hier. Mit einem Hirtenzelte vergleicht er seinen Leib, denn wie jenes wird er nach kurzer Dauer abgebrochen. — Das folgende Bild, dessen sich Hiskia zur Schilderung seiner Lage bedient, ist vom Weber hergenommen. Daß קָפַד (ἅπ. λεγ.) nicht „abschneiden“ bedeutet, scheint auch mir wahrscheinlich. Denn alle verwandten Wurzeln קָפָא (vom Sitzen mit zusammengezogenen Füßen, vom Zusammengehen, Gerinnen der Milch) קָפַז (von der Schlange, die sich zusammenzieht, um sich fortzuschnellen), קָפַץ (vom Zusammenziehen, Schließen des Mundes oder der Hand), sowie das abgeleitete קִפּוֹד der Igel (der sich zusammenzieht) deuten darauf hin, daß קָפַד zusammenziehen, zusammenwickeln, zusammenlegen ist. So wird denn auch hier von vielen Neueren mit Recht übersetzt: ich habe aufgewickelt mein Leben. Aber wenn man dies so versteht: ich betrachte mein Leben als

aufgewickelt d. h. fertig, vollendet, ich habe abgeschlossen mit dem Leben, — so scheint mir das weder der ersten Person, noch der nächsten Bedeutung von קִפַּדְתִּי zu entsprechen. Ich verstehe die Worte so: ich sitze am Webstuhl und wickle das Gewebe meines Lebens fort und fort um den Webebaum, er schneidet mich ab vom Fadenwerk (Aufzug, Zeddel). So erklärt sich trefflich, warum hier die erste, nachher in יְבַצְּעֵנִי die dritte Person steht. Der Herr unterbricht durch sein Abschneiden die Arbeit des gleichsam sein Leben webenden Hiskia. דַּלָּה licium, peniculamentum, der Zeddel, Aufzug, mittelst dessen das Gewebe mit dem Webebaum verbunden ist. יְבַצְּעֵנִי erinnert stark an Hiob 6, 9 (Kap. 27, 8). Die letzten Worte מִיּוֹם עַד־לַיְלָה ת׳ machen den Eindruck, als sollten sie das Gefühl schildern, welches der Dichter am Abend seines ersten Leidenstages hatte. Da kam es ihm vor, als sollte am ersten Tage schon alles zu Ende gehen. So heftig trat die Krankheit auf und so rapid war ihr Verlauf, daß es schien, als sollte sie nur vom Tag bis zum Abend dauern, als sollte demnach der Leidende in der Zeit von nicht ganz einem Tage fertig d. h. todt gemacht werden. תַּשְׁלִימֵנִי erinnert an Hiob 23, 14, sowie מִיּוֹם עַד־לַיְלָה an Hiob 4, 20. — Er war nun zwar am Abend nicht todt, aber es ging auch nicht besser. Die Krankheit dauerte fort und nur mit der größten Anstrengung vermochte der Kranke, sich der Verzweiflung zu erwehren. שִׁוָּה ist componere, complanare. In der physischen Bedeutung hatten wir das Wort Kap. 28, 25. Aber hier ist es im moralischen Sinne gemeint wie Ps. 131, 2, wo es composui et compescui animum bedeutet. An unserer Stelle fehlt נַפְשִׁי. Man sieht daraus, daß der Dichter das Wort in jenem direkt kausativen Sinne genommen hat, der im Hebräischen so häufig ist, wornach שִׁוָּה nicht blos gleichmäßig, eben, sanft, stille machen, sondern auch Gleichmäßigkeit, Ebene (aequitatem animi), Gleichmuth, Stille bewirken heißen kann. Vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2. — כָּאֲרִי, obwohl von den Masoreten zu שִׁוִּיתִי bezogen, gehört doch offenbar dem Sinne nach zum Folgenden. Denn der Löwe ist nicht ein Vorbild für jenes animum componere. Er ist nicht ein Muster der Selbstbeherrschung und des Gleichmuths. Sollte כָּאֲרִי heißen „mit Löwenkraft", wie Drechsler meint, so würde gewiß jenes Verhalten des Dichters mit andern Worten geschildert, es würde als ein Kampf dargestellt worden sein. כָּאֲרִי ist hier ebenso wie Ps. 22, 17, nämlich mit dem Artikel punktirt, wogegen כַּאֲרִי 4 Mos. 23, 24; 24, 9; Ezech. 22, 25. Wie die Kraft eines Löwen, der seiner Beute die Knochen zermalmt, so empfindet der Dichter die Kraft seiner Krankheit (vgl. Sprüche 25, 15, wo vom Knochenzerbrechen in anderem Sinne die Rede ist). — Das rückweisende כֵּן nach unmittelbar vorhergehendem כְּ findet sich hier wie gleich nachher init. V. 14. — Auch dieser Tag geht unter Qualen hin, und zum zweiten Male scheint es, als sollte der nächste Abend schon dem Leiden des Kranken ein Ende machen. Mit Wimmern und Stöhnen sieht er diesem Ausgang entgegen. Die Worte כְּסוּס עָגוּר sind schwierig. Was zuerst סוּס betrifft, so ist zu bemerken, daß Jer. 8, 7, wo allein die Worte außer hier noch vorkommen, K'ri סִיס lesen will. Schon daraus sieht man, daß das Wort mit סוּס Roß nichts zu thun hat. Welches auch die Etymologie dieses letztgenannten Wortes sein mag, ob es mit Susa zusammenhängt (wie פָּרַשׁ nach Einigen mit Persien), oder mit שׂוּשׂ exsultare, oder mit dem arabischen sâsa rexit, moderatus est (vgl. Bochart Hier. I, S. 31 f.), keinenfalls hat der Vogelname סוּס (סִיס) irgend eine Berührung mit jener Bezeichnung des edelsten der vierfüßigen Thiere. Daß aber gerade bei diesem einen Vogel bezeichnenden Worte die Masoreten neben der Aussprache mit u auch die mit i darbieten, ist auffallend. Da wir hier nicht, wie bei so vielen andern von einer Wurzel עו״ abstammenden Worten eine Wurzel עי״ daneben haben, so scheint mir die Vermuthung von Velthusen (Beitrag zur Aufklärung des Dankliedes Hiskiae in den Beiträgen zur Beförderung theol. Kenntnisse von J. A. Cramer P. I, pag. 61 not.) nicht unbegründet zu sein, daß die Masoreten neben der Aussprache sus die Aussprache süs oder sis andeuten wollten, weil letztere dem schallnachahmenden Charakter des Wortes besser entspricht. Denn es ist doch sehr wohl möglich, daß der Name dem Vogel gegeben wird von dem Laute, den er hören läßt (wie Kukuk, Uhu u. a.). Bochart führt an, daß die Venetianer die Schwalbe zisilla nennen und ihr Rufen zisillare von dem Laute zizi, den sie hören lasse (Hier. II, 605). Die Schwalbe ist einer der bekanntesten Zugvögel, was zu Jer. 8, 7 vortrefflich paßt. Sie ist als eine avis querula et luctuosa im Alterthume bekannt. „Hoc uno ore clamant poëtae", sagt Bochart (a. a. O. S. 607), und belegt dies mit einer großen Menge von Beispielen. — Auch das Wort עָגוּר kommt nur hier und Jer. 8, 7 vor. Eine Wurzel עָגַר gibt es im Hebräischen nicht. Man hält עָגַר für durch Transposition entstanden aus גָּעַר increpare, was aber im Aethiopischen „seufzen", im Arabischen „kläglich flehen" bedeuten soll. Böttcher (Aehrenlese S. 33) nimmt עָגוּר für ein erweichtes עָכוּר = gestört, betrübt und dies „als das eigenthümliche Merkmal der ruhelos hin- und wiederfliegenden" Schwalbe. Aber das paßt nicht zu Jer. 8, 7, wo das וְ zu streichen pure Willkür ist. — Daß der Kranich in vielen Sprachen mit einem Worte bezeichnet wird, welches die Laute q (k) und r enthält, ist gewiß nicht zufällig und beweist, daß alle diese Benennungen ὀνοματοποιητικὰ sind. So heißt der Kranich im Arabischen kurki, im Aramäischen kurkeja, im Griechischen γέρανος, im Lateinischen grus u. s. w. Daß עָגוּר gleichen Ursprungs und gleicher Bedeutung sei, liegt sehr nahe. Zu Jer. 8, 7 paßt die Bedeutung „Kranich" trefflich, weniger passend wird sie an unserer Stelle gefunden.

Denn 1) seien die Kraniche gerade wegen ihrer schmetternden, trompetenähnlichen Stimme bekannt, die nicht wohl mit צִפְצֵף bezeichnet werden könne. 2) deute das Fehlen des ְ nach סִיס darauf hin, daß עָגוּר ein zu סִיס gehöriges Beiwort sei. Aber was das Erstere betrifft, so beweist der schmetternde Ruf des gesunden Kranichs nicht, daß der kranke oder sonst bedrängte nicht auch Laute von sich geben könne, die man mit צִפְצֵף bezeichnen kann. Nur freilich ist uns, bis jetzt wenigstens, nicht bekannt, daß auch der Kranich wie Progne und Philomele als Typus des leise klagenden Schmerzes betrachtet würde. Was aber das Zweite, das Asyndeton, betrifft, so ist eben עָגוּר noch von dem כְּ vor סִיס abhängig, so daß also כְּסִיס עגור soviel wäre als כְּסִיס כְּעָגוּר (Fürst). Dann dient das Asyndeton (dergl. auch sonst vorkommt Nah. 2, 12; Hab. 3, 11) dem Zwecke der Steigerung: „wie eine Schwalbe, (noch mehr) wie ein Kranich seufze ich". — Was den grammatischen Einwurf betrifft, daß es כַּסּוּס heißen müßte, wenn עָגוּר nicht ein subordinirtes, sondern ein koordinirtes Wort ist (vgl. m. Gr. §. 71, 4, a), so ist zu bemerken, daß diese Regel doch nicht mit absoluter Konsequenz durchgeführt wird. Denn es gibt doch Fälle, wo nicht die Gattung sondern das Individuum die Basis des Vergleiches bildet. Vgl. z. B. die vorhin angeführten Stellen 4 Mos. 23, 24; 24, 9 und ibid. V. 6; Hiob 16, 14. — הָגָה steht von dem Laute der Taube auch Kap. 59, 11 vgl. Ezech. 7, 16; Nah. 2, 8. Daß auch der Taube eine vox querula et gemebunda im Alterthum zugeschrieben wurde, weist Bochart a. a. O. S. 539 durch viele Beispiele nach. Ich führe nur die Bemerkung Theodorets zu Ezech. 7, 16 an: „στένουσι γὰρ ἔοικε τῶν περιστερῶν ἡ φωνή." — Das zweite Hemistich des V. 14 bildet den Wendepunkt. Voll schmerzlicher Sehnsucht (דַּלּוּ schlaff herabhängen, Hiob 28, 4, dann überhaupt languidum, debilem esse vgl. Kap. 19, 6; Ps. 79, 8; 116, 6; 142, 7), unter schwerem Drucke hervor erheben sich die Augen des Dichters zum Herrn. Die Worte 'דַּלּוּ ע' לַמ erinnern an Hiob 16, 20 אֶל־אֱלוֹהַּ דָּלְפָה עֵינִי. Gläubig betet er zu ihm. Aber nur kurz ist sein Gebet. Zuerst begründet er seine Bitte mit den zwei Worten עָשְׁקָה־לִּי. So punktirt kann עשקה nur die 3te P. Perf. Fem. sein, wobei das Fem. im neutralen Sinne zu fassen ist (vgl. m. Gr. §. 60, 6 b). Aber עָשַׁק kommt sonst nirgend in intransitivem Sinne vor. Deshalb und um des Gegensatzes zu ערבני willen, wie Luzzatto (s. Delitzsch) treffend hervorhebt, wird man besser עָשְׁקָה lesen, was dann als Substantivum = oppressio, Unterdrückung, Beängstigung genommen werden muß. Der Dichter betrachtet sich als einen von Gläubigern hart bedrängten Schuldner. Deshalb bittet er den Herrn, er möge doch als Bürge für ihn einstehen. עָרְבֵנִי ist sponde pro me. Die Konstruktion mit dem Akkusativ der Person wie 1 Mos. 43, 9; 44, 32; Sprüche 11, 15. — ערבני ist übrigens wörtliches Citat aus Hiob 17, 3. Dem kranken Hiskia schwebt der kranke Hiob vor. Wie letzterer die Klage „die knapp gezählten Jahre schwinden hin, den Pfad betrat ich, den ich nicht wiederkehren werde; mein Athem ist zerstört, erloschen meine Tage, Gräber sind mein Besitz" mit dem Rufe „ערבני" schließt, so thut auch Hiskia. Doch ist zu bemerken, daß bei Hiob noch ein Moment hinzukommt, welches bei Hiskia fehlt, nämlich das Verlangen nach einem, der seine Sache führe gegen die ihn verkennenden Freunde. Dies erklärt die Wahl des Ausdrucks bei Hiob und daraus erklärt sich zugleich, wenn das Wort Citat ist, das Befremdliche, Unvermittelte, das dem Ausdruck im Munde Hiskia's anklebt.

γ. Die Errettung. Kap. 38, 15—22.

15 Was soll ich sagen? Er hat mir's verkündigt und Er hat's auch vollbracht! Ich werde
16 feiernd wallen alle meine Jahre ob der Betrübniß meiner Seele. *O Herr, auf diesem
Grunde lebt man, und zum vollen Leben meines Geistes stärke mich dadurch und laß mich
17 leben! *Siehe, zum Heile gereichte Bitteres mir, Bitteres. Du aber hast meine Seele umfangend aus der Grube der Vernichtung gezogen, denn du hast alle meine Sünden hinter
18 deinen Rücken geworfen. *Denn nicht die Hölle preist dich, noch lobsingt der Tod dir; nicht
19 hoffen auf deine Treue die hinabfahren zur Grube. *Wer lebt, wer lebt, der preist dich wie
20 ich heut am Tage. Der Vater wird den Kindern Kunde geben von deiner Treue. *Jehova
ist da, mich zu erretten. So wollen wir rühren meine Saitenspiele alle Tage unseres Lebens
21 im Hause Jehova's. — *[Und Jesaja sprach: »Man nehme einen Feigenkuchen und quetsche
22 ihn auf die Beule, daß er lebe«. *Und Hiskia sprach: »Welches ist das Zeichen, daß ich
hinaufgehen werde ins Haus Jehova's?«]

Exegetische Erläuterungen.

1. In diesem zweiten Theile seines Liedes gibt nun Hiskia seiner Dankbarkeit gegen den Herrn Ausdruck. „Was soll ich sagen?" hebt er an, wie wenn er das rechte Wort nicht finden könnte, um in würdiger Weise das Große zu verkünden, was er hat erleben dürfen. In zwei kurze Worte drängt er vorerst alles, was er zu sagen hat, zusammen. Er hat's verheißen und auch ausgeführt! Ich aber will, so lang ich lebe, dem Herrn wallen zum Danke dafür, daß er mir durch das bittere Leid so viel

Freude hat zu Theil werden lassen (V. 15). Dies ist gleichsam das Thema. Im Folgenden werden einzelne Momente weiter ausgeführt. Zuerst spricht der König die große Wahrheit aus, daß Gottes Wort und That Lebensgrund für alle sei, und reiht daran die Bitte, daß Gott durch Wort und That auch ihn dem Leben vollständig zurückgeben möge (V. 16). Diese Bitte bildet den Uebergang zu weiterer Danksagung. Der Dichter erkennt an, daß sein Leiden ihm zum Heile gereichte: hat doch der Herr gerade in der Tiefe seines Leidens die Höhe seiner Liebe ihn erkennen lassen. Wie konnte aber solches Heil dem Sünder zu Theil werden? Weil der Herr die Schuld gnädig vergeben hat (V. 17). Aber auch, weil der Herr selbst gewissermaßen ein Interesse daran hat, die Menschen im Leben zu erhalten. Denn im Hades ist ja von Dank gegen Gott und von Vertrauen auf ihn keine Rede mehr (V. 18). Nur die Lebendigen sind dazu fähig und zwar sowohl für ihre Person, als auch dadurch, daß sie den Ruhm der göttlichen Treue ihren Nachkommen überliefern (V. 19). Da er nun also den Herrn als seinen Heiland und Retter sich nahe weiß, so will er in der Gemeinde und im Hause des Herrn sein Loblied ertönen lassen, so lange er noch lebt (V. 20). Die Verse 21 und 22, welche hier nicht am Platze sind, haben schon oben zu V. 6 ihre Erläuterung gefunden.

2. **Was soll ich sagen — meiner Seele.** V. 15. מה אדבר geht offenbar aus der Empfindung hervor, daß es eigentlich unendlich viel zu sagen gebe. Was nun soll der Dichter aus der Masse des Stoffes herausgreifen? Man kann 2 Sam. 7, 20 vergleichen. Hiskia entschließt sich, ein Doppeltes hervorzuheben: 1) Daß der Herr ein Mann ein Wort war, 2) daß er ihm dafür sein Lebenlang feierlich danken will. Die Konstruktion ואמר והוא ע' wird man nicht als Grundangabe fassen dürfen. Man sieht schon aus der Gegenüberstellung von „Sagen“ und „Thun“, daß wir hier zwei korrespondirende Glieder vor uns haben und daß וְ vor אָמַר nicht rückwärts sondern vorwärts deutet. וְ—וְ ist hier einfach = et—et (vgl. m. Gr. §. 110, 3). Im zweiten Gliede ist הוּא, idem (m. Gr. §. 79, 3), zur Verstärkung beigesetzt. Denn die אֱמֶת, welche V. 18 und 19 so sehr gerühmt wird, ist nur dann vorhanden, wenn der Vollbringende mit dem Versprechenden identisch ist (vgl. 4 Mos. 23, 19). אָמַר weist also zurück auf V. 5 ff., und steht in emphatischer Bedeutung, wie ja überhaupt der Begriff אָמַר manchfach verschiedener Emphase fähig ist (vgl. 2 Chron. 32, 24). Die Worte der zweiten Vershälfte drücken in Kürze den Dank aus, den Hiskia zu erstatten gedenkt. Das Hitp. הִדַּדָּה kommt außer hier nur noch Ps. 42, 5 vom feierlichen Wallen der Tempelbesucher vor. Es hier vom Lebensgange, Wandel zu verstehen, scheint mir neben der genannten Stelle und beim gänzlichen Fehlen von Belegstellen für diesen Gebrauch gewagt. Ebenso scheint mir gewagt, עַל hier wie in andern Stellen nach einem die Cumulation andeutenden Zeit- oder Hauptwort (Kap. 38, 5; 32, 10; 3 Mos. 15, 25) in dem Sinne von „nach“ zu nehmen. Wir werden עַל auch nicht = „trotz“ nehmen dürfen, was es nie heißt, sondern es ist hier einfach kausal. Der König verspricht eifrigen Jehova-Kultus als Erweisung seines Dankes für das ihm gesendete Unglück, welches ihm Quelle so vielen Glückes geworden ist, wie er V. 17 ausdrücklich bekennt. Der Gedanke erinnert an Kap. 12, 1, wo der Prophet auch dafür dankt, daß Jehova ihm gezürnt hat.

3. **O Herr, auf diesem Grunde — laß mich leben.** V. 16. Diese Worte enthalten eine nähere Bestimmung zu אָמַר וְעָשָׂה V. 15, woraus man sieht, daß dieser Gedanke für den Dichter von großer Bedeutung ist. Mit den Worten אלהים יחיו spricht er zuerst den allgemeinen Satz aus, daß auf Gottes Wort und That (Drechsler verweist treffend auf Schöpferwort und Schöpfungsthat 1 Mos. 1) alles Leben beruhe. Das Suffix in עליהם kann sich nämlich auf nichts anderes beziehen als auf die beiden Begriffe אמר ועשׂה. Daß der Plural des Mask. steht, kann nicht auffallen. Vgl. Ezech. 18, 26; 33, 18. 19. — עַל mit חָיָה verbunden bezeichnet den Lebensgrund, wobei zu bemerken, daß der Hebräer sich als Lebensbasis denkt, was wir als Mittel zum Leben betrachten. Es wird deshalb das, wovon einer im gewöhnlichen Sinne lebt d. h. seinen Lebensunterhalt hat, mit עַל verbunden (1 Mos. 27, 40; 5 Mos. 8, 3). Um wie viel mehr kann also חָיָה mit עַל stehen, wo es gilt, den absoluten Lebensgrund zu bezeichnen. Der Plural יחיו hat das allgemeine Subjekt, das im Worte selbst liegt: die Lebenden überhaupt. Wir können deshalb den Plural durch „man“ übersetzen. — Der folgende Satz macht von dieser allgemeinen Wahrheit die Anwendung auf den Dichter selbst. Unter den vielen mehr oder weniger gezwungenen Erklärungen scheint mir die annehmbarste diejenige, welche im wesentlichen schon bei Gesenius, darnach ausgebildeter bei Drechsler sich findet. Dieselbe nimmt die ganze zweite Hälfte von V. 16 von וּלְכֹל an bis החייני als einen Satz und hat dadurch den doppelten Vortheil, daß sie für das ולכל eine passende Beziehung und für die Verba am Ende einen passenden Anschluß gewinnt. „Und zur Gesammtheit d. h. zur Vollständigkeit, Vollkraft des Lebens meines Geistes mögest du mich durch dieselben so stärken als beleben“. בָּהֵן geht auf אמר ועשה V. 15 zurück. Der Wechsel des Genus ist im Hebräischen häufig. Vgl. Jes. 15, 3 ff.; 32, 9—12; 33, 4; 35, 7. 8; m. Gr. §. 60, 4. — Daß בָּהֵן zwischen כֹּל und חיי eingeschoben ist, entspricht der nach כֹּל häufigen Einschiebung von עוֹד, eine Ausdrucksweise, die einmal (Hos. 14, 3) auch in Bezug auf das Verbum נָשָׂא und bei Jesaja selbst (Kap. 40, 12) in Bezug auf das Wort בַּשָּׁלִשׁ stattfindet. — Von dem Verb. חָלַם in der Bedeutung, wie sie hier allein am Platze ist, kommt außer Hiphil a. u. St. nur noch Kal Hiob 39, 4 vor. Die Bedeutung des Kal

ist „pinguis, fortis fuit“. Hiph. wird also „fett, stark, gesund machen“ bedeuten. Statt החייני scheinen schon die Vulgata und der Talmud תחייני gelesen zu haben. So hat auch ein Codex und viele Erklärer stimmen dem bei. In der That bleibt nichts übrig, als entweder תַּחֲיֵנִי zu lesen, oder das וְ vor תחלימני in jenem demonstrativisch rückweisenden Sinne zu nehmen, in dem wir es Kap. 37, 26; 17, 14; 9, 4 hatten und der ja überhaupt in extensiv wie intensiv starker Ausdehnung vorkommt. Vgl. 2 Sam. 14, 10; Sprüche 23, 24; 4 Mos. 23, 3; Jes. 56, 6 f.; m. Gr. §. 111, 1 b. — Darnach würde das וְ auf das entfernte וּלְכָל zurückweisen, והחייני aber würde nachdrücklich das vom Dichter ins Auge gefaßte Hauptresultat andeuten. Hiskia war Reconvalescent, als er das Lied dichtete. Er konnte also wohl wünschen, daß er zur Vollkraft seines רוּחַ möge wiederhergestellt werden. Man bemerke, daß es hier heißt חַיֵּי רוּחִי, 1 Mos. 7, 15. 22 רוּחַ חַיִּים. Es ist an u. St. der רוּחַ wohl nicht in einem andern Sinne gemeint, als in welchem er dort רוח חיים genannt wird. War aber חיי רוח wiederhergestellt, so war Hiskia wieder in die Reihe der Lebenden aufgenommen und dies bedeutet החייני. Will man aber statt dieser Imperativform lesen תחייני, dann ist das doppelte Wav vor den beiden Zeitwörtern = et—et wie V. 15. Der Sinn bleibt im wesentlichen derselbe.

4. **Siehe, zum Heile — von deiner Treue.** V. 17 bis 19. In diesen Versen gibt der Dichter in kurzen Zügen eine Geschichte seiner Leiden und der Errettung daraus. Die bittere Todesnoth dient ihm als Folie, um das Licht der Errettung um so heller strahlen zu lassen. Mit den Worten לשלום מר לי מר schildert er jene bittere Todesnoth. Das kann nicht heißen „um Trost war mir sehr bange“, wie Luther übersetzt. Aber auch nicht „im Frieden ward Bitterkeit mir“ (Vitr., Ewald, Drechsler). Denn לְשָׁלוֹם ist nicht = בְּשָׁלוֹם. Sondern es heißt „zum Frieden, zum Heile war mir's bitter“. Man darf dagegen nicht einwenden, daß dann הָיָה nicht fehlen dürfte, denn abgesehen davon, daß dieses Fehlen hier ganz normal ist (vgl. V. 20; m. Gr. §. 102, 1), kann ja מַר selbst als Verbum angesehen werden (vgl. Kap. 24, 9; Hiob 22, 2; Rut 1, 20). Aber es ist wahrscheinlicher, daß מר hier substantivirtes Adjektivum ist wie Rut 1, 13; Klagel. 1, 4. Vgl. עָשְׁקָה לִּי V. 14. — Der Dichter preist also die Wundermacht Gottes, welche bewirkt hat, daß gerade das Bittere ihm zum Heile gereichen mußte. Daher wiederholt er nachdrücklich מַר (vgl. חַי חַי V. 19; Kap. 24, 16; 27, 5). Nach unserer Fassung von לשלום müssen wir ואתה חשקת als kausalen Zustandssatz nehmen (vgl. m. Gr. §. 110, 1). Denn nur die Liebe Gottes kann das Uebel zu gutem Ausgang gelenkt haben. חָשַׁק ist liebend anhangen (5 Mos. 7, 7; 10, 15 u. ö.). Aber während es sonst mit בְּ konstruirt wird, ist es hier (vgl. נִגֵּן V. 20 sonst immer mit בְּ, hier mit Akk.) mit dem Akk. des Objektes und überdies mit מִן zur Bezeichnung des terminus a quo des Rettungsweges (constr. praegnans) verbunden. שַׁחַת בְּלִי, die Grube der Vernichtung, kommt nur hier vor, denn weder der substantivische Gebrauch von בְּלִי, noch die Verbindung mit שַׁחַת findet sich anderwärts. — Diese gnädige Errettungsthat Jehova's beruht aber darauf, daß der Herr der Sünden des Dichters nicht mehr gedenkt, sondern sie aus seinen Augen entfernt (Ps. 90, 8), hinter sich geworfen hat (Ps. 51, 11; Micha 7, 19). — Die Verse 18 und 19 begründen die Rettungsthat Jehova's auch von einer andern Seite her. Sie zeigen nämlich, daß auch der Herr selbst ein Interesse dabei hatte, Hiskia am Leben zu erhalten. Der Scheol (metonymisch: continens pro contento, die Gesammtheit für die Einzelnen, welche sie konstituiren) lobt ja den Herrn nicht, der Tod (gleichfalls Metonymie) preist ihn nicht, die in die Grube Hinabgefahrenen hoffen nicht auf seine Treue. Wir haben hier ganz die alttestamentliche Vorstellung vom Zustande der Verstorbenen als einem solchen, der alles freie und bewußte Handeln ausschließt. So heißt es Ps. 6, 6: „Denn im Tode ist kein Gedächtniß deiner, im Scheol wer wird dich loben?“ Ps. 88, 11—13: „Wirst du an den Todten Wunder thun, oder werden die Schatten aufstehn und dich preisen? Wird im Grabe deine Gnade verkündet, deine Treue im Lande des Untergangs? Wird in der Finsterniß erkannt deine Wundermacht und dein Heil im Lande des Vergessens?“ Ps. 30, 10: „Welchen Gewinn hast du durch mein Blut, durch mein Hinabfahren in die Grube? Wird dir der Staub danken und deine Treue verkünden?“ Pred. 9, 5. 6: „Denn die Lebendigen wissen, daß sie sterben werden, aber die Todten wissen gar nichts; sie haben auch keinen Lohn mehr, denn vergessen ist ihr Gedächtniß. Auch ihre Liebe, auch ihr Haß, auch ihr Eifern ist längst verschwunden, und einen Antheil haben sie in Ewigkeit nicht mehr an allem dem, was unter der Sonne geschieht..... Alles was deine Hand findet zu thun durch deine Kraft, das thue, denn es ist kein Werk, noch Plan, noch Erkenntniß, noch Weisheit in der Unterwelt, dahin du gehest“. Vgl. Hiob 14, 10 ff.; Ps. 115, 17. Man sieht, daß man sich die geistige Thätigkeit der Todten wie durch die Todesschatten gelähmt dachte. לֹא vor שְׁאוֹל ת' erstreckt sich auch auf den folgenden Satz nach bekanntem Sprachgebrauch (Kap. 23, 4; 1 Sam. 2, 3 u. ö.). לא ישברו וגו' weist ebenso in die Zukunft, wie das Vorhergehende in die Vergangenheit. Die Todten haben ebensowenig mehr eine Erinnerung an die im Leben empfangenen Wohlthaten Gottes, als eine Hoffnung auf die noch über ihnen waltende und eine bessere Zukunft verheißende Treue Gottes. Jenes אָמַר וְעָשָׂה V. 15 gilt für sie nicht mehr. Die יורדי בור (vgl. Kap. 14, 19; Ps. 28, 1; 88, 5 u. ö.) sind nicht die Hinabfahrenden, sondern die Hinabgefahrenen. Denn das Part. ist im Hebräischen an sich zeitlos

(m. Gr. §. 96, 1). Welcher Zeitstufe die betreffende Aussage angehört, muß sich aus ihrem eigenen Wesen und aus dem Zusammenhang ergeben. Da aber diese Hoffnungslosigkeit den Todten nicht eignet während des Hinabfahrens, das doch nur als ein Moment zu denken ist, sondern während der endlos langen Zeit ihres Verweilens in der Unterwelt, so werden wir „die Hinabgefahrenen“ übersetzen müssen. — Mit jubelnder Freude fühlt sich Hiskia als einen, der wieder dem Leben angehört, daher die Wiederholung von חַי und das frohlockende כמוני היום, dem man es anmerkt, daß dem Dichter der Gegensatz zwischen dem traurigen Gestern und dem seligen Heute das Herz bewegt. Die Worte אב לבנים יגד׳ haben im Munde Hiskia's eine besondere Bedeutung. Sein Nachfolger Manasse bestieg nach 2 Kön. 21, 1 den Thron im Alter von 12 Jahren. Er kann mithin damals noch nicht geboren gewesen sein. Ja, da in der Regel der älteste Sohn succedirte, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Hiskia damals noch gar keinen Sohn hatte, was auch durch יֵצְאוּ וגו׳ Kap. 39, 7 bestätigt zu werden scheint. Von diesem Standpunkte aus betrachtet erscheinen unsere Worte zugleich als Weissagung. Bedenkt man aber freilich, was für ein Sohn Manasse war, so möchte man beinahe auf den Gedanken kommen, es wäre besser gewesen, wenn Hiskia nichts gethan hätte, um das Todesurtheil V. 1 von sich abzuwenden. — הודיע mit אל gründet sich auf den direkt kausativen Gebrauch dieses Hiphil. Denn הודיע ist gleich דַּעַת, Wissen, Erkenntniß machen, bereiten. Demnach muß der, welchem die Erkenntniß bereitet d. i. mitgetheilt wird, im Dativ stehen (m. Gr. §. 69, Anm. 2). Das Objekt der Erkenntniß ist mit אֶל bezeichnet gemäß dem häufigen Gebrauche dieser Präposition nach verbis dicendi (vgl. 1 Mos. 20, 2; 1 Sam. 4, 19; 2 Kön. 19, 9 u. ö.; m. Gr. §. 112, 5, b).

5. **Jehova ist da — Hause Jehova's.** V. 20. Schlußvers, nochmals den Hauptgedanken und die Aufforderung zu immerwährendem Lobpreis Jehova's enthaltend. Zu יהוה להושיעני ist הָיָה zu ergänzen (m. Gr. §. 95, 3, b; vgl. V. 17; Kap. 21, 1; 37, 26). Man wird nicht übersetzen dürfen: „Jehova war da, um mich zu erretten“, denn Hiskia fühlte gewiß die rettende Hand Gottes nicht als eine solche, die nach vollbrachtem Werke sich zurückgezogen habe. Er fühlt sie als eine noch gegenwärtige. Er braucht sie ja noch, wie man aus V. 16 deutlich sieht. Ja es ist dies gerade der Sinn dieser periphrastischen Konstruktion, daß sie den Verbalbegriff nicht einfach sondern mit dem Nebenbegriff des Darüber-Damit-Beschäftigtseins, also der Dauer zur Darstellung bringt. — נִגֵּן ist pulsare und wird von den Saitenspielen (Cither, Harfe u. s. w.) gebraucht (1 Sam. 16, 16. 23 u. ö.). Deshalb ist auch נְגִינוֹת hier nicht in dem Sinne von cantus, sondern von instrumentum pulsatile zu nehmen wie in den Ueberschriften vieler Psalmen: 4, 1; 6, 1; 54, 1 u. s. w.; Hab. 3, 19. Der das Saitenspiel begleitende Gesang ist dadurch nicht ausgeschlossen. Man hat an dem Plural zu Gunsten der Bedeutung „cantus“ Anstoß genommen. Aber konnte der musikalische König Hiskia nicht wirklich verschiedene Arten von Saitenspielen verstehen? Oder, wenn dies nicht, kann der Plural nicht der generelle sein (m. Gr. §. 61, 2, d)? — Man hat auch gegen die Bedeutung „instrumentum pulsatile“ geltend gemacht, daß נִגֵּן in diesem Sinne immer mit בְּ konstruirt wird. Aber kann denn נִגֵּן נְגִינוֹת jemals Gesang bezeichnen? Dazu ist's mit dem Fehlen des בְּ hier derselbe Fall wie V. 17 bei dem Worte חָשַׁקְתָּ. Man glaubt, daß Hiskia durch den Plural נְנַגֵּן sich als den „Choragen“ seiner Familie hinstellt. Das mag sein. Aber man wird doch auch seine levitischen Musiker, die er selbst zum Dienste im Hause Gottes verordnet hatte (2 Chron. 29, 30), nicht vergessen dürfen. Entsprechend dem אדדה V. 15 denkt Hiskia hier nicht an häuslichen Gottesdienst, sondern an die Anbetung Jehova's im Tempel. Die Präposition עַל ist auffallend. Vielleicht kann man Hos. 11, 11 vergleichen. Vielleicht hat die Präposition auch auf den erhöhten Gang Bezug, der den König in den Tempel führte nach 2 Kön. 16, 18 und ihm so einen erhöhten Platz ermöglichte, von dem aus er den größten Theil des Hauses unter sich sah. Uebrigens ist zu bemerken, daß das Weilen im Hause des Herrn in vielen Psalmen eine hervorragende Stelle einnimmt: Ps. 15, 1; 23, 6; 42, 5; 43, 4; 84, 2 ff. 11 u. ö.

2. Die babylonische Gesandtschaft.

Kap. 39, 1—8.

Zu jener Zeit sandte Merodach-Baladan, der Sohn Baladans, König von Babel, Brief 1
und Geschenk an Hiskia. Hatte er doch gehört, daß er krank gewesen und gesund geworden
war. *Und Hiskia freute sich über sie und zeigte ihnen sein Vorrathshaus, das Silber und 2
das Gold und die Spezereien und das feine Oel und sein ganzes Zeughaus und alles, was
sich fand in seinen Schätzen. Es war nichts, das ihnen Hiskia nicht gezeigt hätte in seinem
Hause und in seiner ganzen Herrschaft. *Und es kam der Prophet Jesaja zu dem König 3
Hiskia und sprach zu ihm: »Was haben diese Männer gesagt und von wannen kommen sie zu
dir?« Und Hiskia sprach: »Aus fernem Lande sind sie zu mir gekommen, aus Babel«. *Und 4
er sprach: »Was haben sie gesehen in deinem Hause?« Und Hiskia sprach: »Alles, was in
meinem Hause ist, haben sie gesehen. Es ist nichts, das ich ihnen nicht gezeigt hätte, in meinen

5 Schatzkammern«. *Und Jesaja sprach zu Hiskia: »Höre das Wort Jehova Zebaots! *Siehe,
6 es kommen Tage, da wird alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter gesammelt
haben bis auf den heutigen Tag, fortgetragen nach Babel. Nichts wird zurückbleiben —
7 spricht Jehova. *Und von deinen Söhnen, die von dir kommen werden, die du zeugen wirst,
8 wird man nehmen, daß sie seien Kämmerer im Palaste des Königs von Babel«. *Und Hiskia
sprach zu Jesaja: »Gut ist das Wort Jehova's, das du verkündigt hast«. Und er sprach:
»Denn Friede und Treue wird sein in meinen Lebtagen«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zum Verständniß dieses Berichtes, der nach Gedankenfolge und Zusammenhang einer besonderen Erörterung nicht bedarf, wird es gut sein, die Hauptpunkte der babylonischen Geschichte, soweit dieselbe hieher Bezug hat, nach den bis jetzt ans Licht gestellten Angaben der assyrischen Monumente kurz darzulegen. Es ist in unserem Kapitel V. 1 von zwei Baladans die Rede. Nämlich von Merodach-Baladan, dem Absender der Gesandtschaft an Hiskia, und von Baladan, seinem Vater. Doch scheint hier ein Mißverständniß obzuwalten. Nach den assyrischen Monumenten (vgl. Lenormant, les premières civilisations, Paris 1874, Tom. II, in dem Aufsatze „un patriote babylonien", S. 210) war unser Merodach-Baladan ein Sohn des Jakin. Vgl. auch die schon oben zu Kap. 21, 1 erwähnte Prunkinschrift Tiglat-Pilesers, wo es heißt, daß derselbe die Huldigung des „Marduk-habal-iddina, habal Jakini, sar tihamtiv" d. h. des Merodach-Baladan, Sohns des Jakin, König des Meeres, in der Stadt Sapiga entgegen genommen habe. Es scheint also, daß man die Wortzusammensetzung Merodach-Baladan für ein Genitivverhältniß (Merodachus Baladanis i. e. filius) und demnach Baladan für den Namen des Vaters gehalten hat. Wir haben schon oben zu Kap. 21, 1 bemerkt, daß unter tihamtu (תְּהוֹם, Meer, Meerland) Süd-Chaldäa, die wasserreiche Mündungs-Gegend der vereinigten Ströme Tigris und Euphrat, zu verstehen sei. Merodach-Baladan war, als er Tiglat-Pileser huldigte, und blieb bis zum Jahre 721 König von Bit-Jakin, so hieß die Residenz und das kleine Gebiet seines Vaters. Im Jahre 721, dem Jahre der Thronbesteigung Sargons, gelang es dem energischen und für die Unabhängigkeit Babyloniens begeisterten Manne, den Thron Gesammt-Chaldäa's in Babylon zu besteigen. Der Kanon des Ptolemäus nennt unter diesem Jahr als König von Babylonien den Mardokempad, ein Name, der allgemein für identisch mit Merodach-Baladan gehalten wird. Zwar berichtet Sargon, daß er gleich im ersten vollen Jahre seiner Regierung (d. i. eben im Jahre 721), nachdem er im Jahre 722 noch die Eroberung Samariens vollendet hatte, gegen jenen Merodach-Baladan gezogen sei. Aber sein Unternehmen war nicht von Erfolg gekrönt. Denn Merodach-Baladan behauptet sich und regiert nach dem Kanon 12 Jahre als anerkannter König über Babylonien. Erst im Jahre 710 zieht Sargon wieder gegen Merodach-Baladan zu Felde. Der Kampf währt bis ins Jahr 709, wo er mit der Entthronung Baladans endet (vgl. die interessante Schilderung dieses Feldzugs bei Lenormant a. a. O. S. 243 ff.). In diesem Jahre besteigt Sargon selbst den Thron von Babel. Der Kanon nennt vom Jahre 709 an den Ἀρκέανος d. i. Sarrukin oder Sargon als König von Babel. Aber Merodach-Baladans Muth ist noch nicht gebrochen. Er flieht zurück in sein eigentliches Erbland Bit-Jakin, einen schmalen Landstrich, der am persischen Meerbusen hin zwischen dem Schat-el-arab und Elam sich ausdehnte. Sargon zieht von neuem wider ihn und erstürmt zuerst die stark befestigte Stellung, in der Merodach-Baladan ihn erwartete, dann die Stadt Dur-Jakin, des kühnen Gegners letzte Zufluchtsstätte auf dem Festlande. Mit genauer Noth gelingt es Merodach-Baladan zu entkommen. Aber er beugt sich noch immer nicht. — Sargon sieht sich genöthigt, im Anfang des Jahres 705 seinen Sohn Sanherib gegen den hartnäckigen Rebellen auszusenden. Aber nicht lange, so empfängt Sanherib im Lager die Nachricht von seines Vaters Ermordung durch einen gewissen Belkaspai, wahrscheinlich einen patriotischen Chaldäer und Anhänger Merodach-Baladans. — Nun folgt ein zwei- bis dreijähriger Zeitraum, der mit Kämpfen verschiedener Kronprätendenten ausgefüllt war, und den deshalb der Kanon als καιρὸς ἀβασίλευτος bezeichnet. Es scheint nämlich nach der Erzählung des Polyhistor bei Eusebius (chron. armen. ed Mai pag. 19), daß nach Sargons Tode zuerst ein Sohn desselben und Bruder Sanheribs den babylonischen Thron bestieg. Derselbe mußte aber nach kurzer Frist einem gewissen Hagisa Platz machen, der nach nicht einmal dreißigtägiger Herrschaft von Merodach-Baladan getödtet wurde. Daß dies unser Merodach-Baladan ist, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Kühn hebt der unversöhnliche Feind der Assyrer von neuem das Haupt empor. Sanherib zieht wider ihn und besiegt ihn bei Kis, einer Stadt, die Nebukadnezar später mittelst seiner großen Mauer dem Stadtgebiete von Babylon einverleibte. Merodach-Baladan entkam. Sanherib gab den Thron von Babylon einem gewissen Belibus oder Elibus, dem Sohne eines Weisheitskundigen, welchen man, sagt der König, „in Gemeinschaft der kleinen Knaben in meinem Palaste erzogen hatte". Darnach war also dieser Belibus nicht ein selbständiger Prätendent, wie es nach Polyhistor den Anschein hat, sondern der von Sanherib nach Vertreibung des Merodach-Baladan ernannte Unterkönig. Diese Expedition gegen Merodach-Baladan fiel nach dem

Regentenkanon (Schrader S. 319) in das Jahr 704 v. Chr. — Im Jahre 700 vollbrachte Sanherib nach dem durchaus glaubwürdigen Zeugniß der Monumente seinen unglücklichen Feldzug gegen Judäa-Egypten. Die Nachricht von seiner Niederlage scheint für die chaldäischen Patrioten das Signal gewesen zu sein zu neuer Erhebung. Denn gleich im folgenden Jahre (699) finden wir nach dem Taylor-Cylinder (Schrader S. 224) Sanherib wieder auf dem Marsche gegen die rebellischen Babylonier. Merodach-Baladan hatte sich mit einem jungen Fürsten Suzub, Sohn des Gatul, aus dem Stamme Kalban verbündet, und Belibus hatte es für gut befunden, mit diesen Gegnern sich in Unterhandlungen einzulassen. Dafür wird er nach Berosus abgesetzt und nach Assyrien als Gefangener abgeführt. Zuerst fiel Sanherib über Suzub her. Dessen Truppen wurden geschlagen; er selbst entkam. Sodann wandte sich Sanherib gegen Merodach-Baladan. Derselbe wich der drohenden Gefahr aus. Er entfloh zu Schiffe in die Stadt Nagit-Raggi, welche auf einer Insel des persischen Meerbusens lag. Das Land Bit-Jakin wurde verwüstet. Sanherib setzte seinen Sohn Asarhaddon als König über Akkad und Sumir d. h. Babylonien (699). Darnach elfjährige Ruhe. Während dieser Zeit hatte Merodach-Baladan, den der König von Elam Kudhir-Nakhunta zum Herrn eines Küsten-Striches gemacht hatte, die unzufriedenen Elemente von Babylonien und Chaldäa in Masse zur Auswanderung in sein Land veranlaßt. Dies bewog Sanherib, in Ninive eine Flotte zu bauen — „syrische Schiffe“ nannte man sie, weil phöniziſche Seeleute ihre Bemannung bildeten —, mit welcher er jene Insel und das Küstengebiet, welches Merodach-Baladan inne hatte, angriff und gänzlich verwüstete (vgl. die Bemerkungen zu Kap. 43, 14). Von dieser Zeit an verschwindet Merodach-Baladan aus der Geschichte. Es wird erzählt, daß die vornehmen Babylonier ihn jetzt verließen. Dagegen veranlaßten ebendieselben den König von Elam, jenen Suzub nach Babylon zu entsenden. Suzub besteigt allerdings den Thron von Babylon. Man hatte die Absicht, Sanherib von seinem Lande abzuschneiden. Aber derselbe machte noch zu rechter Zeit Kehrt und warf in zwei Schlachten seine Gegner darnieder. Den Suzub nahm er gefangen, schenkte ihm aber das Leben. Dies geschah im Jahre 687. Aber schon im folgenden Jahre entwischt Suzub aus dem Gefängniß, wird in Babylon wieder zum König ausgerufen und stellt im Verein mit dem Elamiter-König Umman-Menan, dem Nachfolger des Kudhir-Nakhunta und mit Nabusumiskun, dem ältesten Sohne Merodach-Baladans, dem Sanherib ein bedeutendes Heer bei Kalul am Tigris entgegen. Sanherib siegt abermals und dann noch einmal in einer zweiten Schlacht, durch die er die Macht seiner Gegner gänzlich vernichtet. Darauf beschließt er, Babylon gänzlich zu zerstören. Und dieser Beschluß wird wirklich ausgeführt (685). Babylon wird von Grund aus zerstört. Aber schon nach vier Jahren war die Stadt wieder aufgebaut. Sanherib starb 681, und sein Sohn und Nachfolger beschloß durch eine entgegengesetzte Politik den ewigen Händeln mit den Babyloniern ein Ende zu machen. Er erhob Babylon zu gleichem Rang mit Ninive und nahm daselbst seine Residenz. — Der älteste Sohn Merodach-Baladans, Nabusumiskun, war in der Schlacht bei Kalul gefangen und von Sanherib enthauptet worden. Sein im Alter ihm zunächst folgender Bruder, Nabozirnapsatiasir, beherrschte nach ihm das Land Bit-Jakin. Ein dritter Bruder, Nahid-Marduk, unterwarf sich den Assyrern unter der Bedingung, daß er in den Besitz des Landes Bit-Jakin gesetzt werde. Asarhaddon drang im Jahre 676 wirklich in das Land ein und eroberte es. Nabozirnapsatiasir verlor hiebei wahrscheinlich das Leben („il ne sauva pas sa vie“, Lenormant a. a. O. 303). Nahir-Marduks Sohn, Nabobelsum, kehrte zu den politischen Gesinnungen seines Großvaters zurück. Er nahm Theil an der Empörung, die Samulsumukin, der zweite Sohn Asarhaddons und Vice-König von Babylon, gegen seinen älteren Bruder, Asurbanipal, Großkönig von Assyrien, anstiftete (651). Asurbanipal siegte. Samulsumukin verbrannte sich in seinem Palaste zu Babylon (648). Nach vielen Verhandlungen und endlich nach einem das ganze Land Elam verheerenden Kriegszuge mußte der elamitische König Ummanaldas die Auslieferung Nabobelsums versprechen. Derselbe ließ sich durch einen Stallmeister tödten. Den Kopf des ihm überschickten Leichnams ließ Asurbanipal einsalzen. Ein kleines Bas-Relief, das im Palaste von Kujundschik gefunden wurde, zeigt Asurbanipal, wie er im Garten mit seinen Frauen zecht, während das Haupt Nabobelsums vor ihm an einem Baume hängt. Nur 35 Jahre später wurde Ninive durch Nebukadnezar und Cyaxares zerstört (605)! — Die Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia fällt nach unserem Kapitel in die Zeit, während welcher ersterer unangefochten als König über Babylon herrschte. Es war dies, wie oben erwähnt, ein Zeitraum von zwölf Jahren, welcher sich vom Jahre 721 bis zum Jahre 709 erstreckte. Man darf nicht glauben, daß Merodach-Baladan die Freundschaft Hiskia's nicht gesucht haben würde, wenn er nicht von seinem Siege über Sanherib gehört hätte. Eine Inschrift des Sargon (Lenormant a. a. O. S. 231) sagt von Merodach-Baladan: „Zwölf Jahre lang hatte er Gesandtschaften geschickt gegen den Willen der Götter Babylons, der Stadt Bels, des Richters der Götter“. Diese zwölf Jahre sind offenbar die zwölf Jahre der unangefochtenen Regierung Merodach-Baladans. Während dieser Zeit hatte derselbe nach Bundesgenossen für die Zeit des wiederausbrechenden Krieges sich umgethan. Wenn er nun dies Suchen nach Bundesgenossen in ausgedehntem Maße betrieben hat, wie die Gefahr seiner Lage es wahrscheinlich macht, und jene Inschrift es andeutet, ist es denn zu verwundern, daß er auch

an Hiskia eine solche Gesandtschaft schickte? Nach 2 Chron. 32, 31 kamen Boten von Babel zu Hiskia, „um zu fragen nach dem Wunder, das im Lande geschehen war“. Nach dem Zusammenhang kann damit nur die wunderbare Errettung vom Tode in Verbindung mit dem Wunder am Sonnenzeiger gemeint sein. Es ist also wahrscheinlich, daß die Kunde von diesem Wunder weithin in die Länder drang. Wenn sie auch in das sternkundige Babylon kam, was Wunder, wenn der König dieser Stadt auf den Judenkönig aufmerksam wurde, zumal von diesem Volke bekannt war, daß es den Assyrern schon mehr als einmal ein nicht zu verachtender Gegner oder Bundesgenosse gewesen war.

2. Zu jener Zeit — seiner ganzen Herrschaft. V. 1 und 2. Der Text des Königsbuches (2 Kön. 20, 12 ff.) hat בְּרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן statt מְרֹאדַךְ. Daß die jesajanische Lesart hier die richtige ist, sieht man aus den Monumenten mit aller Bestimmtheit. Denn der Name lautet im Assyrischen „Marduk-habal-iddina“ d. i. Merodach schenkte einen (oder den) Sohn (Schrader S. 213). Die Variante בראדך scheint durch die Lautattraktion der drei folgenden mit ב anlautenden Wörter entstanden zu sein. Daß Merodach-Baladan nicht bedeutet „Merodacus Baladani filius“, wie hier und 2 Kön. die Wortzusammensetzung verstanden wurde, geht aus dem eben Gesagten hervor und wurde von uns schon oben erwähnt. Auch hier haben wir wieder ein Symptom einer späteren, der Dinge nicht mehr wohl kundigen Hand vor uns. Ueber ספרים vgl. zu Kap. 37, 14. — Der jesajanische Text differirt a) durch וישמע, b) durch ויחזק. Beides scheint mir auf Korrektur zu beruhen. Der Redaktor des jesajanischen Textes mochte Anstoß nehmen an dem doppelten כִּי, weshalb er das erste nach allerdings vorhandenem Sprachgebrauch (vgl. m. Gr. §. 110, 1) durch ו ersetzte. Er nahm aber auch Anstoß daran, daß es 2 Kön. blos heißt: er hatte gehört, daß Hiskia krank gewesen war. Denn es schien ihm, daß nicht die Kunde von der Krankheit allein, sondern auch die von der wunderbaren Genesung, welche Hiskia als einen von einem mächtigen Gotte beschützten Herrscher zu erkennen gab, den Babylonier zur Absendung der Gesandtschaft bestimmt habe. Daher denn die durch die Gemeinsamkeit des Wort-Elementes חזק begünstigte Veränderung. Aber das Königsbuch will durch חָלָה eben nur den Ausgangspunkt der die Gesandtschaft veranlassenden Thatsachen andeuten. Auch im Anfange des zweiten Verses differiren die Texte. Die schwierigere Lesart ist das וישמע des Königsbuches, dem gegenüber וישמח Emendation zu sein scheint. Es empfiehlt sich diese Lesart freilich als die viel leichtere, natürlichere. Aber es hat eben doch auch וישמע einen nicht unpassenden Sinn. Nur darf man es nicht in dem Sinne von „audivit de iis“ nehmen. Sondern es ist „er hörte auf sie“. Freilich steht in diesem Sinne sonst gewöhnlich und zwar sehr häufig אֶל (1 Mos. 28, 7; 39, 10; Jer. 36, 25 u. ö.). Aber אֶל und עַל wechseln ja gerade in unsern Kapiteln häufig (Jes. 36, 7 vgl. 9; — 36, 10 vgl. 2 Kön. 18, 25; Jes. 36, 12 vgl. 2 Kön. 18, 27; Jes. 37, 9 vgl. 2 Kön. 19, 9; Jes. 37, 35 vgl. 2 Kön. 19, 34; Jes. 29, 12; 10, 3 u. ö., vgl. m. Bemerkungen zu Jer. 10, 1). Der Verfasser will also sagen, daß Hiskia den Worten jener Gesandten Gehör gab. Vielleicht liegt darin die Andeutung, daß sie bereits Vorschläge politischer Natur machten, die Hiskia nicht mißfielen. Und wie er gerne auf das hörte, was jene sagten, so mochte er auch gerne jene sehen lassen, was ihm Freude machte. Es scheint mir also in dieser Gegenüberstellung von Hören und Sehenlassen eine Hindeutung auf die Sünde Hiskia's zu liegen. נכת ist ein nach Ursprung und Bedeutung dunkles Wort. 1 Mos. 37, 25 und 43, 11 bedeutet נְכֹאת entweder Gewürze überhaupt, oder, was wahrscheinlicher, eine bestimmte Art von Gewürzen (Storax- oder Traganth-Harz). Vgl. Leyrer in Herz. R.-E. Art. Spezereien bei den Hebräern XIV, S. 664). Manche Ausleger sind nun geneigt, in unserem נְכֹתֹה (K'ri 2 Kön. 20, 13 נְכֹתוֹ) dasselbe Wort zu erkennen, und unter בית נ׳ ein Spezerei-Magazin zu verstehen, wozu Leyrer a. a. O. bemerkt, daß dies auf ein starkes Monopol würde schließen lassen, das die Könige von Juda mit diesem Artikel getrieben hätten. Andere verallgemeinern die Bedeutung, indem sie „Spezerei-Haus“ nur als eine denominatio a potiori für „Vorrathshaus“ überhaupt ansehen. Andere endlich leiten נְכוֹת nicht von נָכָא (schlagen, stoßen, daher נכאת im Mörser Zerstoßenes), sondern von einer Wurzel כית ab, welche im Hebräischen nicht vorkommt, aber mit כיס bergen, sammeln, bewahren verwandt ist und im Arabischen (Pi. kajjata) anfüllen, vollpfropfen bedeutet. נכת wäre davon eine Niphalform (Kap. 30, 12) und bedeutete „Vorrath, Schatz“. So Hitzig, Knobel, Fürst (im Lexikon unter כיס und כית), Delitzsch (vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr. III, S. 690, Anm. 1). Der folgenden Inhaltsangabe, in welcher außer Gold und Silber die Spezereien (בְּשָׂמִים, der allgemeinste Ausdruck für wohlriechende Substanzen, vgl. Leyrer a. a. O. S. 661) noch besonders genannt werden, entspricht allerdings ein Wort von so allgemeiner Bedeutung wie „Vorrath“ am besten. Doch ist die Sache noch nicht genügend aufgeklärt. — Ueber das „köstliche Oel“ sagt Movers, der בית נכת „Styraxhaus“ übersetzt, Folgendes: „Hier verstehen die jüdischen Ausleger gewiß mit dem besten Grunde das in den königlichen Gärten gewonnene Balsamöl, vgl. 2 Chron. 32, 27. Olivenöl, welches in ganz Judäa gewonnen wurde, war nicht in den Schatzkammern neben Gold, Silber und Aromen, sondern in besondern Vorrathshäusern aufbewahrt, 1 Chron. 32, 28“ (Phön. II, 3, S. 227 Anm.). — בית כלים ist wahrscheinlich das Zeughaus, da כֵּלִים bekanntlich häufig alles Kriegsgeräthe bezeichnet und das Zeughaus für jene Gesandten

gewiß von hervorragender Bedeutung war. In diesem Fall ist כלים mit dem Kap. 22, 8 erwähnten בֵּית הַיַּעַר identisch. Es scheint, daß Hiskia, indem er den Gesandten seine Herrlichkeiten zeigte, eine climax descendens beobachtete. Mit den kostbaren Luxusgegenständen fing er an und mit den praktisch nothwendigen Dingen hörte er auf. Deshalb kommen die Aufbewahrungsorte der Kostbarkeiten zuerst, dann das Zeughaus, dann die אוֹצָרוֹת, unter denen wahrscheinlich die Proviant-Magazine (wie z. B. Joel 1, 17; 2 Chron. 11, 11 u. ö.), welche die für den Fall einer Belagerung aufgespeicherten Vorräthe enthalten, zu verstehen sind. Zu der Kategorie der praktisch nützlichen Dinge haben wohl auch die übrigen Anstalten gehört, die Hiskia den Gesandten auch an außerhalb der Hauptstadt (vielleicht auf ihrem Wege) gelegenen Orten zeigen ließ. Uebrigens bemerke man wohl, daß Hiskia, wenn die Gesandten nach der Niederlage Sanheribs kamen, in „seinem Gebiete“ außerhalb Jerusalems wahrlich nichts zu zeigen hatte. Denn das ganze Land außerhalb der Hauptstadt war ja in der Gewalt des Feindes gewesen. Diese werden in den königlichen Vorrathshäusern wenig Sehenswerthes übrig gelassen haben. Dazu kommt, daß die Dinge, welche Hiskia in Jerusalem zeigt, nicht den Eindruck von Kriegsbeute machen. „Sein Vorrathshaus, die Spezereien, das feine Oel“ deuten nicht gerade auf Kriegsbeute. Auch würde es dann ja wohl heißen müssen: Hiskia zeigte ihnen die Beute, welche er den Assyrern abgenommen. Vgl. zu V. 6.

3. **Und es kam — in meinen Lebtagen.** V. 3—8. Daß Jesaja mit den Fragen V. 3 zum Könige kam, während die Gesandten noch in Jerusalem waren, kann man, abgesehen von der innern Wahrscheinlichkeit, aus יבאו schließen. Denn dieses Imperfekt kann nur den Sinn haben, daß das Kommen in gewissem Sinn noch nicht vollendete Thatsache war, obgleich ihnen der König damals schon alles gezeigt hatte (V. 4). Der Prophet betrachtet sie als advenas, als Ankömmlinge, und das ist eine bleibende Eigenschaft, die sie haben, so lange sie in Jerusalem sind (vgl. Kap. 37, 34 mit 2 Kön. 19, 33; Jos. 9, 8 mit 1 Mos. 42, 7; m. Gr. §. 87, 2, a). Aber es scheint mir auch sehr wahrscheinlich, daß der Prophet in Gegenwart der Gesandten die Fragen an den König richtete, daß also das האנשים האלה δεικτικῶς zu verstehen ist. Es paßt dies ganz zu der freien und erhabenen Stellung, welche die Propheten als die unmittelbaren Boten und Werkzeuge Jehova's selbst den Königen gegenüber einnahmen. Vgl. die Bemerkungen zu Kap. 7, 14. Wenn dadurch jene Gesandten Gelegenheit bekamen, einmal einen echten Propheten des wahren Gottes in seinem Auftreten zu beobachten, und wenn ihnen dadurch der wahre, eine Gott selbst nahe trat, so war das eine jener Offenbarungen seines Wesens, die der Herr ja zu Zeiten auch den Heiden hat zu Theil werden lassen. Vgl. Moses vor Pharao, Bileam vor Balak, Elias vor Naëman, dem Syrer, Daniel vor den babylonischen Königen. Auf die Frage „was haben diese Männer gesagt?“ V. 3 gibt Hiskia keine Antwort, und Jesaja selbst geht nicht weiter darauf ein. Es war eben ihr Dasein und die Aufnahme, die sie gefunden haben, schon hinreichender Beweis dafür, daß Hiskia sich mit ihnen eingelassen, daß er wieder einmal, wie er schon früher durch das egyptische Bündniß gethan (Kap. 28—32), der Weltmacht wenigstens den kleinen Finger gereicht hatte. Daß Hiskia in seiner Antwort auf „das ferne Land“ Gewicht legt, soll ein Moment der Entschuldigung enthalten. Man kann doch Leute, die aus fernen Landen kommen, um einem Ehre und Freundlichkeit zu erzeigen, nicht von der Thüre weisen. Das sollte Hiskia auch nicht. Aber er sollte weder eitel prahlen, noch falsche Stützen suchen. O wenn er gewußt hätte, wie übel beides gerade Babel gegenüber angebracht war! Er hätte sicherlich, ohne die Pflichten der Gastfreundschaft zu verletzen, jede Anknüpfung intimerer Beziehungen mit ängstlicher Scheu vermieden. Daß er den Namen Babel V. 3 nur so kurz auf das vorausgeschickte „aus fernem Lande sind sie zu mir gekommen“, folgen läßt, scheint auf eine gewisse Verlegenheit, auf die Ahnung eines begangenen Fehlers hinzudeuten. 2 Kön. fehlt אֵלַי nach בָּאוּ. Dem Redaktor des jesajanischen Textes schien der terminus ad quem des Kommens zu fehlen. Aber kann sich Hiskia nicht aus Bescheidenheit gescheut haben, dieses אֵלַי auszusprechen? — Wir stehen hier auf einer Grenzlinie von unermeßlicher Wichtigkeit. Assur ist abgethan, aber Babel steigt empor. Achas hatte Assur durch sein Hülfegesuch förmlich herbeigezogen. Babel bietet sich hier selbst an. Mit Katzenfreundlichkeit schleicht es heran. Hiskia hätte sich höflich ablehnend verhalten sollen. Seine Eitelkeit verführt ihn, zu prahlen und zu liebäugeln. Dadurch hat er eben doch der Weltmacht sich hingegeben. Die Theokratie ist später unter Zedekia zwischen Egypten und Babel zermalmt worden. Nur wenn sie allein und ganz auf den Herrn sich stützte, konnte sie zwischen der südlichen und nördlichen Weltmacht, zwischen dem Nil-Reiche einerseits und den Euphrat-Tigris-Reichen andrerseits sich behaupten. Hiskia hat leider sowohl mit Egypten als mit Babel sich eingelassen. Das muß die Folge haben, daß die Theokratie dem mächtigeren dieser beiden Reiche zur Beute wird. Deswegen wird ihm angekündigt, daß die Kostbarkeiten, mit denen er geprahlt hat, nach Babel wandern werden, ja daß die Nachkommen, die aus seinen, des damals noch Kinderlosen, Lenden kommen werden, dereinst Kammerherrndienste thuen müssen im Palaste des Königs von Babel. Hiermit weist also der Prophet auf eine neue verhängnißvolle Zukunft hin. Hier, zwischen dem ersten und dem zweiten Theile Jesaja's, stehen wir zugleich auf der Brücke zwischen Ninive und Babel. Denn was Ninive war für den ersten Theil Jesaja's, das ist Babel für den zweiten. — V. 5 hat unser Text am Schlusse צבאות, welches Wort 2 Kön. 20, 16 fehlt. Es hat damit dieselbe Bewandtniß wie mit dem

צבאות Kap. 37, 32 vgl. 2 Kön. 19, 31. V. 6 liest unser Text בָּבֶל, 2 Kön. 20, 17 בָּבֶלָה. Man beachte wohl, daß Jesaja sagt „was deine Väter gesammelt haben bis auf diesen Tag". Waren Hiskia's Schätze leer durch die 2 Kön. 18, 14 ff. berichtete Thatsache, konnte der Prophet nicht so sprechen. Denn dann war, was die Väter gesammelt hatten, in die Hände Sanheribs gekommen, und ob nach der Niederlage das alles wieder gefunden worden ist, wird man doch sehr bezweifeln müssen. Sanherib wußte, daß er nicht verfolgt werde. Konnte er also seine Beute nicht mitnehmen? Gerade der Ausdruck also, „was deine Väter gesammelt haben, soll nach Babel gebracht werden", spricht dafür, daß Hiskia den babylonischen Gesandten von den Vätern Gesammeltes zeigte, daß also diese Gesandtschaft nicht nach der Niederlage Sanheribs gekommen ist. — V. 7 hat unser Text יִקָּחוּ, 2 Kön. 20, 18 hat nur K'ri dieselbe Lesart, während K'tib יִקָּח liest. Jedenfalls ist יִקָּח die schwerere Lesart, aus welches יקחו durch Emendation entstanden ist. Der Sing. יִקָּח kann entweder als Prädikat des unbestimmten Subjektes („man", m. Gr. §. 101, 1, b), oder, was mir das Richtigere scheint, als Prädikat eines zwar bestimmten, aber nur in der Idee vorhandenen Subjektes, des Königs von Babel nämlich, genommen werden. Daß סָרִיס nicht blos der Eunuche ist, sieht man aus 1 Mos. 37, 36; 39, 1. Das Wort steht sehr häufig für den Hofbeamten, Kammerherrn überhaupt (1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32; 25, 19 u. ö.). Daß בניך nicht im Sinne der unmittelbaren Zeugung verstanden werden muß, ist klar und dem Sprachgebrauch gemäß. Hiskia's Sohn Manasse ist wohl als Gefangener nach Babel gekommen (2 Chron. 33, 11), aber er hat dort nicht Kammerherrndienste geleistet. Wohl aber hat sich die Weißagung durch das erfüllt, was Dan. 1, 3 erzählt ist. — Hiskia unterwirft sich demüthig dem Ausspruche des Herrn. Der Ausdruck טוב דבר י' involvirt im allgemeinen den Sinn der Billigung und Zustimmung (vgl. z. B. 1 Kön. 18, 24), insbesondere auch den der Unterwerfung unter einen zwar strengen aber als gerecht erkannten Urtheilsspruch (vgl. 1 Kön. 2, 38. 42). Im Königsbuche schließt sich der ergänzende und erklärende Satz הֲלֹא אִם שָׁלוֹם וֶאֱמֶת יִהְיֶה בְיָמָי mit הֲלֹא אִם an, wofür in unserm Texte einfach כִּי steht. הֲלֹא אִם findet sich nur hier. Ewald nimmt es (§. 324 b) in dem Sinne von „ja, wenn nur". Aber das ist weder grammatisch sicher begründet, noch gibt es einen deutlichen Sinn. Ich gehe zurück auf die oben aufgestellte Vermuthung, daß die babylonischen Gesandten bei diesem Gespräch anwesend waren. Wenn man nun bedenkt, daß die prophetische Verkündigung V. 6 und 7 Unfriede, Krieg zwischen Babel und Juda voraussetzt, und daß dieses Verhältniß den zwischen den Gesandten und Hiskia so eben gewechselten Freundschaftsversicherungen sehr schlecht entspricht, so kann man sich erklären, daß jenes Wort Jesaja's den König und die Gesandten in Verlegenheit setzte. Den König insofern, als es doch seltsam erscheinen mußte, daß er im Momente, wo eine ehrenvolle Gesandtschaft ihm Friede und Freundschaft angetragen hat, die Ankündigung des Aufhörens dieser Freundschaft (wenn gleich dasselbe zu seinen Ungunsten ausschlagen sollte) als ein דְּבַר טוֹב bezeichnete. Es konnte ja scheinen, als ob er, Hiskia, ein wetterwendischer, unzuverlässiger Mensch sei, der im Handumdrehen aus einem Freund in einen Feind sich zu verwandeln vermöchte. Um diesen üblen Schein von sich abzuwenden, spricht Hiskia diese vorzugsweise an die Gesandten gerichteten Worte. הֲלֹא ist dann nonne? Es will besagen: ist es nicht selbstverständlich, daß ich das prophetische Wort nur unter der Voraussetzung als ein gutes bezeichne, daß Friede und Treue bestehen wird, so lange ich lebe? אִם nehme ich also nicht als Wunschpartikel, wie viele thun, sondern es hat seine konditionelle Bedeutung = wenn, insofern. Das כִּי im jesajanischen Texte hat im wesentlichen, wie auch schon Delitzsch erkannt hat, dieselbe Bedeutung. Denn es besagt, daß zwischen den Gesinnungen, die Hiskia den Gesandten gegenüber an den Tag gelegt hat, und seinem Ausspruche טוב "דבר י" ein Widerspruch nicht bestehe, weil ja, so lang er lebt, Friede und Treue gewiß keine Störung erleiden wird. So kann wenigstens der jesajanische Text verstanden werden. Ob es der Urheber wirklich so gemeint hat, ist eine andere Frage. Denn es wäre auch möglich, daß er das ihm dunkle הלא אם durch das allgemeine, unbestimmte כִּי, vielleicht nur in seinem pleonastischen, die oratio recta einleitenden Sinne (m. Gr. §. 109, 1, a), ersetzt habe. Nach dieser Fassung schwindet auch der Vorwurf, den man Hiskia gemacht hat, als habe er durch diesen Ausspruch eine jenem verwerflichen Satz „après moi le déluge" entsprechende Gesinnung zu erkennen gegeben. — Daß der Herr durch bußfertige Gesinnung sich bewegen läßt, die Strafe über die Lebenszeit eines zunächst davon bedrohten Mannes zu verschieben, steht man aus 1 Kön. 21, 27 ff. — שלום ואמת findet sich noch Jer. 33, 6 vgl. Kap. 14, 13; Ester 9, 30. Es ist hier offenbar Friede und Treue im Sinne der politischen Friedfertigkeit und Bundestreue gemeint.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 36, 1. „Diese Gewohnheit hält der Herr, ehe denn er die Seinigen erledigt, wirft er sie zuvor aufs tiefste darnieder, auf daß seine Ehre ausgebreitet und seine Gegenwart in der christlichen Kirchen, die Seinen zu erretten, die Tyrannen aber zu stürzen, gespüret werde." Cramer.

2. Zu Kap. 36, 4. „Wenn man nicht hören will das Wort „so spricht der Herr", so muß man hernach die Tyrannen und Kriegs-Gurgeln mit langen Spießen und Büchsen predigen, schrecklich fluchen und Gott lästern hören. Also wenn Kinder und Schüler nicht wollen ihre Eltern und

Präzeptoren hören, so müssen sie andere Meister hören. Nutzet, daß wir unsere Ohren nicht verstopfen (Ps. 95, 8)." Cramer.

3. Zu Kap. 36, 4 ff. „Haec proprie est Satanae lingua et sunt non Rabsacis sed ipsissimi Diaboli verba, quibus non muros urbis, sed medullam Ezechiae, hoc est, tenerrimam ejus fidem oppugnat." Luther. — „In dieser Rede agiret der Erzschenk den Satan, wie er's macht, wenn er uns zum Abfall bringen will. Erstens hält er uns für, wir seien alles Menschenbeistandes beraubt (V. 5). Zweitens, wir seien auch Gottes Beistandes beraubt (V. 7). Drittens Gott zürne wider uns, denn wir haben ihn mit unsern Sünden viel zum Zorne gereizt (V. 7). Viertens mutzet er dagegen auf die Pracht, Macht und Gewalt der Gottlosen (V. 8 und 9). Fünftens beruft er sich auf Gottes Wort, weiß dasselbe auch auf sich zu drehen und zu verkehren (V. 10). Wie dann solche und dergleichen giftige Pfeile des Satans in der Versuchung wider Christum in der Wüsten zu sehen und mit diesem Licht können verglichen werden (Matth. 4, 2 ff.). Nutzet, sich wider des Satans Anlauf durch Gottes Wort zu rüsten, auch zu stetigem Wachen und Beten." Cramer.

4. Zu Kap. 36, 4 ff. Ein Vierfaches hält der Assyrer dem König Hiskia entgegen, um seinen Muth zu brechen. Und zwar hat er in zwei Stücken Recht, in zweien aber Unrecht. Recht hat er, wenn er Hiskia vorhält, daß er weder auf Egypten, noch auf seine eigene Macht sich verlassen könne. In diesen Beziehungen ist er ein Bote Gottes und Verkündiger göttlicher Wahrheit. Denn eben dasselbe predigt Gottes Wort überall (Kap. 30, 1—3; 31, 1—3; Jer. 17, 5; Ps. 118, 8. 9; 146, 3 u. a.). Es ist aber eine verdiente Züchtigung, wenn uns rauhe und feindselige Prediger das verkündigen müssen, was wir der sanften und freundlichen Stimme des Herrn nicht haben glauben wollen. — In zwei Stücken aber hat der Assyrer Unrecht und darin liegt Hiskia's Stärke. Denn gerade um dieser Stücke willen ist der Herr für Hiskia und wider den Assyrer. Diese zwei Stücke sind, daß der Assyrer behauptet, Hiskia könne sich auch nicht auf den Herrn verlassen, vielmehr sei er, der Assyrer, vom Herrn wider Hiskia beredet. Das sind nun aber Lügen, und daß der Assyrer diese Lügen redet, prägt die entsprechenden Wahrheiten dem Könige Israels nur um so tiefer ins Herz hinein. Denn gerade wenn der Feind ihm zuruft: Du kannst dich nicht auf deinen Gott verlassen, muß dem gläubigen Israeliten zum Bewußtsein kommen, wie falsch das ist und wie gewiß und sicher er auf den Herrn bauen und pochen kann. Und gerade wenn der Feind sich vermißt, daß er vom Herrn Auftrag habe, das heilige Land zu zerstören, muß dem Israeliten recht lebhaft in den Sinn kommen, daß der Herr, der nicht lügen kann, das Land Israels sein Land (Joel 4, 2; Jer. 2, 7; 16, 18 u. ö.) und das Volk Israel sein Volk nennt (2 Mos. 3, 7. 10; 5, 1 u. ö.).

5. Zu Kap. 36, 10. „Es ist noch nie solch ein grober Ketzer aufgestanden, der sich nicht sollte der Heiligen Schrift gebraucht haben." Cramer.

6. Zu Kap. 36, 18 ff. „Committit Sophista fallaciam majorum. Idola enim gentilium habet pro majoribus, quae tamen nullo modo cum vero Ezechiae Deo poterant comparari." Förster.

7. Zu Kap. 36, 18 ff. „Observandum hic, quod apud gentes olim viguerit πολύθεια adeo, ut quaevis etiam urbs peculiarem habuerit Deum tutelarem. Cujus ethnicismi exemplum vivum et spirans adhuc habemus apud pontificios, quibus non inscite objici potest illud Jeremiae: Quot civitates tibi, tot etiam Dei (Jer. 2, 28)." Förster.

8. Zu Kap. 36, 21. Antworte dem Narren nicht nach seiner Narrheit (Sprüche 26, 4), viel weniger dem Lästerer, damit nicht die Glut der Gottlosigkeit um so mehr aufgeblasen werde (Sir. 8, 13). Hat doch Christus der Herr seinen Feinden nicht stets mit Worten, sondern auch durch Schweigen geantwortet (Matth. 26, 62 f.; 27, 14 u. ö.). Man soll auch die Perlen nicht vor die Säue werfen (Matth. 7, 6). Nach Förster und Cramer.

9. Zu Kap. 36, 21. „Est aureus textus, qui docet nos, ne cum Satana disputemus. Quando enim videt, quod sumus ejus spectatores et auditores, tum captat occasionem majoris fortitudinis et gravius premit. Petrus dicit, eum circuire et quaerere, quem devoret. Nullum facit insidiarum finem. Tutissimum autem est non respondere, sed contemnere eum." Luther.

10. Zu Kap. 37, 1. Ueber das Zerreißen der Kleider vgl. Herz. R.-E. XVI, S. 362; Winer R.-W.-B. s. v. Trauer. — Das Zerreißen der Kleider geschah bei großen Unglücksfällen und bei Gotteslästerungen (vgl. Jer. 36, 24; Matth. 26, 65), kurz bei Dingen, die das Herz zerreißen resp. zerreißen sollen. Deshalb Joel 2, 13 die Mahnung: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider".

11. Zu Kap. 37, 2 ff. Hiskia gibt hier ein gut Beispiel. Er zeiget hier allen Fürsten, Obrigkeiten und Völkern, was man thun soll, wenn große gemeine Noth und Trübsal vorhanden ist. Da soll man mit Säcken umhüllt, d. h. in bußfertiger Demuth zum Herrn bringen Bitte und Fürbitte, daß er darein sehe und helfe.

12. Zu Kap. 37, 3 und 4. Das ist ein großer Vortheil, den die bedrängten Frommen vor den gottlosen Drängern voraus haben, daß diese den Herrn beleidigt und dadurch ihn sich zum Feinde gemacht haben. Wie kann Gott denen helfen, die ihn lästern? Gott lästern heißt sich selbst verdammen.

Ist Gott für mich, so trete
Gleich alles wider mich;
So oft ich ruf und bete,
Weicht alles hinter sich.
Hab' ich das Haupt zum Freunde,
Und bin geliebt bei Gott,
Was mag mir thun der Feinde
Und Widersacher Rott!

(P. Gerhardt).

13. Zu Kap. 37, 6 f. „Gott schreibet ihm alles das zu, was Böses den Seinen zugetrieben wird. Denn gleich als wenn man große Wohlthaten an den Heiligen thut, ihme solches Gott selbst zumisset, — also auch, wenn man den Heiligen Plage zufüget, so gereicht es auch Gott selbst zum Nachtheil, und er nimmt es nicht anders an, als wenn es ihm selbst gethan wäre. Wer sie ängstet, der ängstet ihn auch (Kap. 64, 9). Daher beten auch die Heiligen: Mache dich auf Gott und führe deine Sache! Gedenke an die Schmach, die dir täglich von den Thoren widerfährt (Ps. 74, 22).“ Cramer.

14. Zu Kap. 37, 7. „Gott erweckt seinen Feinden andere Feinde und schaffet also Ruhe den Seinigen. Exempel: Philister wider Saul, da er den David verfolgt 1 Sam. 23, 27.“ Cramer.

15. Zu Kap. 37, 10. „Schrecklich ist's, daß menschlicher Bosheit so weit verhänget wird, daß sie den wahren Gott, welcher nicht allein wahrhaftig, sondern die Wahrheit selbst ist, des Betrugs und Lügen bezichtigt, welches ein rechter teuflischer Griff ist, der Menschen Herzen von dem wahren Gott und Vertrauen auf ihn abzuführen.“ Cramer.

16. Zu Kap. 37, 14. Hiskia breitete den Brief aus vor dem Herrn („ut esset publicum quasi testimonium blasphemiarum“ Förster), gab aber den Boten des Assyrers keine Antwort. „Wer mit Schmähkarten um Gottes Ehre und der Wahrheit willen von den Widersachern angegriffen wird, der thut nit besser, als daß er solche Schmähkarten unbeantwortet läßt, und schicke sie nur auf Gottes Schöppenstuhl, darüber wider den Diffamanten zu erkennen, was recht ist.“ Cramer. Vitringa citirt hier folgende Stelle aus Bonfin Rerum Hungar. Dec. III, Lib. VI, p. 464 ad annum 1444: „Amorathes, cum suos laborare cerneret et ab Vladislao rege non sine magna caede fugari, depromtum e sinu codicem initi sanctissime foederis explicat intentis in coelum oculis. Haec sunt, inquit ingeminans, Jesu Christe, foedera, quae Christiani tui mecum percussere. Per numen tuum sanctum jurarunt, datamque sub nomine tuo fidem violarunt, perfide suum Deum abnegarunt. Nunc Christe, si Deus es (ut ajunt et nos hallucinamur), tuas measque hic injurias, te quaeso, ulciscere et his, qui sanctum tuum nomen nondum agnovere, violatae fidei poenas ostende. Vix haec dixerat... cum proelium, quod anceps ac dubium diu fuerat, inclinare coepit etc.“

17. Zu Kap. 37, 15. „Oratio est asylum Christianorum, ad quod in omnibus periculis et necessitatibus unice confugiunt, sicut docent exempla omnium sanctorum, imprimis vero illud Josaphati (2 Chron. 20, 5 ff.). Et Tertullianus de Christianis suo tempore scribit: „„In coetum coimus, precibus Deum vincimus““. Haec vis Deo grata est. Hinc oratio a Chrysostomo appellatur παντὸς ἀγαθοῦ κεφάλαιον. Item τῆς ἐκκλησίας τεῖχος ἀῤῥαγὲς, φυλακτήριον εὔζωστον, φοβερὸν μὲν δαίμοσι, σωτήριον δὲ τοῖς εὐσεβέσι.“ Förster. — „Piorum preces non sunt irritae et inanes, sed a Deo clementissime exaudiuntur, si non semper ad voluntatem, semper tamen ad salutem.“ Förster nach Augustin. — „Fides Ezechiae verbo confirmata magis ac magis crescit. Ante non ausus est orare, jam orat et confutat blasphemias omnes Assyrii. Adeo magna vis verbi est, ut longe alius per verbum, quod Jesajas ei nunciari jussit, factus sit.“ Luther.

18. Zu Kap. 37, 16. „Der König ergreifet in seinem Gebet Gott also, wie er ergriffen sein will. Denn er nennt ihn Gott über Cherubim, darum daß Gott im Alten Testament verheißen und zugesagt hat, daß er sich wolle bei den Cherubim, welche die Bundeslade umgaben, antreffen lassen. Also sollen wir in Anfechtung auch thun in der Christenheit, daß eben wie die Juden im Alten Testament an den Tempel gebunden waren, daselbst Gott zu dienen, daß wir auch also auf nichts anderes denn allein auf Christum ein Auge haben sollen, als der uns von Gott dem Vater vorgestellet ist, und in ihm die ganze Gottheit suchen. Denn Gott hat sich uns in Christo unserm lieben Herrn geoffenbart, wie herzlich und väterlich er's mit uns meinet. Wo wir nur das thun werden und an dem Herrn Christo allein mit reinem Glauben und Vertrauen hangen, so wird uns die göttliche Majestät weder erschrecken noch ärgern, sondern die Menschheit unseres lieben Herrn Jesu Christi wird uns lieblich zu Gott locken, also daß wir auch Gott den Vater sehen und erkennen, wie denn Christus selber sagt: Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9).“ Heim und Hoffmann, die großen Propheten.

19. Zu Kap. 37, 17—20. „Im Kreuz und Leiden gehet es also zu, daß die betrübten Herzen und Gewissen dünket, als schliefe Gott und als sehe und höre er gar nichts. Wenn nun Gott in solchem Fall verzeucht, so ist es eben Zeit, daß man Gottes Verheißungen erwische und daraus schließe, daß Gott vorhanden sei, sehe und höre, ja auch helfe dazu, wenn wir gleich das Widerspiel empfinden. Denn durch solche Uebung nimmt der Glaube zu und wird gestärkt, und wir erfahren recht, daß Gottes Wort ein Wort des Trostes und Lebens ist. V. 18 und 19. Wer seinen Feinden den Titel geben kann, daß sie falsche Götter sind und falsche Götter anbeten, derselbige hat schon gewonnene Sache. V. 20. Das ist nun des frommen Königes redliches und kurzes Gebet und Bitte, daß nämlich des Herrn Ruhm allen offenbar werde. Es ist aber ein stark und wichtig Gebet, welches durch Himmel und Erde dringet. Denn er leget Gott seine Noth also vor, daß er allein Gottes Ehre und nicht seine Wohlfahrt, Nutzen und Frommen sucht. Darauf hinaus müssen alle unsere Gebete zielen. Denn Gott hat unser Heil und seines Namens Ruhm so mit einander verknüpft, daß sie niemals können getrennt werden.“ Heim und Hoffmann.

20. Zu Kap. 37, 21 ff. Jerusalem, das allein damals vom Reiche Juda noch übrig war, konnte mit einem schwachen, jungen Weibe, einer Jungfrau, der Assyrer konnte mit einem starken Manne verglichen werden. Wird nun wohl eine schwache Jungfrau einen starken Mann bezwingen und in die Flucht schlagen können? Gewiß nicht. Aber der starke Assyrer muß dennoch schmachvoll Fersengeld geben vor Jerusalem. Und das geschieht ihm recht. Denn „unmöglich ist es den Gottlosen, daß sie nicht sollten trotzen auf ihre Macht, ruhmredig sein und sich erheben ihres Glückes. Und das ist die rechte stinkende Hoffahrt, dadurch der Mensch sich erhebt und zugleich stürzet. Denn der Gottlose ist wie ein Haufen Wergs, das große Lohe macht, aber es währet nicht lang, weil es bald mit Feuer verzehret wird Sir. 21, 10. Sic transit gloria mundi. Was trotzest du denn, du Tyrann, daß du kannst Schaden thun, so doch Gottes Güte noch täglich währet (Ps. 52, 3)?"

21. Zu Kap. 37, 28 f. „Die gottlosen Himmelsstürmer, weil sie Gott aus dem Thron zu heben vermeinen, finden sie ihren rechten Gegenmann, der ihnen zu den Häupten gewachsen und sich wider sie rüstet zur zeitlichen und ewigen Strafe." Cramer. Gott hat wahrlich des Assyrers Ausgang und Eingang nicht gesegnet. Wie ein Gott zog er aus, und wie ein Bär, den man mit dem Ring durch die Nase am Stricke führt, kehrt er heim.

22. Zu Kap. 37, 31 ff. „Diese Verheißung ist von großem Umfang. Denn sie gehet nicht allein auf die, so damals übrig und von der angedrohten Vertilgung und assyrischen Gefangenschaft verschont blieben, sondern auch auf alle folgende Zeiten, da ihnen eine Errettung widerfahren sollte, als nach der babylonischen Gefangenschaft und nach der Verfolgung Antiochi. Ja sie gehet auch auf die Zeiten des Neuen Testamentes von den ersten auf die allerletzten, als darinnen in der Ordnung der Bekehrung zu Christo die Juden recht unter sich wurzeln und über sich Frucht bringen werden, und also an den Juden (wie auch an den bekehrten Heiden) sich im geistlichen und leiblichen Verstande zeigen wird, was Gott damals an ihren Aeckern in den nächsten drei Jahren zum Segen gethan hat." Starke.

23. Zu Kap. 37, 33. „Sanherib will zwar schießen, kann auch wohl schießen, aber er darf nicht. Er soll nicht einen einzigen Pfeil in die Stadt schießen. Sogar kann ihm Gott alle Hände binden, Spieße und Bogen brechen." Cramer.

24. Zu Kap. 37, 36 f. „Internecio exercitus Assyrii breviter perstringitur. Nam spiritus sanctus breviter res gestas describit. Contra in exhortando et praedicendo est verbosissimus. Magis enim laborat in affectibus excitandis, quam in expoliendis rebus. Diversum faciunt Historici." Förster.

25. Zu Kap. 37, 38. „Der Geist Gottes merket mit besonderem Fleiß diesen Umstand an, damit man sich dadurch des göttlichen Vergeltungsrechtes, so an ihm bewiesen werde, nebst der Gotteslästerung, wodurch er ein solch schrecklich Gericht über sich gebracht, desto eher erinnern möchte. Er hatte Gott gelästert, der Gott Israels würde eben so wenig Jerusalem von seiner Hand erretten können, als die Götter der Heiden, deren Länder er verwüstet. Und sein Gott Nisroch wäre mächtiger und stärker als alle anderen Götter anderer Völker, folglich auch als der Gott Israels. Nun aber mußte Sanherib selbst und alle seine Knechte, Götzenpfaffen und Volk überzeugt werden, daß ihr Gott Nisroch nicht nur nicht stärker als der Gott Israels, sondern auch ein unmächtiger und nichtiger Götze sei, der nicht einmal seine Anbeter wider die Gewalt weniger Menschen beschützen, oder sein eigenes Götzenhaus vor den Vatermördern bewahren, oder die Schänder desselben auf frischer That strafen, oder auch nur machen könne, daß solche Uebelthäter zu gebührender Strafe gezogen würden." Starke.

26. Zu Kap. 37, 38. „Das Schicksal, im Tempel betend ermordet zu werden, theilen mit Sanherib der Kaliphe Omar (644) und der byzantinische Kaiser Leo V (820)." Hendewerk.

27. Zu Kap. 38, 1. Nach einer alten rabbinischen Glosse haben die Worte Jesaja's „Du wirst sterben und nicht leben" den Sinn: Morieris in hoc mundo et non vives in altero. Hiskias habe sich nämlich dadurch schwer versündigt, quod non duxerit uxorem et non dederit operam generationi liberorum. Nach einer andern rabbinischen Tradition sei Hiskia erkrankt, weil er unterlassen habe, für die Befreiung von den Assyrern ein Danklied zu singen. Auch Josephus (Antiqq. X, 2, 1) läßt Hiskia darüber tief betrübt sein, daß er kinderlos sterbe und sein Reich also ohne einen Erben zurücklasse. Er habe daher Gott gebeten, daß er „seinem Leben ein Weniges zusetzen möge, bis er Kinder erzeugt habe und nicht eher als bis er Vater geworden sei, seine Seele von ihm nehmen wolle." — Der Tod ist ein Schütze, der nie fehlt. Ihm entgeht keines seiner Opfer. Er trifft und holt sie alle. Er macht keinen Unterschied zwischen Reich und Arm, König oder Bettler. Pallida mors aequo pede pulsat pauperum tabernas regumque turres (Horaz Od. I, 4, 13). Aber seine Pfeile sind von sehr mannichfaltiger Gestalt und Art. Multas rerum natura mortis vias aperuit (Seneca). Mille modis lethi miseros mors una fatigat. Nascimur uno modo, morimur multis.

O tolles Volk, an diesem Ort,
Ach eil', mach' mit der Buße fort.
Das End eilt schnell, der Zorn ist groß,
Ach eil', mach' dich von Sünden los.

Fall' doch in Gottes Zornesruth,
Sonst er dir auch wie andern thut.
Der Tod hat tausend Weg zu dir,
Beug' ihm noch heut bußfertig für.

Ob Hiskia vor oder nach der assyrischen Katastrophe krank war, — jedenfalls ist ein Unglück nach dem

andern gekommen. Unius mali finis est παρασκευή alterius (Seneca).

»Wenn ein Unglück ist überstanden,
Da ist das ander schon vorhanden« (Förster).

„Bestelle dein Haus" gilt nicht nur von der Fürsorge für die Ueberlebenden. Der ungerechte Haushalter (Luk. 16, 1 ff.) wollte sich für den Fall seiner Amtsentsetzung sein Haus bestellen. In dieser Klugheit sollen alle Sterbenden ihm nachahmen und Sorge tragen, daß man sie aufnehme in die ewigen Hütten. — Daß Jesajas hier so mit der Thüre ins Haus fällt und dem Könige ohne alle Umschweife und schonende Vorbereitung auf den Kopf hin sagt: Du mußt sterben, — das ist wahrlich nicht Hofpredigers-Art, sondern Propheten-Art. Ja es gehört mit zur prophetischen Grobheit, von der wir zu Kap. 7, 14 geredet haben.

28. Zu Kap. 38, 1. „Jesaja, obwohl von hohem Stamme und Stande, hält es gleichwohl nicht für schmählich, sondern vielmehr für eine Ehre, einen Pfarrer und Krankenbesucher, ich wollte sagen, einen Propheten, Lehrer und Krankentröster abzugeben. Behüte Gott! wie ist heutzutag die Welt so viel anderes Sinnes zumal in unserer evangelischen Kirche. Es mag ein wenig eine Familie von Adel sein, so hält sie sich's für einen Schimpf und Nachtheil, einen Geistlichen in ihrer Freund- und Anverwandtschaft zu haben, geschweige denn einen Sohn daraus theologiam studiren und einen Kirchendiener werden zu lassen (ich rede nicht von allen, weiß wohl, daß etliche bessern Sinnes sind; doch ist das der gemeine Lauf). Jerobeams Maxime muß mehr gelten, der da Priester machte von den Geringsten im Volk. Denn so kann man die Pfaffen fein im Zaum (sub ferula) und unter politischem Gehorsam erhalten. Es ist gar nicht gut, wo die Geistlichen was zu sagen haben, heißt eine alte Staats-Regul unserer Politicorum." Feuerlein, Pfarrer in Nürnberg, in seinem Novissimorum primum, 1694, S. 553. Derselbe citirt dort Spener, Frankfurtisches Denkmal, S. 101 f., wo es heißt: „Ist's nicht so, daß bei den Römisch-Katholischen auch die größten Herrn sich nicht schämen, im geistlichen Amte zu stehen, und auch wohl viele derselben wahrhaftig die geistlichen Verrichtungen thun? Auch bei den Reformirten schämen sich gleichfalls von fürnehmsten Geschlechtern Entsprossene des Predigtamts nicht. Aber gleichsam wir Lutherischen sind die Einzigen, die den Dienst des Evangelii so veracht halten, daß fast, wo etwa aus adeligen oder sonst fürnehmen Geschlechtern ein ingenium einen Trieb zum studio theologico hat, jedermann solches zu hindern sucht, oder ja nachmals die Freundschaft sich desselben schämt, als wäre es eine Sache, die viel zu schlecht für solche Leute wäre, wodurch mehr Schade unserer Kirche geschieht, als man meinen möchte. Das heißt sich des Evangelii schämen."

29. Zu Kap. 38, 2. Es ist eine alte Ansicht, die sich schon beim Chaldäer findet, daß unter der Wand die Tempelwand als heiliges Gebetsziel zu verstehen sei, wie die Muhammedaner in der Richtung nach Mekka hin beten. Aber הַקִּיר kann das nicht bedeuten. Es ist vielmehr richtig, was Forerius sagt: „Nolunt pii homines testes habere suarum lacrymarum, ut eas liberius fundant, neque sensu distrahi, cum orare Deum ex animo volunt."

30. Zu Kap. 38, 3. Daß Hiskia hier an seine Gerechtigkeit erinnert und meint, um ihretwillen habe er nicht verdienet zu sterben, vielmehr verdienet, nicht zu sterben, ist einerseits ähnlich den Reden, die man so oft hört: ich weiß gar nicht, womit ich's verdient haben soll, daß mir's so schlecht geht u. dergl. — Diese Leute erkennen weder sich, noch den lieben Gott. Denn würden sie sich erkennen, so würden sie wissen, daß alle ihre Tugend doch vor Gott nichts ist als ein beflecktes Kleid. Würden sie aber den lieben Gott verstehen, so würden sie einsehen, daß Kreuz und Leiden in seiner Hand zwar Zuchtmittel aber doch zugleich auch Heilmittel sind. Andrerseits muß man aber doch zugestehen, daß Hiskia besser ist als diese Leute. Denn er war kein so hochmüthiger und selbstgerechter Pharisäer. Er wußte wohl, daß er ein Sünder war. Sagt er doch gleich nachher V. 17: „Du wirfst alle meine Sünden hinter dich zurück." Es ist auch wohl zu beachten, daß das Gebet Hiskia's dem Herrn nicht mißfallen, sondern sofortige und herrliche Erhörung gefunden hat. Es war eben ein Angstruf und kommt mir vor, wie wenn ein zum Tode Bedrohter das erste Beste, auch ein morsches Brett u. dergl. ergreift, um den tödtlichen Streich abzuwehren. Hiskia weinte darnach sehr, und ich glaube, daß diese Thränen, welche sich an die göttliche Barmherzigkeit wenden, ein besserer Schild waren als die Berufung auf seine Gerechtigkeit. Also kann man Hiskia's Ausruf wohl entschuldigen als eine Schwachheit des natürlichen Menschen, der noch auf dem Standpunkt des Gesetzes steht, aber rechtfertigen vom neutestamentlichen Standpunkte aus läßt er sich nicht.

31. Zu Kap. 38, 4 und 5. „Nemo aliquando flens ad Deum accessit, qui non quod petiit impetravit." Chrysostomus. — Feuerlein (a. a. O. S. 676 ff.) unterscheidet: 1) Krokodilsthränen, 2) Bosheitsthränen, 3) falsche Bußthränen (vgl. Hebr. 12, 16. 17), 4) rechte, herzliche Bußthränen, 5) Lacrymas devotionis, 6) Lacrymas dilectionis, 7) Lacrymas afflictionis.

32. Zu Kap. 38, 5. „Des menschlichen Lebens gestecktes Ziel ist nicht also blos dahin gesetzt, daß es keinerlei Weise könnte verlängert oder verkürzet werden. Denn theils, die aus natürlicher Konstitution des Leibes wohl länger hätten leben können, denen wird das Leben verkürzt (Ps. 55, 24 vgl. Weish. Sal. 4, 7 ff.), theils aber, die aus natürlicher Konstitution wohl nicht länger hätten leben können, denen wird das Leben verlängert, wie allhie dem Hiskia geschieht. Also gar steht die Länge und Kürze unserer Tage in Gottes Händen." Cramer.

33. Zu Kap. 38, 5 f. „Spricht mancher: „„Der Trost stände mir auch an! Das heißt real getröstet.

Das Glück aber hatte nur Hiskia und der Hundertste nicht."" Allein höre doch, mein Christ, wenn dir's so nutz und nöthig wäre, aufzukommen und länger zu leben, als es dem Hiskia war, und dem Vaterland oder der Kirche soviel daran gelegen wie dort an Hiskia's Leben, wär's dir zu deiner Seele Besten förderlich und so wenig schädlich als bei Hiskia, und du bätest denn mit einem frommen, gläubigen, eifrigen und gottgelassenen Herzen darum wie Hiskia, — ei dein Gott würde dir den Trost auch geben und nicht versagen." Feuerlein a. a. O. S. 729 f.

34. Zu Kap. 38, 7. „Warum bekam das Zeichenfordern dem Zacharias (Luk. 1, 18) und anderen (Matth. 16, 3. 4) so schlecht, während Hiskia sich das Wunder schälen und wählen durfte? Hiskia bekam in einer halben Stunde zwei widersprechende Prophezeiungen. Einmal hieß es: Du sollst sterben und nicht leben. Und bald darauf das Gegentheil: Ich will deinen Tagen fünfzehn Jahre zulegen. Beides soll ein Wort des Herrn sein und lief doch wider einander. Ist's ein Wunder, wenn Hiskia darob stutzte und fast nicht wußte, welchem er glauben sollte? Dannenhero mußte fast das andere oder dasjenige Wort des Herrn, bei welchem es bleiben sollte, durch ein Zeichen bekräftigt werden." Feuerlein a. a. O. S. 774.

35. Zu Kap. 38, 8. „Ein nürnbergischer Künstler, Georg Hartmann genannt, hat solch' eine Sonnenuhr gemacht, daran der Schatten ordinar seine 10 Stufen wieder zurück ging, die er auch die Sonnenuhr Achas genannt, wovon der selige Herr Schwender (in seiner oratio de Opticae laudibus) meldet." Feuerlein a. a. O. S. 787.

„Non Deus est numen Parcarum carcere clausum.
Quale putabatur Stoicus esse Deus.
Ille potest Solis cursus inhibere volantes,
At veluti scopulos flumina stare facit.«
Melanchthon.

36. Zu Kap. 38, 10. „Handelt von der Macht und Größe der Anfechtungen, denen die Gottesfürchtigen unterworfen sind. Denn weil die Gottesfürchtigen die Kraft der Sünden und die Heftigkeit des Zornes Gottes, so dawider entbrannt, verstehen, so schmecken sie auch daher die rechte Höllenangst, daß sie nicht wissen, wo aus noch ein, wie an Hiob und David zu sehen. Doch hilft ihnen Gott aus dem allen, denn er führet in die Hölle und wieder heraus (1 Sam. 2, 6)." Cramer.

37. Zu Kap. 38, 11. „O es muß ein Großes sein, die sichtbare Welt und alles, was man darinnen gekannt und geliebt, auf einmal verlassen, nimmermehr sehen noch genießen, und aus der sichtbaren Welt in eine unsichtbare, aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Körperwelt in eine Geisterwelt gelangen und unter viel tausend Geistern, bösen oder guten, sich in einem Augenblick befinden; Gott mit offenen und ganz andern Augen ansehen und erkennen als im Fleisch geschehen, und ihn entweder als einen strafenden Richter, oder als einen gnädigen Vater voll heiliger Majestät, Glanz und Herrlichkeit ersehen. O es muß eine große Aenderung in der Seele vorgehen, wenn die Decke des Fleisches wegfällt und die Seele nicht mehr mit fleischlichen, betrüglichen Augen, nicht mehr nach dem Begriff der fünf Sinnen, sondern auf eine ganz andere Weise alle Dinge beginnt zu erkennen und zu beurtheilen." Feuerlein a. a. O. S. 821.

38. Zu Kap. 38, 12. „Schöne Gleichnißreden, dadurch uns die Flüchtigkeit dieses zeitlichen Lebens eigentlich wird abgebildet. Denn die Gleichnißrede von der Hirtenhütte geht dahin, wie gar ein unruhig Ding es mit uns sei, daß wir hier keine bleibende Stätte haben, sondern von einem Ort zum andern so lang umgetrieben werden, bis wir dermaleins ein Ruhestättlein auf dem Kirchhof finden. Die ander Gleichnißred vom Weberfaden gehet dahin, wie ungewiß unser Leben auf Erden sei. Denn wie leicht geht der Faden entzwei." Cramer.* „Wenn der Weber in bester Arbeit und Spulen ist, so reißt der Faden, ehe er sich dessen versieht. Also wenn der Mensch in seinem besten Thun ist und meint, er wolle erst recht anfangen, zu leben, so reißt ihm Gott seinen Lebensfaden ab und läßt ihn dahinsterben. Davon haben die vernünftigen Heiden auch etwas gewußt, wenn sie gleichsam drei Lebens-Göttinnen (die drei Parcas minime parcas) gedichtet und in dieses Verslein eingeschlossen:

Clotho colum gestat, Lachesis trahit,
Atropos occat.

Die erste trägt die Kunkel oder Rocken mit dem Flachs oder Werg. Die andere ziehet den Faden heraus, die dritte schneidet denselben plötzlich ab. Wie thut ihm aber der Weber, wenn der Faden abgerissen? Höret er alsdann von seiner Arbeit auf? O nein! Er weiß einen künstlichen Webersknopf daran zu machen, daß man des Bruchs am Faden nicht gewahr wird. Dabei gedenke, wenn schon dein Leben zerrissen, so könne doch der Herr Jesus, als ein künstlicher Meister am jüngsten Tag solches wieder zusammen bringen. Er wird so künstliche, subtile Webersknöpfe machen, daß wir uns darüber in Ewigkeit werden verwundern. Es wird uns nichts schaden, daß wir sind todt gewesen." (Von dem Zeichen * an handschriftliche Anmerkung in meinem Ex. der Cramerschen Bibel). — Omnia sunt hominum tenui pendentia filo.

Ach wie nichtig, ach wie flüchtig
Ist der Menschen Leben!
Wie ein Faden, bald gedrehet,
Bald abreißt, zu Trümmern gehet,
So ist unser Leben, sehet!

Vgl. Hiob 7, 7.

39. Zu Kap. 38, 13. „Ja, ja, ihr Geliebten! Mach' sich nur ein Kranker so stark er will und stärker als er ist. Denk' er nur immer, er woll' sich nicht geben, er wolle schon diese und jene Krankheit überdauern. So und so lang wolle er schon noch aushalten. Ach des elenden Aushaltens! Läßt Gott die Krankheit zunehmen, so muß es mit aller Macht auf ihn fallen und ihn werfen, daß er daliegt, als ob ihm Arm und Bein abgeschlagen

wären; als ob kein Mark, kein Saft noch Kraft mehr in seinen Gebeinen sich fände. Hieher demnach, ihr Eisenfresser! Ihr starken und gesunden jungen Leute, die ihr, weiß nicht was, zu verdauen und zu überdauern euch getraut und dannenher manches Stücklein weidlich waget und mit allerlei Unmaß tapfer auf eure gute, gesunde Natur losstürmt oder doch sonst vom Kranksein verächtlich haltet und meinet, man müsse sich nur nicht geben, nur nicht fürchten, sondern sein löwenmuthig der Krankheit sich erwehren. Ach des armen Erwehrens! Laßt den Höchsten nur einmal mit einer Krankheit über euch kommen, oder einen rechtschaffenen Schmerzen, Brand, Stechen, Reißen und dergl. in die Glieder schicken! Ach, da liegt ihr alsdann und streckt alle Viere, als wenn euch die Gebeine unter den Knien zerquetscht und die Arme abgeschlagen wären. Da ächzet und krächzet, da seufzet und bebet ihr, wo ihr nicht gar überlaut schreiet. Ach, wie kann Gott sobald mit uns armen Menschen fertig werden, zumal mit denen sicheren, stolzen und hoffährtigen, wenn er ihnen einmal in einen grausamen Löwen verwandelt wird.“ Feuerlein a. a. O. S. 882 f.

40. Zu Kap. 38, 14. „Wird auch vor deinem Ende die Angst deiner Seelen so groß, daß du nicht mehr reden, noch vernehmlich beten kannst, sondern mußt winseln wie ein Kranich und Schwalbe, und girren wie eine Taube, — ach, siehe, so lernst du hier, daß solch Gewinsel und Gegirre durch die Ohren des Herrn so kräftig durchdringe als die allerförmlichsten Gebete. Hat's nicht Hiskia, haben's nicht andere mehr erfahren? Ach wird dir die Sprache genommen, so wird dir doch nicht das Girren und Seufzen des Herzens genommen. Und sothanen Herzensseufzern ist der Weg gen Himmel so nah und offen als den Gebetsworten, und der Gott, der das Herz ansiehet, höret sie so lieb als die Gebetsopfer deiner Lippen. Denn das Seufzen und Verlangen der Elenden höret der Herr, und ihr Herz ist gewiß, daß sein Ohr darauf merket (Ps. 10, 17 vgl. Röm. 8, 26 f.). Feuerlein a. a. O. S. 902 f.

41. Zu Kap. 38, 15 f. „Commendat suo exemplo Ezekias gratitudinem, qua nihil praeclarius et christiano homine dignius, sicut contra ingratitudine nihil foedius et pestilentius juxta istud Bernhardi: „indignus est dandis, qui non gratus est pro datis.“ Item: „ingratitudo est ventus urens, exsiccans fontem bonitatis, rivum gratiae et misericordiae.““ Förster.

42. Zu Kap. 38, 16. „Obwohl Gott den Kreaturen ihre sondern Eigenschaft, Natur und Kraft hat geben, so können sie doch der Sünde nicht wehren, da Krankheit und aller Jammer herkommt. Solches aber thut das Wort Gottes, das nimmt Sünde hinweg, da ist ferner der Krankheit leichtlich zu helfen, und kann alsdann eine gebratene Zwiebel mehr thun und schaffen denn alle Gewürz, Kräuter und Arznei, so man aus India und sonst weither bringt.“ Veit Dietrich.

43. Zu Kap. 38, 17. „Daher eben kommt es, daß du meine Seele nicht kannst verderben lassen. So spürt sie es, so genügt sie es, daß du dich ihrer herzlich hast angenommen. Ach Trost vor allem Trost, wenn die Seele da Luft und Hülfe bekommt, wo alle Angst und Jammer ursprünglich herkommt, nämlich von der Sünde. Trost über allen Trost, wenn Gott unsere Sünden, die uns und ihn von einander schieden, hinter seinen Rücken hinwirft und also von seinen und unsern Augen wegthut, daß nunmehr sein heiteres Gnaden-Angesicht uns unverhindert anblickt..... Das ist, sage ich, Trost über allen Trost! Ohne diesen würde Hiskiam die bloße leibliche Genesung wenig geholfen, sondern die Sünde alle seine zeitliche Lebensergötzungen wie Kolloquinten vergiftet und verbittert haben. Mit dem Trost aber läßt sich auch wohl sterben und der leiblichen Hülf entbehren. Denn siehe, wessen Sünde der Herr hinter sich zurück, ja auf den Rücken des Herrn Jesu hingeworfen hat, der hat sich weder vor Grab und Hölle, noch sonst vor einiger Grube des Verderbens zu fürchten.“ Feuerlein a. a. O. S. 977. — „Notanda isthinc elegans comparatio remissionis peccatorum, qua confertur oneri, quod post tergum abjicitur. Ejusdem notae sunt metaphorae apud Micham (7, 19), ubi peccatum remissum comparatur rei plane inutili, quae in profundum maris usque demergitur, sicut idem illud apud Ezechielem (18, 22) confertur rei abolitae, cujus etiam recordatio penitus sepulta.“ Förster.

44. Zu Kap. 38, 18 f. Gott will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre (2 Petri 3, 9). Dies ist der neutestamentliche Sinn dieser alttestamentlichen Worte. Denn, wenn Hiskia zunächst den Vorzug des Lebens im irdischen Leibe vor dem Leben im Hades im Auge hat, so ist diese ganze Vorstellungsweise mit dem Hades selbst gefallen. Aber Hiskia's Worte bleiben doch wahr, so ferne sie auf Himmel und Hölle bezogen werden können. Denn allerdings in der Hölle, am Orte der Verdammten, lobt man Gott nicht. Aber die da leben, loben ihn. Diese aber sind im Himmel. Weil nun Gott lieber will, daß man ihn lobe als nicht lobe, so will er nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre und lebe.

45. Zu Kap. 38, 21. „Magnum medicinae praeconium et patrocinium hic continetur (vgl. Sir. 38). Neque enim creaturarum usum negligi aut contemni vult Deus. Fiduciam solum in creaturas damnat. Etsi igitur facile erat, Ezechiam restituere uno verbo, tamen vult, ut medicinam adhibeat. Sic poterat sobolem alio modo creare ex corpore humano. Sed adhibet mulierculam. Quare utamur rebus cum gratiarum actione, sicut eas creavit Deus, et tantum fiduciam in eas non collocemus.“ Luther.

46. Zu Kap. 39, 1 ff. Der Mensch siehet was vor Augen ist. Gott aber siehet das Herz an. Auch das Herz der Dinge erkennt Gott. Merodach-

Baladan hatte damals wirklich nichts Schlimmes gegen die Theokratie im Sinne. Er war schwer bedrängt durch denselben Feind, welcher Hiskia gegenüber, wenn auch nicht durch Hiskia's Waffen, doch durch Hiskia's Gott, eine schwere Niederlage erleiden sollte. Daß er in Hiskia einen natürlichen Bundesgenossen sah und dessen Freundschaft suchte, ist ganz natürlich und zeugt in keiner Weise von einer feindseligen Gesinnung gegen Juda. Daß er Hiskia's Genesung benützte, um in der Beglückwünschung des Königs eine Brücke zu gewinnen zu einem Bündniß der beiden Staaten, ist ebenfalls natürlich. Daß Hiskia diese Gesandten freundlich aufnahm und ihnen alle Sehenswürdigkeiten in seiner Stadt und seinem Reiche zeigte, ist einerseits auch ganz natürlich. Ist das nicht allgemeiner Brauch zu allen Zeiten gewesen? Deshalb sagt auch Luther: „Apparet, leve peccatum esse, admittere legatos regios et eis ostendere opes et potentiam suam.“ Aber Hiskia zeigte eben seine Schätze mit einer gewissen Eitelkeit. Es schmeichelte ihm, daß Jerusalem Babylon gegenüber sich konnte sehen lassen. Und in dieser Eitelkeit erkennen wir den Keim großen Abfalls von dem Herrn und großen Verderbens zur Strafe für den Abfall. Denn in dieser Eitelkeit ist subtiler Götzendienst, Weltvergötterung. Diese innerliche Weltvergötterung ist die Brücke zur äußeren d. h. zur Anbetung der Naturkräfte oder zum groben Götzendienst, wie er schon durch Hiskia's Sohn, Manasse, in furchtbarem Grade um sich griff. Und dieser Götzendienst zwang den Herrn, die Theokratie später, nachdem Assur gefallen war, durch die demselben succedirende Weltmacht, durch Babel, vernichten zu lassen. Diesen Zusammenhang ahnte Hiskia nicht, aber Jesaja's prophetisches Auge erkannte ihn klar und deutete mit warnenden Worten darauf hin. Nachdem Hiskia diese Warnung V. 6 gehört hatte, hätte er eigentlich nach der Theorie, die z. B. Jeremia aufstellt (Kap. 18, 7 ff.), allen Fleiß darauf verwenden sollen, daß das V. 6 in Aussicht gestellte Unglück sich nicht verwirkliche. Er hätte jenen feinen zum groben führenden Götzendienst in sich und andern mit aller Macht bekämpfen sollen. Statt dessen scheint er das gedrohte Unglück als ein unabwendbares zu betrachten und sich damit zu begnügen, daß er den Verdacht von sich abwälzt, als ob er ein unzuverlässiger Verbündeter sei. So ist seine Antwort eigentlich eine verhängnißvolle Besieglung der prophetischen Ankündigung. Es liegt darin, daß das babylonische Exil unvermeidlich sei.

46. Zu Kap. 39, 2. „Primo (Deus) per obsidionem et bellum, deinde per gravem morbum Ezechiam servaverat, ne in praesumtionem laberetur. Nondum tamen vinci potuit antiquus serpens, sed redit et levat caput suum. Adeo non possumus consistere, nisi Deus nos affligat. Vides igitur hic, quis sit afflictionum usus, ut mortificent scilicet carnem, quae non potest res ferre secundas.“ Luther.

47. Zu Kap. 39, 2. „Das menschliche Herz ist ein trotzig und verzagt Ding (Jer. 17, 9). Verzagt war Hiskia in der Krankheit, trotzig, muthig und hoffährtig, nachdem er genas. Denn auch die Heiligen sind nicht ohne Gebrechen. Darum müssen sie auch zu Gott bitten um Vergebung der Sünden (Ps. 32, 6).“ Cramer.

48. Zu Kap. 39, 7. „Gott strafet auch die Missethat der Väter an den Kindern (2 Mos. 20, 5), weil die Kinder der Missethat der Väter nicht allein nachfolgen, sondern sie auch überhäufen und vermehren, wie an den Nachkommen Hiskiä, dem Manasse und Amon, zu sehen ist.“ Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 36, 4—10. Auch ein Feind kann uns predigen. Obwohl derselbe unser Verderben beabsichtigt, so kann seine Predigt uns doch von Nutzen sein. Er kann uns bittere Dinge sagen, die aber doch von uns beherzigt werden müssen, weil sie wahr sind. Er kann uns auch Dinge sagen, die nicht wahr sind, die aber, weil vom Feinde kommend, nur in ihr Gegentheil brauchen umgesetzt zu werden, um wahr zu werden. So haben wir denn auch in unserem Texte eine Feindespredigt. Vier Wahrheiten sagt der Assyrer dem Hiskia, zwei direkt, zwei indirekt. Die direkten Wahrheiten sind: 1) Du kannst dich nicht auf Egypten (Menschenhülfe) verlassen (V. 6); 2) du kannst dich nicht auf dich selbst verlassen (V. 8 und 9). Die indirekten Wahrheiten sind: 1) Verlaß dich auf den Herrn (V. 7: gerade weil dein Feind dir sagt: verlasse dich nicht auf den Herrn, sollst du dich erst recht auf ihn verlassen); 2) gehorche dem Herrn (V. 10: gerade weil der Feind in lügenhafter Weise dir sagt, er gehorche dem Herrn, sollst du ihm in Wahrheit gehorchen).

2. Zu Kap. 36, 11—22. Die Kinder dieser Welt sind klüger denn die Kinder des Lichts. Eljakim, Sebna und Joach waren unklug, daß sie den Assyrer merken ließen, wie sehr sie den Eindruck seiner Worte auf das Volk fürchteten. Der Assyrer aber war sehr klug. Er benützte sofort diesen ihm gezeigten schwachen Punkt. Er suchte das Volk gegen seine Regierung mißtrauisch zu machen. Er hetzte es auf gegen seine rechtmäßige Obrigkeit, um es zu sich herüberzuziehen. Das war unrecht von ihm. Durch dieses Unrecht beleidigte er den Herrn, den er überdies dadurch lästerte, daß er ihn den Götzen der Heiden gleichstellte. Dadurch verdarb der Assyrer seine Sache und stärkte die Sache Hiskia's. Und so war das Weltkind doch am Ende unklüger als die Kinder des Lichts. Die rechte Klugheit bleibt immer, daß man Gott liebe, fürchte und ihm allein vertraue.

3. Zu Kap. 37, 1—7. Große, bittere Noth, Abgrund des Jammers; menschlich betrachtet: keine Aussicht auf Rettung. Was ist da zu thun? Hiskia zeigt es uns. Wir lernen von ihm kennen: den sichern Rettungsweg aus allem Unheil. Derselbe geht 1) aus von rechtschaffener Buße (V. 1); wendet sich 2) geradenwegs zum Herrn (V. 1 Hiskia ging in das Haus des Herrn); hat 3) zur Seite die Fürbitte der Gläubigen (V. 2—5);

findet 4) sein Ziel in der trostreichen Verheißung des Herrn (V. 6 und 7).

4. Zu Kap. 37, 8—20. Uebermuth des Assyrers. Er glaubt, Jerusalem könne ihm nicht entgehen. Hielt er doch Hiskia in seiner Stadt eingeschlossen wie „einen Vogel in seinem Käfig". Da kam das egyptische Heer. Das war ein Hoffnungsstern für Hiskia. Sanherib will diese Hoffnung zerstören durch das Gott lästernde Schreiben, welches er an Hiskia richtet. Diese Situation Hiskia's veranlaßt uns zu der Betrachtung, „daß die Trübsal, welche uns Feinde Gottes auflegen, am allerwenigsten uns schaden kann". Denn 1) jene haben den Herrn wider sich, weil sie ihn lästern; 2) wir haben den Herrn für uns, weil wir ihn erkennen als den, der er ist, und ihm vertrauen (V. 20).

5. Zu Kap. 37, 21—38. Furchtbar war die Lage des in Jerusalem eingeschlossenen Hiskia und seines Volkes. Aber der Herr tröstet sie durch das Wort seines Knechtes, des Propheten Jesaja, welches ihnen vor die Augen und ins rechte Licht stellt zwei Dinge: des Feindes Uebermuth und des Herrn Hülfe. — I. Des Feindes Uebermuth: 1. gegen wen er sich erhebt (V. 23); 2. worauf er sich stützt (V. 24 und 25); 3. warum er nichtig und eitel ist: a) weil der Herr schon oft solchen Uebermuth zu Schanden gemacht hat (V. 26 und 27); b) weil er entschlossen ist, auch diesen zu Schanden zu machen α. indem er ihn ganz durchschaut (V. 28), β. indem er ihn seine unwiderstehliche Uebermacht fühlen läßt (V. 29). — II. Des Herrn Hülfe 1. die in der nächsten Zukunft zu erwartende (V. 22. 33—38), 2. die in ferner Zukunft zu erwartende a) nach ihrem Wesen (V. 31 und 32), b) nach dem sie verbürgenden Zeichen (V. 30).

6. Zu Kap. 37, 36. „1) Der Hohn und Spott der sichtbaren Macht. 2) Der Hohn und Spott der unsichtbaren Macht". Predigt von Domprediger Zahn in Halle, 1870.

7. Ueber das gesammte achtunddreißigste Kapitel Jesaja's gibt es außer den 22 Predigten in Feuerleins Novissimorum primum noch eine ganze Reihe von homiletischen Bearbeitungen aus früherer Zeit: Walther Magirus Idea mortis et vitae in zwei Theilen, wovon der zweite 20 Buß- und Trostpredigten über Jes. 38 enthält, Danzig 1640 und 1642. — Daniel Schaller (Stendal) 4 Predigten vom kranken Hiskia über Jes. 38, Magdeburg 1611. — Peter Siegmund Pape in „Gott geheiligte Wochenpredigten", Berlin 1701, 4 Predigten. — Jakob Tichlerus (Elburg) Hiskiä Aufrichtigkeit bewiesen in Gesundheit, Krankheit und Genesung. 18 Predigten über Jes. 38 (holländisch), Campen 1636. — Dies nur die hauptsächlichsten.

8. Zu Kap. 38, 1. „Ich will mein Haus bestellen. Dies wird mir ja nicht schwer. Meine Schuldrechnungen sind durchgestrichen, meine beste Habe nehme ich mit, meine Kinder vermache ich dem großen Waisenvater, dem Himmel und Erde gehört, meinen Leib der Erde und meine Seele dem Herrn, der länger als ein Menschenalter um sie geworben und sie mit seinem Blute erkauft hat. So bin ich leicht und zur Reise fertig". Tholuck, Stunden der Andacht, S. 620.

9. Zu Kap. 38, 1. „Nun sollst du wissen, daß unser Wort „sein Haus bestellen" eine gar weite Bedeutung hat. In dasselbe fällt das gläubige Einswerden mit dem Herrn, das letzte Sündenbekenntniß, das letzte heilige Abendmahl, die demüthige Hingabe des Geistes in die Gnade des Herrn und in den Tod und in das Grab auf Hoffnung der Auferstehung. Mit einem Worte: es gibt eine Bestellung des Hauses nach oben. Ich bestelle mir im Verlaß auf das theuere Verdienst meines Heilands oben das Haus, in welchem ich ewig wohnen will. Sodann gehört der Abschied von den Unsern und der Segen über dieselben auch zur Bestellung des Hauses. Und endlich muß auch eine Ordnung getroffen werden über Vormundschaft für die Kinder, über das Verbleiben der Witwe und über die Freunde, an welche sie sich in ihrer Einsamkeit besonders anlehnen soll, ja auch über den irdischen Nachlaß." Ahlfeld, Das Leben im Lichte des Wortes Gottes, Halle 1867, S. 522.

10. Zu Kap. 38, 2—8. Diese Geschichte hat manches, was uns Christen befremdet, aber auch manches, was ganz unserm christlichen Bewußtsein entspricht. Betrachten wir den Unterschied zwischen einem alttestamentlichen und einem neutestamentlichen Beter. Indem wir den Unterschied betrachten, haben wir die Verschiedenheiten und die Aehnlichkeiten, welche zwischen beiden bestehen, ins Auge zu fassen. I. Die Aehnlichkeiten. 1) Noth und Jammer gibt's im Alten wie im Neuen Bunde (V. 3 Hiskia weinete sehr). 2) Willig und mächtig zu helfen über Bitten und Verstehen (V. 5 und 6) ist der Herr im Alten wie im Neuen Bunde. II. Die Verschiedenheiten. 1) Der alttestamentliche Beter beruft sich darauf, daß er nichts Böses gethan habe (V. 3). Der neutestamentliche spricht: „Gott sei mir Sünder gnädig" und „Gib mir aus Gnaden um Christi willen, was dir gefällt mir zu geben". 2) Der alttestamentliche Beter fordert ein Zeichen (V. 7, 8 vgl. V. 22); der neutestamentliche verlangt kein anderes Zeichen als das Zeichen des gekreuzigten Menschensohnes, denn er weiß, daß denen, die dieses Zeichen tragen, die Verheißung der Erhörung aller ihrer Gebete gegeben ist (Joh. 16, 23). 3) In dem Falle zwar, von dem unser Text redet, findet das Gebet des alttestamentlichen Beters Erhörung (V. 5), aber im allgemeinen hat derselbe eine Gewißheit der Erhörung noch nicht (Joh. 16, 24), während der neutestamentliche Beter diese Gewißheit hat.

11. Zu Kap. 38, 10—14. Todesbetrachtung. Wie Hiskia V. 10 spricht ein Mensch, der in der Vollkraft seines Lebens den Tod vor Augen sieht. — Was Hiskia V. 11 sagt, ist die Empfindung des natürlichen Menschen überhaupt. Er meint, die Menschen, das Land der Lebendigen, ja die eigentliche Wirkungssphäre des lebendigen Gottes zu verlieren. Der geistliche Mensch aber weiß, daß er durch den Tod erst recht zum wahren Leben geboren wird. — In V. 12 und 13 zählt Hiskia drei schöne Gleichnisse für das Sterben auf. Er vergleicht dasselbe erstens mit dem Abbrechen eines Nomadenzeltes, worin liegt, daß wir Gäste und Pilgrime auf Erden sind. Sodann stellt er den Menschen als einen Weber dar, der sein eigenes Leben webt; der Herr aber kommt plötzlich und schneidet das Gewebe vom Stuhle ab. Dadurch wird die Unmacht des Menschen und die Unsicherheit

seines irdischen Daseins versinnbildet. Zum dritten vergleicht er das Sterben mit dem, was ein Mensch erleidet, dem ein Löwe die Knochen zermalmt. Damit mahlt er die Furchtbarkeit und Unwiderstehlichkeit des Todes. — Im vierzehnten Verse schildert er wiederum unter einem dreifachen Bilde (des Kranichs, der Schwalbe und der Taube) den Jammer eines Sterbenden, der kläglich stöhnt vor Schmerz, Angst und Sehnsucht nach Errettung.

12. Zu Kap. 38, 17. „O, wie selig stirbt sich's, kann man mit dem König Hiskia sagen: Siehe um Trost war mir sehr bange. Du aber hast dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe, denn du wirfst alle meine Sünden hinter dich zurück. Ihr Alten, Cardobenediktendistel ist ein gut Kraut, lindert des Herzens Beklemmungen, aber an Jesu Kreuz wächst doch noch ein schöneres Kräutlein, das noch mit viel größerem Rechte Herzenstrost geheißen ist. O wie stillt das alle Beklemmungen, die vor dem letzten Stündlein hergehen." Tholuck, St. d. Andacht, S. 621.

13. Zu Kap. 38, 17. „Das dankbare Zeugniß, welches eine zur Seligkeit übergegangene Seele ihrem treuen Heiland in der Welt hinterläßt, nämlich daß er sich ihrer treulich angenommen habe, indem er sie 1) zwar in große Leibes- und Seelennoth hineingeführt, aber auch 2) von allem Uebel herrlich erlöset, und 3) mit ewiger Liebe umfangen habe." Conrad Rieger, 34 auserl. Leichenpredigten, Stuttgart, Belser, 1870, S. 179.

14. Zu Kap. 38, 18—20. Der loblose Stand der Leblosen und hiegegen der lobvolle der Lebenden. Daß die Leblosen auch loblos seien, gilt für den alttestamentlichen Scheol oder Hades, wie für die eigentliche Hölle d. h. den Ort der Verdammten. Nur außerhalb dieser Todesgebiete kann man lobhaft leben und lebhaft Gott loben. Nur der lebende Vater kann seinen Kindern Gottes Lob verkündigen, daß es sich fortpflanze auf die spätesten Geschlechter. Nur der Lebende, sei es auf Erden oder im Himmel, kann auch dem Herrn lobsingen. Also sind Leben und Loben wohl verwandt. Nach Feuerlein, novissimorum primum S. 984 ff.

15. Zu Kap. 39, 1—8. Diese Erzählung kann benützt werden als Beispiel von den wunderbaren Wegen der Vorsehung. Assur unterliegt in Juda. Es muß mit einem Verluste von 185,000 Mann abziehen. Darauf bekriegt es Babel. Babel aber sucht die Freundschaft Juda's, in dessen Gebiet Assur eine so schwere Niederlage erlitten hat. Juda nimmt die Gesandtschaft Babels mit Ehren auf und versündigt sich durch eitles Prahlen mit seinen Schätzen. Dafür muß es hören, daß Babel dereinst kommen und alle diese Herrlichkeiten samt den Prinzen des königlichen Hauses als Beute fortführen werde. Hiskia aber, nachdem er vernommen, welches die Strafe seiner Eitelkeit sein werde, unterläßt es, diese Strafe durch rechtzeitige Reue und Buße abzuwenden. Wie wunderbar weise und gerecht ist Gott! Wahrlich er verdient den Namen „Wunder-Rath" (Kap. 9, 5)!

III. Der zweite Haupttheil.

Die gesammte Heilszukunft, beginnend mit der Erlösung aus dem babylonischen Exil, schließend mit der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde.

Kap. 40 bis 66.

Dieser zweite Haupttheil beschäftigt sich mit der Erlösung Israels. Und zwar schaut der Prophet diese Erlösung als ein Ganzes, obgleich sie von ihrem Beginne, welcher mit der Erlösung aus dem babylonischen Exil zusammenfällt, bis zu ihrer Vollendung Jahrtausende in Anspruch nimmt. Denn dem Blicke des Propheten ist das der Zeit nach Fernste ebenso nahe als das der Zeit nach Nächste. Er sieht zwar Stufen, aber die Zeitintervalle, welche die Stufen von einander trennen, vermag er nicht zu bemessen. Gleichartiges, obgleich die einzelnen Momente seiner Verwirklichung faktisch nach einander eintreten, sieht er doch nebeneinander. Konsequenzen, welche aus ihren Prämissen erst nach langer Zeit hervorgehen, schaut er mit diesen zusammen. So geschieht es, daß die Darstellung des Propheten oft den Schein der Unordnung hat. Dazu kommt nun noch etwas anderes. Obgleich der Prophet im allgemeinen seinen Standpunkt inmitten des bereits die Strafe erleidenden und auf Erlösung aus demselben harrenden Volkes, demnach im Exile, hat, so fließt ihm doch zuweilen diese relative (ideale, prophetische) Gegenwart mit der absoluten d. h. wirklichen, zeitgeschichtlichen, wo beide innerlich gleich sind, zusammen. Diese innerliche Gleichheit tritt aber besonders hervor, wo es gilt, die Sünden zu strafen, welche beide Epochen, sowohl die, in welcher der Prophet wirklich lebt, als die des Exils, mit einander gemein haben.

Dies sind die Hauptgesichtspunkte, welche festgehalten werden müssen, um das Verständniß dieses großartigen Weißagungs-Cyklus zu ermöglichen.

Die siebenundzwanzig Kapitel, aus welchen derselbe besteht, zerfallen, wie zuerst Friedrich Rückert

(Hebr. Propheten übers. u. erläutert, 1831) erkannt hat, in drei Theile zu je neun Kapiteln.

Die erste Einrede (Kap. 40—48) hat zum Mittelpunkte **Kores**, die zweite (Kap. 49—57) den **persönlichen Knecht Jehova's**, die dritte (Kap. 58—66) die **neue Kreatur**.

In Betreff der kritischen Fragen siehe die Einleitung.

A. Kores. Kap. 40 bis 48.

Die erste Enneade der Kapitel 40—66 hat zwei sie von den zwei folgenden Enneaden unterscheidende charakteristische Elemente: 1) die Verheißung eines von Osten kommenden Helden, der Israel aus der babylonischen Gefangenschaft erlösen soll, und der Kap. 44, 28; 45, 1 sogar mit seinem Namen „Kores“ genannt wird; 2) die Behauptung, daß Jehova aus der Erfüllung dieser von ihm geweißagten Thatsache nothwendig auch als der wahre Gott erkannt werden müsse, so wie umgekehrt aus der Unfähigkeit der Götzen zu weißagen und zu erfüllen ihr Nichtgottsein mit Evidenz hervorgehe. Man ersieht hieraus, daß der Prophet durch die ersten neun Kapitel dieses Trostbuches zunächst einen Doppelzweck erreichen will: Israel soll erstens die leibliche Erlösung durch Kores in Aussicht gestellt, es soll aber auch zweitens seine Erlösung vom Götzendienst mittelst jener Verheißung ermöglicht werden. Denn der Herr beabsichtigt, die Erlösung durch Kores mit solcher Evidenz als **sein** Werk und zugleich als einen Sieg über die Götzen erscheinen zu lassen, daß Israel der Anerkennung seiner, als der alleinigen Gottheit, sich nicht länger werde verschließen können. Diese beiden Absichten gehen augenscheinlich Hand in Hand. Dazu kommt nun aber noch ein Drittes. Kores und Israel sind selbst weißagende Typen, welche auf ein höheres Drittes hinweisen. Jeder von ihnen repräsentirt **ein** Moment der Heilsentfaltung. In jenem Dritten finden beide Momente ihre gemeinsame Vollendung. Kores ist nur ein Anfänger der Erlösung. Er bringt die 70jährige Exilszeit zum Abschluß und eröffnet die Heilszeit. Aber das Heil, welches er unmittelbar bringt, ist doch nur eine schwache Dämmerung. Dagegen ist Kores an sich eine ausschließlich großartige und herrliche Erscheinung. Er strahlt, und zwar nicht blos in unserer Weißagung sondern auch in der Profangeschichte, wie die Sonne am Himmelszelt, die durch Wolken nicht verdunkelt wird. Insofern präfigurirt er das Moment der **Herrlichkeit**, welche in dem Vollender der Erlösung hervortreten muß. Er wird Kap. 45, 1 מָשִׁיחַ genannt. Er ist also der Messias auf niederer Stufe. Von Niedrigkeit, Schmach und Leiden findet sich nichts in ihm. Dagegen ist Israel der niedrige, verachtete, schwer duldende **Knecht** Jehova's, der aber doch in seiner Niedrigkeit stark und in der Hand Jehova's ein mächtiges Werkzeug ist, um die Heidenvölker theils zu strafen, theils zu erretten. Auch dieses Moment gelangt in dem Vollender der Erlösung zu seinem Abschluß. Derselbe wird deshalb מָשִׁיחַ und עֶבֶד י׳ **in einer** Person sein. Er vereinigt in sich beides: die Herrlichkeit und die Niedrigkeit, die Königsgestalt und die Knechtsgestalt. So kommt es denn, daß wir in den Kapiteln 40—48 außer jenen diesen Kapiteln eigenthümlichen Momenten der Koresverheißung, soweit sie sich auf die Erlösung aus dem babylonischen Exil bezieht, und des aus Weißagung und Erfüllung geschöpften Gottheits-Beweises noch jene zwei andern Elemente sich anschließen und **vorbereitend** auftreten sehen: das Herrlichkeitsmoment repräsentirt durch Kores und die Gestalt des Knechtes Gottes repräsentirt durch das Volk Israel. Jene zwei erstgenannten Momente finden in den Kapiteln 40—48 ihren Abschluß. Denn es ist nach Kap. 48 weder von Kores, noch vom Gottheitserweise aus Weißagung und Erfüllung mehr die Rede. Aber was in Kores und in dem als Volk gedachten Knechte Jehova's vorbildlich ist, das kommt zu seiner Entfaltung in den beiden folgenden Enneaden, von denen die erste dem Knechte Gottes, die zweite der Herrlichkeit der neuen Kreatur vorzugsweise gewidmet ist. So können wir also sagen: die erste Enneade bildet die Basis der beiden folgenden, indem sie theils die beiden grundlegenden Momente des Erlösungsanfangs durch Kores und des daraus geschöpften Beweises für die Gottheit Jehova's vollständig durchführt, theils aber auch für die Darstellung dessen, der Knecht Gottes und König in höchster Potenz ist, den Grund legt.

Sehen wir nun zu, wie der Prophet den so eben den Grundzügen nach skizzirten Plan im einzelnen durchführt.

In Kap. 40 legt der Prophet nach dem **Prologe** zuerst die **objektive**, dann die **subjektive Basis der Erlösung** dar. Denn es enthält dieses Kapitel nach dem allgemeinen, auf das ganze Buch und also auch auf die nachfolgenden Theile von Kap. 40 bezüglichen Eingange (Kap. 40, 1—11) zuerst eine Darlegung der absoluten Macht und Weisheit Gottes, aus welcher zugleich die Unmöglichkeit, ihn durch irgend ein natürliches Bild darzustellen, hervorgeht (Kap. 40, 12—26). Wenn nun durch die Allmacht und Weisheit Gottes die Erlösung **objektiv** bedingt ist, so ist sie es **subjektiv** durch das **Vertrauen**, welches Israel seinem Gotte entgegen zu bringen hat (Kap. 40, 27—31). Dieses Kapitel enthält also drei Theile und ist durchaus grundlegender Art.

Dem Kap. 41 geben wir die Aufschrift: **Erstes Auftreten des Erlösers von Osten und des Knechtes Jehova's, sowie erste und zweite Verwerthung der hierauf bezüglichen Weißagung zum Beweise für die Gottheit Jehova's.** Denn im Kap. 41 beginnt der Prophet damit, daß er uns als erste Hauptperson seines prophetischen Drama's die Gestalt dessen vorführt, der als **Anfänger der Erlösung** im

Vordergrunde der ersten Enneade zu stehen hat. Er nennt ihn noch nicht, aber er zeichnet ihn mit unverkennbaren Zügen und er bezeichnet ihn als den von Gott Berufenen und seine Berufung als Gottheitsprobe, welche zu leisten den Götzen unmöglich sei (Kap. 41, 1—7). Sofort nach dem Erlöser läßt der Prophet den Erlösten auftreten, nämlich das Volk Israel, das er im Gegensatz zu dem glorreichen Herrscher aus Osten als „Knecht Jehova's" einführt, da in ihm jenes andere typische Moment, die Armuth und Niedrigkeit, welche der Stärke doch keinen Eintrag thut, erscheinen soll. Der Prophet charakterisirt diesen Knecht Jehova's zunächst als den von Gott Erwählten, den Gott nicht verwerfen, sondern zum Siege stärken wird (Kap. 41, 8—13), dann aber auch als den Armen und Elenden, der trotzdem ein mächtiges Werkzeug des Gerichtes und reich an Heil und Erkenntniß sein wird (Kap. 41, 14—20). Nachdem er so den Erlöser und den erlösten Knecht Gottes gezeichnet, benützt er zum Schlusse eben diese Erlösungs-Weißagung zum zweiten Male als Basis einer Argumentation, welche die alleinige Gottheit Jehova's und die Nichtigkeit der Götzen zur conclusio hat (Kap. 41, 21—29).

In Kap. 42 tritt sodann die dritte Hauptperson auf den Schauplatz: der persönliche Knecht Gottes, auf welchen die beiden ersten Hauptpersonen typisch hindeuteten, so zwar daß in der ersten seine Herrlichkeit, in der zweiten seine Niedrigkeit präfigurirt war. Derselbe wird zuerst Kap. 42, 1—4 dargestellt als der sanftmüthige, der aber doch zugleich ein starker Hort des Rechtes sein wird, — sodann Kap. 42, 5—9 als der persönliche Repräsentant eines neuen Bundes, der allen Völkern Licht und Recht vermitteln soll, und zugleich ist dies die dritte Weißagung, die der Herr als Unterpfand seiner göttlichen Dignität darbietet. Diese zwei Strophen sind wie eine Leiter, die zum Gipfel hinanführt. Denn Kap. 42 ist pyramidal aufgebaut. In den Versen 10—17 hat der Prophet die Spitze der Pyramide erreicht. Es wird in denselben der Ausdruck „Knecht Gottes" nicht mehr gebraucht. Und doch ist von demselben die Rede, der V. 1 als Knecht Jehova's bezeichnet worden war. Derselbe erscheint hier in seiner Einheit mit Jehova, in welcher er selbst El-gibbor ist. Als solcher bringt er von Israel aus in die blinde Heidenwelt, um dieselbe theils zu richten, theils zum Lichte der Erkenntniß und des Heiles zu führen. Von dieser Höhe steigen die folgenden Strophen wieder abwärts. Und zwar wird V. 18—21 der Knecht Jehova's, der hier wieder unter diesem Namen auftritt, als ein solcher geschildert, der zwar andere sehen und hören macht, selbst aber wie blind und taub seinem Verderben entgegen geht, eben hierdurch aber Gottes Wohlgefallen erwirbt und der Stifter einer neuen Tora wird. Leider wird diese neue Heilsstiftung von dem ungläubigen Israel nicht angenommen. Deshalb sieht der Prophet Israel zur Strafe dafür als ein beraubt, geplündert, in Löchern und Kerkern schmachtendes Volk (Kap. 42, 22—25). Von Herzen wünscht er, daß Israel sich durch diese Drohung rechtzeitig und je früher desto besser möge warnen lassen! Aber leider erkennt der Prophet, daß Israel trotz des Exils, in dem es die züchtigende Hand seines Gottes doch schon so nachdrücklich empfunden hat, doch seine Warnung nicht beherzigen wird. Hiemit schließt die dritte Rede.

Hatte der Prophet in Kap. 41 und 42 vorzugsweise die Hauptpersonen der Erlösung uns vorgeführt, nämlich zuerst den Erlöser aus Osten, dann den Erlösten oder den Knecht Gottes im volklichen Sinne, endlich den Knecht Gottes im persönlichen Sinne, in welchem die beiden vorher Genannten in eins zusammengehen, so schildert er nun in Kap. 43 vorzugsweise die Erlösung selbst. Und zwar gibt er zuerst in V. 1—8 eine Uebersicht über die Hauptmomente der Erlösung. Nachdem er in V. 1 den Grund der Erlösung angegeben, schildert er dieselbe V. 2 als eine solche, die allen Schwierigkeiten zum Trotz stattfinden werde, V. 3 und 4 als eine solche, die stattfinden werde, auch wenn heidnische Völker ihr zu Liebe müßten geopfert werden, V. 5—7 als eine allumfassende d. h. als eine solche, welche die Glieder des Volkes Israel aus allen Ländern der Erde in die Heimat zurückführen werde; V. 8 endlich wird die Bedingung angedeutet, die Israel zu erfüllen hat, um der Erlösung theilhaftig zu werden, daß es nämlich offene Augen und Ohren im geistlichen Sinne haben müsse. — An diese Darlegung der Erlösung im allgemeinen reiht der Prophet (Kap. 43, 9—13) den nun zum vierten Male wiederkehrenden Satz an, daß Weißagen und Erfüllen Gottheitsprobe und daß Israel in seiner Eigenschaft als Knecht Gottes berufen sei, bei der Ableistung dieser Probe als Zeuge zu dienen. — Nach der Ausführung dieses refrainartig wiederkehrenden Gedankens wendet sich der Prophet wieder zu dem Hauptgedanken des Kap. 43. Er schildert nämlich Kap. 43, 14—21 die Heimkehr Israels speziell aus der babylonischen Gefangenschaft, aber nicht ohne in der Art und Weise, wie der Herr diese Heimkehr bewerkstelligen wird, eine Hindeutung zu finden auf das ferne messianische Heil, wie dasselbe auch auf die Natur einen umgestaltenden Einfluß ausüben wird. — In der vierten Strophe des Kapitels (43, 22—28) bespricht der Prophet den Gedanken der innern, moralischen Erlösung, nämlich der Erlösung auch von der Sünde. Er gibt hier zu erkennen, daß diese innere Erlösung der äußeren Erlösung aus dem Exile keineswegs auf dem Fuße folgen wird. Denn Israel hat das Gesetz nie gehalten. Der Herr hat schon bisher Israels Sünde getragen und wird in Zukunft die Schuld derselben tilgen. Das Israel aber, welches in stolzer Selbstgerechtigkeit die Gnade Gottes verschmäht, wird zu Grunde gehen müssen. Der Herr wird aber auch, und dies ist der Gedanke der fünften Strophe, welche die Verse 1—5 des Kap. 44 umfaßt, die Macht er Sünde brechen

durch die reichliche Ausgießung des heiligen und heiligenden Geistes über denjenigen Samen Israels, der auserwählt sein wird, dem Herrn als sein Knecht zu dienen.

Nachdem der Prophet in Kap. 41 den ersten Erlöser und ihm gegenüber den Erlösten d. h. den Knecht Gottes im volklichen Sinne, sodann in Kap. 42 den Antitypus beider, den zweiten Erlöser und Knecht Gottes im persönlichen Sinne, Kap. 43 aber die von demselben gestiftete Erlösung in der Weise geschildert hat, daß er dazwischen in viermaliger refrainartiger Wiederholung die Fähigkeit Jehova's zu weißagen im Gegensatz zur Unfähigkeit der Götzen als Beweis seiner Gottheit zur Geltung brachte, macht er nun Kap. 44 von diesem letzteren Elemente den längst vorbereiteten, entscheidenden Gebrauch. Dieses ganze Kapitel ist ein Bau, dessen Substruktionen die Glieder eben jener Argumentation bilden, daß wer weißagen kann, Gott ist, und als dessen krönende Spitze uns endlich die nun wohl vorbereitete und wohl motivirte Nennung des Namens „Kores“ entgegentritt. Kap. 44, 6—20 wird nämlich zum fünften Male in ausführlicher durch drei Strophen sich hinziehender Rekapitulation dargethan, daß Jehova als allein wahrer Gott auch allein weißagen kann und daß er sein Gottsein nun auch durch eine großartige Weißagungsthat zum Heile Israels erweisen will. Demgemäß zeigt der Prophet in der ersten Strophe (Kap. 44, 6—11), daß Israel an seinem lebendigen, ewigen Gotte, der weißagen kann und, was Israel als Zeuge bestätigen muß, auch geweißagt hat, den Hort seines Heiles besitzt, während die unsinnigen Götzenmacher zu Grunde gehen müssen. — In der zweiten Strophe (Kap. 44, 12—17), wird, um den Unsinn des Götzendienstes aufs überzeugendste darzuthun, die Götzenfabrikation in drastischer Weise beschrieben. In der dritten Strophe (Kap. 44, 18—20) wird einerseits, um die Möglichkeit solch sinnlosen Thuns, wie die Götzenfabrikation ist, zu erklären, auf den tiefen Grund desselben, nämlich auf die Verstandes- und Herzens-Blindheit der Menschen, andererseits aber auch auf die verderblichen Wirkungen dieses wahnsinnigen Treibens hingewiesen. In der vierten Strophe (Kap. 44, 21—28) hat der Prophet endlich den Gipfel erreicht. Hier zieht er zuerst kurz die Konsequenzen aus dem Vorhergehenden. Vor allem erinnert er daran, daß Israel Jehova's Knecht d. h. Eigenthum sei, den der Herr sich durch gnädige Tilgung seiner Schuld erkauft habe. Dieser losgekaufte Knecht darf heimkehren (man beachte das hochbedeutsame שׁוּבָה Kap. 44, 22). Dann wird nochmals kurz an Jehova's allmächtige Gottheit und im Gegensatze zu ihr an das nothwendige Zuschandenwerden der Götzen und ihrer Wahrsager erinnert. Dem gegenüber wird aber endlich mit allem Nachdrucke erklärt: das Wort seiner Propheten macht Jehova wahr. Also wird und muß Israel in seine Heimat glücklich zurückgeführt werden und Kores wird der Fürst heißen, der diesen Rathschluß Jehova's vollziehen soll.

Hiemit haben wir den Gipfel des Weißagungs-Cyklus Kap. 40—48 und auch räumlich die Mitte desselben erreicht. Denn wenn wir von Kap. 40 als der allgemeinen Grundlegung absehen, und uns erinnern, daß mit Kap. 41 die auf Kores bezügliche Weißagung beginnt, so haben wir hier am Schlusse von Kap. 44 vier Reden hinter uns und noch vier Reden vor uns.

In Kap. 45 bleibt die Weißagung auf der Höhe, welche sie mit dem Schluß von Kap. 44 erreicht hatte. Wir können also diese Rede als den Gipfelpunkt des Weißagungs-Cyklus Kap. 40—48 und ihren Inhalt als „Kores und die Wirkungen seiner Erscheinung“ bezeichnen. Denn es wird uns Kap. 45, 1—7 berichtet, welche Thaten Kores, den der Herr erwählt hat und als seinen Gesalbten (מָשִׁיחַ) bezeichnet, verrichten wird, und welcher dreifache Zweck dadurch erreicht werden soll. Kap. 45, 8—13 aber erfahren wir, daß Kores der Anfänger und Begründer der Israel verheißenen messianischen Heilszeit ist, wenngleich es den Anschein nicht hat und dem Kleinmuth Israels sogar versichert werden muß, daß Kores gewiß die äußere Restauration des heiligen Volkes und der heiligen Stadt zu vollziehen berufen sei. — Ja der Prophet versichert sogar weiter, daß außer der von Kores unmittelbar beherrschten nördlichen Weltmacht sogar die südliche d. ih. Egypten mit den Ländern seiner Herrschaft überzeugt durch das Israel von Kores her zu Theil gewordene Heil, zu Jehova sich bekehren und seinem Volke sich anschließen werde (Kap. 45, 14—17). — Endlich wird aber im Gefolge der von Kores ausgehenden Heilswirkung auch das als der größte Gewinn eintreten, daß Israel, wenn es die Heiden in Nord und Süd zu Jehova bekehrt sehen wird, endlich auch definitiv den Götzen entsagen und voll und ganz seinem Gotte sich hingeben wird, so daß von da an die ganze Menschheit ein geistliches Israel wird geworden sein (Kap. 45, 18—25). — In der siebenten Rede (Kap. 46) sowie in der achten (Kap. 47) wird uns die Kehrseite des durch Kores herbeigeführten Zukunftsbildes gezeigt. In Kap. 46 nämlich wird uns zuerst der Sturz der babylonischen Götter vorgeführt, anschließend daran aber auch der Gewinn, den Israel zunächst und bis zu einem gewissen Grade für seine Gotteserkenntniß daraus ziehen wird. Israel wird nämlich doch zu der Einsicht kommen, daß ein großer Unterschied sei zwischen Jehova, der sein Volk trägt, und jenen Götzen, die von Thieren in die Gefangenschaft getragen werden (Kap. 46, 1—4). Ja Israel wird auch erkennen, daß ein eben solcher Unterschied sei zwischen Jehova und den Bildern, welche ihn selbst darstellen sollen (von welchen schon Kap. 40, 18. 25 die Rede war), denn auch diese letzteren sind Götzen, die getragen werden müssen (Kap. 46, 5—7). Israel wird den Schluß wirklich ziehen, den der Herr ihm hier zum sechsten Male

nahe legt, daß der Gott, welcher weißagen und erfüllen kann, welcher insbesondere den Aar aus Osten richtig vorherverkündigt hat, der rechte Gott sein müsse (Kap. 46, 8—11). Aber der Prophet sieht voraus, daß nicht alle Israeliten aus den bisher genannten Thatsachen den Gewinn für ihr religiöses Leben ziehen werden, den sie nach der Absicht Jehova's daraus hätten ziehen sollen. Wird dies nicht die Verwirklichung des verheißenen Heils in Frage stellen? Der Prophet beantwortet diese Frage mit „nein". Denn Gottes Gerechtigkeit und Heil muß kommen trotz der Herzenshärtigkeit Israels (Kap. 46, 12 u. 13). — Die achte Rede beschäftigt sich ganz mit Babel. Sie schildert in drastischen Bildern den tiefen Sturz desselben, deckt die Ursachen auf (die über das von Gott gewollte Maß hinausgehende Härte gegen Israel und den sicheren Uebermuth Kap. 47, 1—7) und zeigt die Vergeblichkeit aller zur Rettung Babels gebrauchten Mittel, sowohl der vom Dämonenkult hergenommenen, als derjenigen, welche die Verbindungen mit andern Völkern darzubieten scheinen (Kap. 47, 8—15). — Die neunte Rede endlich (Kap. 48) ist Wiederholung und Schluß. Nach einer das Interesse Jehova's für das Volk motivirenden Anrede an Israel (Kap. 48, 1 und 2) hebt der Prophet hier zum siebenten Male die Wichtigkeit der Weißagung für die Gotteserkenntniß hervor. Er weist Israel auf die erlebte und konstatirte Erfüllung der alten Weißagungen hin, um den Glauben an die neuen, die Erlösung aus dem Exil betreffenden, zu motiviren (Kap. 48, 3—11). Dann wird der Hauptinhalt dieser neuen Weißagungen wiederholt: was die Götzen nicht können kann Jehova, denn er verheißt und bringt herbei einen Erlöser, der den Willen des Herrn an Babel vollziehen soll (Kap. 48, 12—15). Israel aber wird aufgefordert, aus Babel als aus dem geöffneten Kerker nun auszugehen und aller Welt zu verkündigen, daß der Herr sein Volk durch Kores aus Babel in ebenso herrlicher Weise aus- und heimgeführt habe wie durch Moses aus Egypten (Kap. 48, 20—21). Diese Verse schließen wir eng an V. 15 an, weil der Inhalt beider Stellen dies erfordert. Die Verse 16 und 17—19 sind zwei Einschaltungen. Die erste, welche sehr dunkler Art ist, scheint eine Separatbemerkung des Propheten zu enthalten des Inhalts, daß er die wunderbaren Dinge, von denen in den Kapiteln 40—47 die Rede war, von Anfang an selbst nicht gewußt, sondern erst seit dem Momente ihrer Erschaffung (im prophetischen Sinne vgl. zu Kap. 48, 6) erfahren, jetzt aber auf Antrieb des Geistes kund gemacht habe. Die Verse 17—19 sind retrospektiver Natur. Sie enthalten die Klage des Herrn darüber, daß Israel nicht früher auf seine Gebote geachtet habe, denn dadurch würde es des schon den Erzvätern gegebenen Segens theilhaftig geworden sein ohne das Zuchtmittel des Exils. — Vers 22 endlich kehrt den Worten nach am Schlusse von Kap. 57, dem Sinne nach am Schlusse von Kap. 66 wieder ist also ein kehrversartiges Schlußwort, welches den Zweck hat, im Gegensatz zu den trostreichen Anfangsworten des ganzen Trostbuches Kap. 40—66 und seiner Haupttheile an die wichtige Wahrheit zu erinnern, daß dieser Trost nicht unbedingt allen dargeboten werde. Denn die Gottlosen können keinen Theil daran haben.

Dies ist im wesentlichen nach meinem Dafürhalten Plan und Anordnung der Kap. 40—48.

I. Die erste Rede.

Der Prolog, die objektive und subjektive Basis der Erlösung.

Kap. 40.

1. Der Prolog des zweiten Theils und der ersten Rede.

Kap. 40, 1—11.

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott. *Redet zum Herzen Jerusalems, und rufet 1 2
ihr zu, daß ihre Kampfzeit vollendet, daß ihre Schuld durchgekostet ist. Denn sie hat empfangen
aus der Hand Jehova's das Zwiefache um alle ihre Sünden. *Horch, da ruft's: »In der 3
Wüste brechet die Bahn Jehova's, richtet in der Steppe eine gerade Straße unserem Gotte.
*Jegliches Thal soll sich erheben, und jeglicher Berg und Hügel soll niedrig werden, und das 4
Höckerichte soll zur Ebene und Bergjoche sollen zum Thalgrund werden. *Und soll Jehova's 5
Herrlichkeit sich offenbaren, und alles Fleisch zumal soll es sehen, denn Jehova's Mund hat es
geredet«. *Horch! Es redet: »Rufe!« Und antwortet: »Was soll ich rufen?« »Alles Fleisch 6
ist Gras, und alle seine Anmuth wie Blume des Feldes. *Das Gras ist dürr, die Blume 7
abgefallen, denn der Hauch Jehova's blies darein. So ist denn wahrlich Gras das Volk.
*Verdorrt ist Gras, abgefallen Blume, aber das Wort unseres Gottes wird bestehen in 8
Ewigkeit«. *Auf einen hohen Berg steige Evangelistin Zion, erhebe mit Macht deine Stimme 9
Evangelistin Jerusalem. Erhebe sie, fürchte dich nicht! Sprich zu den Städten Juda's: Siehe da
euer Gott!« *Siehe der Herr, Jehova, als Gewaltiger kommt er, und sein Arm waltet ihm; 10
siehe sein Lohn ist bei ihm und seine Vergeltung vor ihm. *Wie ein Hirte hütet er seine 11

Heerde, in seinen Arm sammelt er die Lämmer und in seinem Schoße trägt er sie; die Säugenden leitet er sanft.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wir haben hier den Prolog sowohl der ersten Rede, als des ganzen Weißagungscyklus von Kap. 40, 12 bis Kap. 66, 24 vor uns. Denn wie die Darstellung Jehova's als des Trösters nach langem Leid (V. 1 und 2), als des Wahrhaftigen, dessen Wort bleibt, wenn auch alles Irdische zu Grunde geht (V. 6—8), und als des treuen Hirten, der sein Volk väterlich leitet (V. 11), der von Kap. 40, 12 an folgenden Schilderung Jehova's, als des unendlichen, unvergleichlichen, allmächtigen Gottes und Wiederbringers seines Volkes entspricht, so finden wir in unserer Stelle zugleich den Grundton des ganzen zweiten Theils der jesajanischen Weißagung. Derselbe ist vorherrschend trostreichen Inhalts, unsere Stelle aber ist wie der Grundriß der dort entfalteten Friedensgedanken. Diese innere Uebereinstimmung prägt sich auch in der äußern Gestalt der Rede aus. Der ganze zweite Theil ist von der Grundzahl Drei beherrscht. Denn er zerfällt in drei Unterabtheilungen, von denen jede aus dreimal drei, also neun Reden besteht. Unser Prolog aber besteht zuerst aus einem zweimal drei Sätze enthaltenden Eingang. Durch drei Imperative nämlich (נחמו, דברו, קראו) wird angekündigt, daß der Herr an sein Volk trostreiche Botschaft habe, und durch drei Sätze, deren jeder mit כִּי beginnt, wird angegeben, welches der Inhalt dieser frohen Botschaft sei (V. 1 und 2). Hahn hat zuerst die Behauptung aufgestellt, die auch Delitzsch „nicht ohne Wahrheit" findet (S. 408), daß diese drei mit כִּי beginnenden Sätze den folgenden drei Rufen (V. 3—5, 6—8, 9—11) und den drei Theilen des Buches nicht nur der Zahl sondern auch dem Inhalte nach entsprechen. Daß ein Entsprechen der Zahl nach stattfindet, kann wohl nicht bezweifelt werden. Aber daß auch der Inhalt der dreimal drei korrespondirenden Stufen sich entspreche, läßt sich nur mit großer Künstlichkeit nachweisen. — Nach dem Prolog des Prologes folgen, wie bemerkt, drei Rufe, von denen jeder drei masoretische Verse umfaßt. Es ist aber durch den gleichmäßigen Anfang der drei Rufe und durch die innere Gliederung derselben außer Zweifel gesetzt, daß die masoretische Verseintheilung im allgemeinen hier auch der vom Verfasser intendirten Periodenabtheilung entspricht. Nur in Bezug auf das erste הנה am Schlusse von V. 10 (vgl. unten) möchte eine Abweichung stattfinden. Jeder von den drei Rufen beginnt mit einer dramatisch lebendigen Ankündigung. Und zwar findet hier eine bemerkenswerthe Gradation statt. Der erste Ruf wird eingeleitet durch das einfache קול קורא V. 3. Der zweite Ruf beginnt mit der erweiterten, bereits eine Aufforderung zum Rufen enthaltenden Formel קול אמר קרא ואמר מה אקרא. Der dritte Ruf endlich beginnt mit einer noch umfangreicheren Aufforderungsformel. Dieselbe enthält drei Glieder: 1) על ה' ג' עלי־לך מבש' צ'; 2) הרימי בכח ק' מ' י'; 3) הרימי אל־תיראי אמרי לע' י'. Hiebei ist wohl zu beachten, daß das dritte Glied selbst wieder drei Verba (הרימי, אל־תיראי, אמרי) enthält. — Auf diese dreifach gegliederte Aufforderungsformel folgt dann ein dreifaches הִנֵּה V. 10 und 11. Hier möchte vielleicht die masoretische Versabtheilung dem Sinne des Propheten nicht ganz entsprechen. Denn wenn das erste הִנֵּה den beiden folgenden korrespondirt, so möchte der dadurch eingeleitete Satz vielmehr zum Folgenden zu ziehen sein. Die Versabtheilung müßte demnach hinter יהודה ihre Stelle finden. Auch der Schlußvers (11) enthält drei Glieder: 1) כרעה bis ירעה; 2) בזרעו bis ישא; 3) עלות ינהל. Demnach ist die Dreitheilung im Prologe nicht absolut durchgeführt, sondern gerade nur soweit, als es ohne geistlosen, äußerlichen Mechanismus und ermüdende Monotonie geschehen konnte, und mit solcher Feinheit, daß sie nur bei sehr aufmerksamer Beobachtung und durchaus nicht in störender Weise sich zu erkennen gibt. Gerade dadurch hat der Prophet sich als echten Künstler bewährt. Uebrigens hat diese Tripartition ihr vollständiges, jesajanisches Analogon an jener Bipartition, die wir im zweiten Introitus (Kap. 2—5) und in den Kapiteln 24—27 wahrgenommen haben. Was die Gedankenfolge in materieller Beziehung betrifft, so enthalten die drei Rufe eine dreifache nähere Bestimmung zu der V. 1 u. 2 enthaltenen allgemeinen Heilsankündigung. Der erste Ruf (V. 3—5) spricht den Gedanken aus, daß nun die Zeit da sei, jedes äußere und innere Hinderniß hinwegzuräumen, welches der verheißenen Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn im Wege stehen könnte. Der zweite Ruf (V. 6—8) sagt aus, daß alle irdische Herrlichkeit — auch des auserwählten Volkes — zu Grunde gehen muß, bevor und damit die Herrlichkeitsverheißung Jehova's in vollem Sinne sich erfüllen könne. Der dritte Ruf endlich (V. 9—11) fordert das im Exil befindliche Israel auf, um seinen Herrn, der als Erlöser kommt, sich zu schaaren und seiner treuen, väterlichen Führung sich anzuvertrauen.

2. **Tröstet — all' ihre Sünden.** V. 1 u. 2. Mit drei nachdrücklich tröstenden Worten beginnt der Prophet. Denn das zweimal wiederholte נחמו, welches bedeutungsvoll gleichsam als der Stempel des ganzen zweiten Theiles an der Spitze steht, ist nicht allein trostvoll. Das davon abhängige Objekt עמי ist es ebensosehr. Obgleich gerichtet und ins Exil verstoßen hat Israel doch nicht aufgehört, Jehova's Volk, das auserwählte Volk des Eigenthums zu sein. Die rhetorische Figur der Anadiplose (Epanalepsis, Epizeuxis) findet sich allerdings vorzugsweise im zweiten Theile (Kap. 40, 1; 41, 27; 43, 11. 25; 48, 11. 15; 51, 9. 12. 17; 52, 1. 11; 57, 6. 14. 19; 62, 10; 65, 1). Aber sie

kommt doch auch in den anerkannt jesajanischen Stücken des ersten Theils nicht selten vor: Kap. 8, 9; 18, 2. 7; 21, 11; 28, 10. 13; 29, 1. Vgl. außerdem Kap. 15, 1; 21, 9; 24, 16; 26, 3. 15; 27, 5; 38, 11. 17. 19. Piel נִחַם findet sich dem Charakter dieses Abschnittes gemäß öfter im zweiten Theile: Kap. 40, 1; 49, 13; 51, 3. 12. 19; 52, 9; 61, 2; 66, 13 (Pual Kap. 54, 11; 66, 13). Zweimal kommt Piel im ersten Theile vor: Kap. 12, 1; 22, 4. Die Stellen Kap. 49, 13; 51, 3. 12; 52, 9; 66, 13 sind deutliche Nachklänge unserer Stelle. עַם mit dem auf Jehova zu beziehenden Suffix findet sich im zweiten Theile, dem Inhalte desselben entsprechend, häufiger als im ersten: vgl. Kap. 3, 12; 10, 2. 24; 32, 13. 18 mit Kap. 40, 1; 43, 20; 47, 6; 51, 4. 16; 52, 5 f.; 28, 5; 30, 26; 58, 1; 65, 10. 19 u. a. — Als die Angeredeten bezeichnet man in der Regel die Propheten. Aber nicht jedem Israeliten war es möglich, die Stimme eines Propheten unmittelbar zu hören. Deshalb liegt in den Worten wohl auch die Aufforderung, das Prophetenwort weiter zu tragen. Es soll eben alles trösten helfen. Ein jeder soll an seinem Theile dazu beitragen, daß das tröstende Gotteswort zu allen Gliedern des Volkes komme. — Der Ausdruck יֹאמַר א' als Einleitungsformel ist Jesaja eigenthümlich. Denn er findet sich nur bei Jesaja und zwar in beiden Theilen: Kap. 1, 11. 18; 33, 10; 40, 1. 25; 41, 21; 66, 9 (vgl. Kleinert, Echtheit der jesajan. Weißag. I, S. 239 ff.). Das Imperfekt יֹאמַר entspricht der Bestimmung der Kapitel 40 bis 66. Man vergleiche die Formeln, mit welchen der Prophet seine an die gegenwärtige Gemeinde gerichteten Weißagungen einleitet (שִׁמְעוּ דְבַר ה' Kap. 1, 10; נְאֻם ה' Kap. 1, 24; הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזָה וגו' Kap. 2, 1 u. a. vgl. Kap. 7, 3. 7. 10; 8, 1. 5. 11; 14, 28; 20, 2 u. s. w.). יֹאמַר ist eine genau genommen für uns unübersetzbare Verbalform, welche nach ihrem ursprünglichen Sinne den Gedanken weder als einen gegenwärtigen noch als einen zukünftigen, überhaupt nicht als einen nach dem Maßstab der Zeit, sondern als einen nach dem Maßstab der Seins-Modalität zu messenden bezeichnet. D. h. das Imperfekt bezeichnet das noch nicht objektiv thatsächlich Gewordene, sondern nur noch irgendwie in der Subjektivität Vorhandene. Mit andern Worten: das Imperfekt יֹאמַר, an der Spitze des zweiten Theiles stehend, charakterisirt denselben als an eine ideale Gemeinde gerichtet. An sich zwar kann יֹאמַר bedeuten: er wird sprechen. So Stier, v. Hofmann (Schriftbew. II, 1, S. 91, Ausg. v. J. 1853) und Klostermann (Zeitschrift f. Luth. Th. u. K. 1876, I, S. 24 ff.), welcher letztere aber darin irrt, daß er meint, die folgende Rede V. 3—11 gebe dem Imperfekt יֹאמַר die Richtung auf die Zukunft, denn nimmermehr kann Nachfolgendes, durch Zwischenglieder Getrenntes den spezifischen Sinn einer hebräischen Verbalform determiniren. יֹאמַר kann an sich auch die öftere Wiederholung bedeuten (Delitzsch). Aber alle diese Deutungen sind zu speziell. Die Subjektivkraft des Imperfekts ist je nach dem Zusammenhang verschiedener Deutung fähig. Hier im Anfang der Rede sind wir noch viel zu wenig au fait, um dem Worte eine so bestimmte Fassung zu geben, wie jene Ausleger wollen. Hier erkennen wir aus dem יֹאמַר nur soviel, daß das Folgende nicht als ein jetzt eben ergangenes, der gegenwärtigen Gemeinde sofort auszurichtendes, sondern als ein nach Ausgangs- und Zielpunkt ideales Gotteswort zu betrachten sei. — Wie wir vorhin gesehen haben, daß עַם mit dem auf Jehova bezüglichen Suffix im zweiten Theile viel häufiger vorkommt als im ersten, so ist ein Gleiches auch von אלהים mit dem auf Israel bezüglichen Suffix zu sagen. Es findet sich אֱלֹהַי zweimal im ersten (Kap. 7, 13; 25, 1), fünfmal im zweiten Theil (Kap. 40, 27; 49, 4. 5; 57, 21; 61, 10); אֱלֹהֵינוּ sechsmal im ersten (Kap. 1, 10; 25, 9; 26, 13; 35, 2; 36, 7; 37, 20), achtmal im zweiten Theil (Kap. 40, 3. 8; 42, 17; 52, 10; 55, 7; 59, 13; 61, 2. 6); אֱלֹהֶיךָ im ersten Theil eigentlich nur einmal in dem hier in Betracht kommenden Sinne (Kap. 7, 11, außerdem Kap. 37, 4. 10), sechsmal im zweiten Theil (Kap. 41, 10. 13; 43, 3; 48, 17; 51, 15; 55, 5); אֱלֹהַיִךְ findet sich im ersten Theil gar nicht, dagegen neunmal im zweiten Theil (Kap. 51, 20. 22; 52, 7; 54, 6; 60, 9. 19; 62, 3. 5; 66, 9); אֱלֹהֵיכֶם im ersten Theil nur Kap. 35, 4, im zweiten Kap. 40, 1. 9; 59, 2; אֱלֹהָיו in dem hieher gehörigen Sinne nur Kap. 50, 10; 58, 2; אֱלֹהֶיהָ und אֱלֹהֵיהֶם finden sich im fraglichen Sinne weder im ersten noch im zweiten Theil. Es ist eben ganz natürlich, daß die freundlichen Liebesworte im Trostbuche häufiger vorkommen als im Drohbuche. — Nicht einmal nur will der Herr Israel seines Trostes versichern. Nachdrücklich fordert er V. 2 dieselben, denen er schon V. 1 befohlen hatte, sein Volk zu trösten, auf, Jerusalem (Personifikation und Metonymie zugleich, vgl. Kap. 4, 4; 40, 9; 41, 27) zu Herzen zu reden. Die Redensart דבר על-לב (über das Herz hinreden, das Herz besprechen, mit Worten überdecken, beschwichtigen, beruhigen) findet sich außer hier noch achtmal im Alten Testament: 1 Mos. 34, 3; 50, 21; Richt. 19, 3; Rut 2, 13; 2 Sam. 19, 8; 2 Chron. 30, 22; 32, 6; Hos. 2, 16. Während in דברו על-לב das Moment des Eindringlichen liegt, scheint קראו mehr den Begriff des lauten, starken und deutlichen Sprechens zu involviren. Auf alle Weise soll dem Volk die Ueberzeugung beigebracht werden, daß jetzt die Gnadenzeit bevorsteht. — Die drei folgenden mit כִּי beginnenden Sätze sagen aus, was Jerusalem zugerufen werden soll. Man könnte fragen, ob כִּי als Kausalpartikel zu fassen sei. Aber dann müßte man קראו zum Vorhergehenden ziehen, und zwar, damit es nicht als mattes, überflüssiges Füllsel dastehe, etwa in dem Sinne von קִרְאוּ מַלְאוּ (Jer. 4, 5; m. Gr. §. 95, g, Anm.). Diese Konstruktion ist hier unzulässig, weil קראו mit dem vorhergehenden דברו על-לב eng verbunden sein

müßte. Wir müssen also קראו zum Folgenden ziehen und כִּי leitet den Objektssatz ein im Sinne von „daß“. צָבָא, militia, ist hier in bildlichem Sinne gebraucht wie Hiob 7, 1; 10, 17; 14, 14. Wie ja überhaupt die Anfechtungen und Trübsale dieses Lebens als Kämpfe können dargestellt werden (vgl. Eph. 6, 11 ff.; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 2, 3 ff.; 4, 7); so wird hier auch die ganze Leidens- und Trübsalszeit Israels und insbesondere das Exil als eine Kampfzeit bezeichnet. צָבָא wird nur hier und Dan. 8, 12 als Femininum gebraucht. Der Grund scheint mir darin zu liegen, daß das Wort an beiden Stellen als Kollektivum d. h. als Bezeichnung nicht eines einzelnen Kampfes sondern einer Vielheit von Kämpfen, einer langdauernden Kampfzeit gedacht ist. Vgl. m. Gr. §. 60, 4 u. 7. — מלא von der Zeit (vgl. 1 Mos. 25, 24; 29, 21; Jer. 25, 12) findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 65, 20 im Piel. — Der zweite Objektssatz כי נרצה עונה ist schwierig. Vor allen Dingen ist zu konstatiren, daß der Prophet hier die Stellen 3 Mos. 26, 34. 41. 43 vor Augen hat. Es ist dort die Rede davon, daß, wenn das Gericht des Exils über das Volk Israel kommen wird, das Land wüste sein und eben dadurch die Ruhe genießen wird, die es nicht genießen konnte, so lange das ungehorsame, die vorgeschriebenen Sabbatszeiten nicht einhaltende Volk im Lande wohnte (אֵת אֲשֶׁר לֹא שָׁבְתָה בְּשַׁבְּתֹתֵיכֶם בְּשִׁבְתְּכֶם עָלֶיהָ V. 35). Das Land wird dann seine Ruhezeit genießen (תִּרְצֶה אֶת־שַׁבְּתֹתֶיהָ V. 34). רָצָה mit Akkus. ist Wohlgefallen an etwas haben, etwas genießen, delectari aliqua re. Das mit תִּרְצֶה parallel stehende Hiph. הִרְצָת ist nichts anderes als ein direkt kausatives Hiphil, welches delectationem agere, den Genuß betreiben, also dauernden, ungestörten Genuß bezeichnet, wie z. B. הַשְׁקִיט nicht blos quietum facere, sondern quietem agere ist (Kap. 7, 4), und wie Ausdrücke wie הִשְׁמִין, הִלְבִּין u. a. nicht blos fett-, weiß-machen, sondern eine fortgesetzte Thätigkeit bezeichnen, deren Produkt Fett-sein, Weiß-sein ist. Im Gegensatze zu diesem Gedanken, daß das Land seine Ruhezeit genießen solle, steht nun aber V. 41 und 43 der andere, daß das Volk im Exile seine Verschuldung genießen soll: „und das Land soll verlassen sein von ihnen und soll genießen seine Ruhezeiten, solange es einsam gelassen ist von ihnen; sie aber sollen genießen ihre Verschuldung“ (וְהֵם יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם V. 43). Dieser Ausdruck ירצו עונם ist offenbar eine Ironie. Während dem Lande die Abwesenheit des gottlosen Volkes eine Wohlthat, ein Genuß ist, soll das Volk im Exil nun auch die Früchte seines Ungehorsams genießen. Sie sollen endlich selbst schmecken, wie bitter und böse es ist, den Herrn zu verlassen (Jer. 2, 19), nachdem sie an die Verderblichkeit des Abfalls vom Herrn nie hatten glauben wollen. Und diese Bitterkeit sollen sie nun recht auskosten, sie sollen Zeit genug dazu haben. Wenn nun רָצָה עָוֹן ist „frui culpa, delectari culpa“, so ist נִרְצָה עָוֹן das Passivum davon, also: die Schuld ist genossen, ausgekostet. Niph. נִרְצָה kommt nun allerdings in einer Reihe von Stellen vor, wo es von der wohlgefälligen Annahme der Opfer gebraucht wird. Auch da heißt נִרְצָה genossen, als lieblicher Genuß angenommen, willkommen geheißen werden. Es findet sich übrigens dieser Gebrauch nur im Levitikus: Kap. 1, 4; 7, 18; 19, 7; 22, 23. 25. 27. — Wenn nun עָוֹן jemals die Bedeutung „Schuldopfer“ hätte, so wäre die Sache ganz einfach. Denn dann hieße נרצה עונה „ihr Schuldopfer ist wohlgefällig angenommen“. Aber עָוֹן hat nie diese Bedeutung. Wir können also nur sagen, daß der Prophet נרצה im Sinne von „genossen werden“ so auffaßt, daß es den Gegensatz bildet zu ירצו עונם 3 Mos. 26, 41 und 43. Jene traurige Zeit, wo Israel die bitteren Früchte seiner Sünde genießen mußte, ist nun vorbei. Die eigenthümliche ironische Gegenüberstellung von הָאָרֶץ תִּרְצֶה אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ und הֵם יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם hat die Folge, daß wir genöthigt sind, nun auch von einer genossenen, durchgekosteten Schuld, gleichsam von einer selbsteingebrockten und nun ausgegessenen Schuld-Suppe zu hören. Der dritte mit כִּי beginnende Satz wird am besten als ein den vorhergehenden Objektssätzen parallel stehender Objektssatz gefaßt. Denn wenn er, wie Hahn will, Kausalsatz wäre, so müßte das doch gegenüber den beiden vorhergehenden Objektspartikeln durch eine unmißverständliche Kausalpartikel angedeutet sein. Daß aber das Perfekt לָקְחָה nicht im futurischen Sinne („dermaleinst empfängt“ Hahn) zu nehmen ist, ergibt sich aus dem Parallelismus mit den vorhergehenden Perfekten. כִּפְלַיִם kann auch nicht das Doppelte an Heil sein (Hahn, vgl. Kap. 61, 7), weil dazu weder לָקְחָה noch בכל־חטאתיה passen würde. Ersteres nicht aus dem vorher angegebenen Grunde, letzteres nicht, weil es dann תַּחַת heißen müßte. Denn wie Hahn sagen kann, daß die Sünden das Mittel seien, durch welches Jerusalem in den Besitz des Doppelten an Heil gelange, ist unbegreiflich. Also wenn Jerusalem diese Sünden nicht begangen hätte, wäre es schlimmer daran gewesen? Der Prophet kann also nur sagen wollen, daß Jerusalem doppelte Strafe empfangen habe, mit doppelten Ruthen gezüchtigt worden sei. בְּ ist dann die Präposition des Lohnes, da der Lohn auch als das Mittel betrachtet werden kann, um die Sache zu erlangen (m. Gr. §. 112, 5, a). Aber wie kann gesagt werden, daß Jehova das Doppelte der verdienten Strafe auferlegt habe? Wie reimt sich das zu seiner Gerechtigkeit? Man wird hier zuerst daran erinnern müssen, daß die Exekutoren des Strafgerichts über Israel nicht blos das Maß der von Jehova bestimmten Züchtigung eingehalten, sondern dasselbe ex propriis verstärkt, also ein gerüttelt und geschüttelt Maß von Strafe über Israel gebracht haben (Jes. 10, 7; Jer. 50, 7. 11. 17 u. a.). Indeß wenn Jehova dies zuließ, so ist er doch, da

er es hindern konnte, dafür verantwortlich. Und ist doch Jer. 16, 18 in den Worten „und ich vergelte aufs erste Mal doppelt ihre Schuld und Sünde" jenes strenge Maß als von Gott beabsichtigt dargestellt. Aber war es wirklich zu strenge? Delitzsch hat Recht, wenn er sagt, daß der Ausdruck nicht juristisch zu nehmen sei. Er ist vielmehr rhetorisch zu fassen. Es ist eine Hyperbel, welche nur die erbarmende Liebe Gottes ins hellste Licht setzen soll. Denn diese Liebe ist so hoch und zugleich so demüthig, daß sie sich selbst anklagt und entschuldigt, als hätte sie im Strafen zu viel gethan. Dadurch motivirt sie zugleich die überschwengliche Heilserweisung, die sie nun im Sinne hat. Denn hat man einem zu wehe gethan, so macht man das billig wieder gut durch um so größere Wohlthat. Der Ausdruck כִּפְלַיִם findet sich nur Hiob 11, 6; auch der Singular כֶּפֶל, duplicatio, nur Hiob 41, 4. — Es ist zu bemerken, daß in den Versen 1 und 2 in erster Linie der Prophet spricht. Denn mittelst יאמר אלהיכם V. 1 ergreift er ja selbst das Wort, um den Herrn als die übrigen Worte bis עֲוֺנָהּ sprechend einzuführen. In der letzten Hälfte von V. 2 spricht aber der Prophet selbst wieder, wie aus מיד יהוה hervorgeht. Der Prophet referirt also theils verba ipsissima Jehova's, theils berichtet er, was der Herr gethan habe. Dies ist die gewöhnliche Weise der prophetischen Verkündigung. Es ist nothwendig dies hier zu bemerken, weil im folgenden klimaxartig eine ungewöhnliche Weise der Verkündigung sich anreiht.

3. **Horch — hat er geredet.** V. 3—5. Der Prophet vernimmt eine Stimme. Er sagt nicht, woher und von wem diese Stimme kam. Dies ist ungewöhnlich. Denn wenn auch sonst die Propheten zuweilen irdische oder überirdische Stimmen vernehmen, so ist doch sonst überall der Ursprung derselben motivirt. Man erkennt aus dem Zusammenhang, woher und warum die Stimme ertönte (vgl. Kap. 21, 11; Ez. 1, 28; Dan. 10, 9). Hier hört man blos, daß eine Stimme erschallte. Es ist diese Einkleidung offenbar ein rhetorischer Zierrat. Der Prophet will die Wichtigkeit des Folgenden dadurch hervorheben, daß er sagt, es sei ihm in besonders feierlicher Weise durch eine besondere überirdische Stimme mitgetheilt worden. קול קורא kann an sich wohl heißen: eine Stimme ruft (vergl. z. B. Mich. 6, 9). Aber es ist doch drastischer und anderen Analogien entsprechender, die Worte קול קורא als Ausrufsatz und als Genitivverhältniß zu nehmen (vergl. Kap. 6, 4; 13, 4; 52, 8; 66, 6). — Ein himmlischer Bote bringt also den Befehl, dem Herrn die Bahn durch die Wüste zu bereiten (V. 3 u. 4). Dieser Befehl ist offenbar doppelsinnig. Denn fürs erste soll ja in der That das Volk aus dem Exil erlöst und in die Heimat zurückgeführt werden. Und diese Zurückführung wird Jehova selbst leiten, wie aus V. 9—12 unzweifelhaft hervorgeht. Der Herr wird sie aber leiten, damit die Reise des Volkes ohne Hinderniß und Anfechtung, leicht und glücklich vor sich gehe (vgl. Kap. 41, 17 ff.; 43, 1 ff., 14 ff.; 48, 20 f.; 49, 9 ff.; 55, 12 f.; 57, 14). Dies ist sicher der zunächstliegende Sinn unsrer Stelle. Es ist ja in dem ganzen Zusammenhang derselben, vornehmlich in ihrem unmittelbaren Anschluß an den trostvollen Prolog begründet, daß sie eine Verheißung und nicht eine Bußpredigt enthalte. Damit stimmt V. 5, welcher deutlich aussagt, daß die Verse 3 u. 4 die aller Welt sichtbare Erfüllung einer vom Herrn längst vorher gegebenen Verheißung ankündigen. Aber allerdings läßt sich nicht leugnen, daß die alte, schon von Johannes dem Täufer gegebene bildliche Deutung auch berechtigt ist. Denn erstens liegt es gewiß schon in den allgemeinen überall vorauszusetzenden Prinzipien der göttlichen Pädagogik, daß jene physische Entwüstung des Heimwegs nicht ohne eine ethische Entwüstung des Herzensweges möglich sei. Und da zweitens die Worte so gehalten sind, daß sie beides bedeuten können, so legt eben schon diese Möglichkeit der Doppeldeutung die Vermuthung nahe, daß dieselbe auch wirklich beabsichtigt sei. Drittens ist zu beachten, daß diese erste Stimme (V. 3—5) die Hauptsache, Erlösung und Heimkehr, im allgemeinen ankündigt. Die zweite gibt Aufschluß über das Wann des Vollzuges. Die dritte (V. 9—11) erklärt die Art des Vollzuges näher, und enthält nur in dieser Beziehung eben jene zwei Momente nach einander, welche wir V. 3—5 in einander wahrnehmen. Denn was ist das הנה אלהיכם V. 9 anders als die Ankündigung, daß der Herr durch Buße und Glaube zu seinem Volke kommen will? Und was ist V. 10 und 11 anders als die Aussage, daß der Herr selbst als väterlicher Führer mit seinem Volke in die Heimat kommen will? — במדבר V. 3 ziehen Sept., Vulg. und die Evangelisten (Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4) zum Vorhergehenden. Dies ist gegen die Accente nicht nur, sondern auch gegen den Wortlaut selbst, da במדבר offenbar dem folgenden בערבה entspricht und wie dieses konstruirt werden muß. Johannes der Täufer folgte in der Anwendung dieser Worte, indem er sich eine φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ nannte (Joh. 1, 23), der Septuaginta. Er hat eben in dem seinen Zuhörern wohlbekannten Wortlaute, welchen unsere Stelle in dieser Uebersetzung hat, einen passenden Ausdruck für das gefunden, was er sagen wollte, ohne daß dadurch eine authentische Interpretation des Originaltextes gegeben sein soll (vergl. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament 1868, S. 5). Denn wenn Delitzsch sagt: „man darf, ja soll, wie es scheint, sich vorstellen, daß der Rufer, in die Wüste hintretend, zur Bahnung derselben auffordert", so finde ich für diese Behauptung im hebräischen Texte keinen Anhaltspunkt. Der Befehl, die Wüste zu bahnen, muß nicht aus der Wüste selbst erschallen. Fällt aber die sachliche Nothwendigkeit weg, so wüßte ich nicht, was uns sonst im hebräischen Texte darauf hinwiese, daß die Stimme, welche der Prophet vernahm, von der Wüste her erschallte. So scheint mir die Deutung, welche der Täufer, der Sept.

folgend, den Worten קול קרא במדבר gibt, in die Kategorie jener freien Citationen zu gehören, welche im N. T. so häufig in Bezug auf alttestamentliche Stellen vorkommen, und welche eines der noch dunkelsten Gebiete der biblischen Hermeneutik ausmachen. Daß von unserem Standpunkte aus gegen die bei den Evangelisten (besonders bei Luk. 4, 3—6) sich findende Deutung und Anwendung der nach במדבר folgenden Worte kein Einwand zu erheben ist, versteht sich von selbst. Piel פִּנָּה, sonst auch vom Räumen des Hauses gebraucht (Gen. 24, 31; 3 Mos. 14, 36), findet sich vom Wege im Sinne von „klar machen, lichten, Bahn brechen" noch Kap. 57, 14; 62, 10 und Mal. 3, 1, welche Stelle wohl auf die unsrige zurückschaut. Auch Kap. 57, 14 und 62, 10 ist übrigens von dem Wege die Rede, auf welchem das Volk aus dem Exil in die Heimat zurückkehren soll. Wenn auch nicht der wirklich gebräuchliche Weg von Babel nach Kanaan durch die Wüste führte, so doch der eigentlich nächste. Und daß Israel nicht blos den bequemsten, sondern auch nächsten Weg in die Heimat antreten soll, sieht man aus יַשְּׁרוּ und V. 4. Auch von Egypten aus mußte das Volk, um nach Kanaan zu gelangen, die Wüste durchschreiten. Der Begriff „Wüste" spielt in allen die Erlösung aus dem Exil betreffenden Zukunftsbildern eine wichtige Rolle. Vgl. die Bemerkungen zu Kap. 35, 1. Wie jesajanisch die Vorstellung ist, daß Israel auch bei der Heimkehr aus dem zweiten Exil die Wüste durchwandern wird, ersieht man aus Jes. 11, 15. 16. — Piel יִשֵּׁר, gerade machen, findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 45, 2. 13. Die Bedeutung des Wortes ist offenbar die, daß der Weg des Volkes gerade ausgehen, also der möglichst kurze sein soll. עֲרָבָה, regio arida, findet sich abgesehen von Kap. 35, 1. 6 im ersten Theil nur Kap. 33, 9, während im zweiten Theil außer hier noch Kap. 41, 19; 51, 3. — מְסִלָּה findet sich in ähnlichem Sinne wie hier Kap. 11, 16; 19, 23; 62, 10. Vgl. Kap. 33, 8; 49, 11; 59, 7. Außerdem Kap. 7, 3; 36, 2. Es ist die Hochstraße, Dammstraße, chaussée. — Soll der Weg der kürzeste und nächste sein, so darf er weder in horizontaler noch in vertikaler Richtung Umwege machen. Ersteres scheint der Sinn von V. 3b zu sein. Letzteres wird V. 4 hervorgehoben. Die Thäler (die Form גֵּיא nur hier) sollen sich erheben (נִשָּׂא dem שָׁפֵל entgegengesetzt Kap. 2, 12; vergl. Kap. 2, 2. 13. 14; 6, 1; 30, 25; 33, 10; 52, 13; 57, 7. 15), und alle Berge und Hügel sollen sich erniedrigen (שָׁפֵל, ein namentlich im zweiten Introitus sehr häufig vorkommendes Wort: Kap. 2, 9. 11. 12. 17; 5, 15; sodann Kap. 10, 33; 29, 4; 32, 18; auch die Gegenüberstellung von הַר und גִּבְעָה im Parallelismus findet sich häufig im ersten Theile: Kap. 2, 14; 10, 32; 30, 17. 25; 31, 4 und noch etwas öfter im zweiten Theile: Kap. 40, 4. 12; 41, 15; 42, 15; 54, 10; 55, 12; 65, 7); das Höckerigte (עָקֹב in diesem Sinne nur hier, vergl. Jer. 17, 9) soll zur Ebene (מִישׁוֹר Kap. 11, 4 im ethischen Sinne; 42, 16) und die Bergjoche (רְכָס ἅπ. λεγ., von רָכַס alligavit 2 Mos. 28, 28; 39, 21 wie jugum von jungere, die Bindung, speziell die Verbindung zwischen zwei Bergen, das Joch) sollen Thalgrund werden (בִּקְעָה bei Jesaja nur noch Kap. 41, 18; 63, 14). Also will der Prophet sagen, daß die obstacula, welche das Kommen des Herrn in das Herz seines Volkes, und eben dadurch auch das Kommen des Volkes in sein Land verhindern, sollen hinweggeräumt werden. Sollte hierdurch nicht die Herrlichkeit Jehova's der Welt offenbar werden? Wenn die Völker sehen, wie herrlich das Volk Israel seinem Gotte und wie herrlich er seinem Volke dient, werden sie dann nicht nach der Gerechtigkeit und nach dem Heile dieses Volkes trachten und als den Urheber von beiden den Herrn suchen (vergl. Kap. 2, 2 f.)? Der Ausdruck כְּבוֹד ר׳ findet sich außer hier nur noch Kap. 35, 2; 58, 8; 60, 1. נִגְלָה כבוד ר׳ findet sich bei Jesaja nicht mehr. Der Ausdruck scheint sich an das pentateuchische נִרְאָה כבוד ר׳ (2 Mos. 16, 10; 3 Mos. 9, 6; 4 Mos. 14, 10 u. ö.) anzuschließen. Der Satz וְרָאוּ bis יַחְדָּו (כָּל־בָּשָׂר außer hier nur Kap. 49, 26; 66, 16. 23. 24; mit folgendem יַחַד nur noch Hiob 34, 15) ist auf das Vorhergehende, nicht auf das Nachfolgende zu beziehen. Denn wenn man auch ראה in dem Sinne des geistigen Sehens, des Erkennens nehmen will, so wäre das doch ein sekundärer Gedanke, daß alles Fleisch jene Offenbarung als eine vorausverkündigte erkennen wird. Die Hauptsache wird sein, daß sie jene Offenbarung selbst mit ihren Augen wahrnehmen. Und dieses Sehen wird sie für den Herrn gewinnen. Auch entspricht ראה offenbar dem vorhergehenden נִגְלָה. Zu ראה ist also wie so oft (vgl. m. Gr. §. 78, 2, Anm.) das pronominale Objekt zu ergänzen. Der Kausalsatz כי פי ר׳ ד׳ bezieht sich auf alles Vorhergehende. Die große herrliche Verheißung, welche der Prophet so eben verkündet hat, muß sich erfüllen, denn der Mund des Herrn hat es geredet und der Mund des Herrn lügt nicht. Der Ausdruck findet sich bei Jesaja außer hier noch Kap. 1, 20 und 58, 14. Vgl. zu Kap. 1, 2.

4. **Horch — bestehen in Ewigkeit.** V. 6—8. Die rhetorische Einkleidung dieses zweiten Rufes enthält im Verhältniß zum ersten eine Steigerung. Denn dort hieß es einfach „Stimme eines Rufenden". Hier aber „Stimme eines Sprechenden: Rufe! Und Antwort: Was soll ich rufen?" Es geht also hier der Stimme des Rufenden eine zweite Stimme voran, die ihn zum Rufen auffordert. Es ist dies zwar zunächst auch rhetorischer Schmuck. Aber dieser Schmuck hat doch auch seine sachlichen Gründe. Fürs erste wird dadurch nicht nur die Wichtigkeit, sondern auch der göttliche Ursprung des Rufes in helles Licht gestellt, wie wir das auch schon als Zweck des קול קרא V. 3 erkannt haben. Zum zweiten kommt aber hier noch das Besondere hinzu, daß der Rufer zu seinem Rufe erst aufgefordert

werden muß. Es scheint mir dies darin begründet zu sein, daß der zweite Ruf eigentlich zunächst etwas Unangenehmes zu sagen hat. Er ist wie ein Schatten, der nicht nur überraschend, sondern auch fast unbegreiflich in die Lichtfülle der vorhergehenden Trostverkündigung hineinfällt. Denn ist es nicht ein niederbeugender Gedanke, daß nicht nur alle irdische Herrlichkeit der Weltreiche (das allein wäre für Israel freilich ein Trost), sondern auch alle blos irdische Herrlichkeit des auserwählten Volkes der Vergänglichkeit unterworfen ist? Ist es nicht eine tiefe Demüthigung, die auch dem Volke Gottes widerfährt, daß ihm gesagt wird, es müßte erst aller eigenen menschlichen Kraft und Zierde ganz entkleidet werden und also vorerst das Schicksal des gesammten profanen Fleisches theilen, bis an ihm die göttliche Verheißung sich erfüllen könne? Hinter dem Rufer erscheint hier also ein zweiter, der jenem befehlt zu rufen, was er von selbst nicht gerufen haben würde. Der erste Ruf geschieht in ganz spontaner Weise. Der zweite auf besonderen Befehl. Schon Sept. und Vulg. sind der Ansicht, daß die Aufforderung zum Rufen an den Propheten ergehe, weshalb sie וְאָמַר mit καὶ εἶπα, et dixi übersetzen. Aber das ist offenbar Willkür. Der Prophet beschreibt einen visionären Vorgang. Er erzählt nur, was er gesehen und gehört hat. Man beachte ferner die Verbalform אָמַר mit dem einfachen Wav copulativum. Es heißt nicht וַיֹּאמֶר. Letzteres würde dieses Sagen als ein neues Hauptglied der Consecutio rerum, der naturgemäß sich entfaltenden Thatsachen-Reihe hinstellen. Das hätte wohl auch geschehen können und wäre vielleicht geschehen, wenn es sich um einen blos irdischen Vorgang gehandelt hätte. Hätte ein solcher in der Vollständigkeit seiner successiven Momente dargestellt werden sollen, so hätte es heißen müssen וָאֶשְׁמַע קוֹל אֹמֵר וַיֹּאמֶר מָה אֶקְרָא וַיַּעַן וגו׳. Aber der Prophet versetzt uns in die Geisterwelt, wo Zeit und Raum aufhören. Da ist nebeneinander, was bei uns nacheinander sich entwickelt. Deshalb bedient sich der Prophet hier einer Redeweise, welche sonst nur zur weiteren Ausmalung eines Momentes oder zur Angabe begleitender Nebenumstände dient. Vergl. m. Gr. §. 84, c. Jes. 6, 3; 21, 7; 29, 11 f.; 65, 8. Es soll also וְאָמַר andeuten, daß alles, was hier erzählt wird, gleichzeitig, neben und miteinander, nicht nacheinander sich zutrug. Dies paßt trefflich zu der prägnanten Kürze, deren der Prophet überhaupt sich hier befleißigt. Nur mit wenigen kräftigen Pinselstrichen markirt er die Hauptmomente. Deshalb unterläßt er auch anzudeuten, ob wir כָּל־הַבָּשָׂר וגו׳ als Rede des Rufers oder des Fragers zu betrachten haben. Es könnte beides sein. Der Frager konnte die Antwort vernommen haben, ohne daß der Prophet es hörte. Oder der Rufer konnte für den Propheten hörbar antworten. Dann war es unnöthig, den Frager das Vernommene noch einmal sagen zu lassen. Kurz der Prophet erzählt uns nur einmal, was doch der Natur der Sache nach zweimal muß gesprochen worden sein. — So wenig V. 3 u. 4 eine Bußpredigt sein soll, ebenso wenig V. 6—8a eine Predigt über die Vergänglichkeit alles Irdischen. Denn was sollte in diesem Zusammenhang eine solche Predigt? Israel soll ja getröstet, es soll ihm allerdings der Untergang der jetzt so blühenden Weltmacht, das Ende seiner Kampfzeit und eine entsprechende Herrlichkeits- und Triumph-Zeit in Aussicht gestellt werden. Aber zugleich soll Israel gewarnt werden, sich in Bezug auf den Eintritt dieser nicht voreiligen, fleischlichen Hoffnungen hinzugeben. Denn die Verheißungen jener Zeit der Herrlichkeit werden sich nicht so schnell erfüllen. Israel denkt vielleicht, daß die gegenwärtige Generation, daß das Volk in seiner gegenwärtigen Verfassung, daß die gegenwärtig herrschende davidische Dynastie, daß das gegenwärtig noch stehende Jerusalem jene Herrlichkeit schauen werde. Das eben ist falsche Hoffnung. Denn dies alles ist Fleisch und deshalb Gras und Blume des Feldes und demgemäß wird und muß es zu Grunde gehen. Da fragt freilich das fleischliche Israel: wie können denn dann die Verheißungen des Herrn sich erfüllen? Wenn Jerusalem mit dem Tempel zerstört und die Nachkommenschaft Davids erloschen ist, das Volk aufgehört hat als Staat zu existiren und zerstreut ist in alle Länder, wo bleibt denn dann noch Raum und Möglichkeit, die Verheißungen Gottes über sein Volk zu verwirklichen? Des Herrn Wort wird bleiben in Ewigkeit, antwortet der Prophet. Der Untergang alles dessen, was Gras ist am Volke Gottes, ist kein Hinderniß für die Verwirklichung dessen, was Gott verheißen hat. Im Gegentheil! Der Prophet läßt zwischen den Zeilen lesen, daß das Wort Gottes, eben weil es selbst unvergänglicher Art ist, im Vergänglichen vielmehr ein Hinderniß als eine Bedingung seiner Verwirklichung findet. Dies ist im allgemeinen der Sinn unserer Stelle. Haben wir sie richtig verstanden, so beugt der Prophet durch dieselbe unrichtigen Vorstellungen vor in Betreff der Zeit und Art der Verwirklichung dessen, was er vorher und besonders V. 5 in Aussicht gestellt hat. — In כָּל־הַבָּשָׂר ist בָּשָׂר kollektivisch oder als Genus-Bezeichnung gemeint, während es in כָּל־בָּשָׂר V. 5 (jegliches Fleisch) individuelle Bedeutung hat. Vgl. m. Gr. §. 82, 6. Das Gras als Sinnbild des Vergänglichen Ps. 37, 2; 90, 5 f.; 103, 15; 129, 6; Hiob 8, 12. Ebenso die Blume: Hiob 14, 2; Ps. 103, 15. — Das Wort חֶסֶד kommt nur hier in dem Sinne von physischer Holdseligkeit, Wohlgefälligkeit vor, während es sonst immer von der ethischen Freundlichkeit, Huld, Gefälligkeit persönlicher Wesen (der Menschen und Gottes) gebraucht wird. Aber hat denn der Dichter nicht das Recht, die Dinge zu personifiziren und ihre liebliche, holdselige Erscheinung als Huld und Freundlichkeit darzustellen, die sie uns erweisen? Deshalb ist die Uebersetzung δόξα (Septuag.), gloria (Vulg.) nicht genau (passender εὐπρέπεια Jak. 1, 11), die Bedeutung „Frömmigkeit" aber festzuhalten wäre

Pedanterie. Ist die Holdseligkeit der menschlichen Dinge dem Grase und den Blumen des Feldes gleich, so muß sie diesen nicht blos im Blühen, sondern auch im Verblühen gleichen. Kurz ist die Dauer der Blüte hier wie dort. Ja Gras und Blume vollenden nicht einmal immer die kurze von der Natur ihnen bestimmte Blütezeit. Sie welken auch vor der Zeit dahin, wenn der Herr mit dem versengenden Winde wie mit heißem Athem sie anhaucht. Der Wind wird רוּחַ י' genannt, nicht nur weil Jehova es ist, der ihn mit seiner Mission betraut, sondern weil er wirklich als Hauch, als Lebensodem der Natur Aehnlichkeit mit dem Geiste Gottes hat. Deshalb wird auch anderwärts als רוּחַ י' nicht nur der dem Winde gleich wirkende Geist Gottes (1 Kön. 18, 12; 2 Kön. 2, 16), sondern auch der dem Geiste Gottes gleich wirkende Wind (Hos. 13, 15; Jes. 59, 19) bezeichnet. Die Perfekte יָבֵשׁ und נָבֵל darf man nicht mit dem Aoristus gnomicus der Griechen vergleichen (auch Kap. 26, 9 nicht, vgl. m. Bemerkungen z. d. St.). Denn dem griechischen Aorist könnte nur die hebräische Verbalform, welche auch den Begriff der Succession, also der Zeit in sich schließt, an die Seite treten, nämlich das Imperf. mit Wav cons. Hier wie Kap. 26, 9 bezeichnet das Perfekt die zeitlose Objektivität und Realität. כִּי ist nicht „denn“ sondern „wenn“. Würde man es im Sinne von „denn“ nehmen, so würde das Wesen des Windes als die konstante Ursache des Verwelkens der Vegetation bezeichnet. Dieselbe verwelkt aber, wenn ihre Zeit gekommen ist, auch ohne Wind. Weht aber ein heißer Wüstenwind (Kap. 18, 4; Jer. 4, 11), dann verwelkt sie besonders schnell. נָשַׁב flavit, inflavit, findet sich in Kal überhaupt nur hier. Hiph. 1 Mos. 15, 11; Ps. 147, 18. — Aus dem Gegensatze zu dem Schlußsatze „des Herrn Wort bestehet in Ewigkeit“ ergibt sich uns, daß der Prophet in den Versen 6—8 überhaupt das Volk Israel in erster Linie im Auge haben muß. Denn will denn der Prophet hier im Prolog seiner großen Trostrede die Heiden trösten? Beginnt er nicht mit den Worten: „tröstet, tröstet mein Volk?“ So werden wir denn unter dem Worte, das besteht, vor allem das Israel gegebene Verheißungswort zu verstehen haben. Dessen Bestehen wird hervorgehoben im Gegensatz zum Untergehen alles Fleisches, also auch des äußerlichen, fleischlichen Israel. Ueber den Ursprung der Partikel אָכֵן ist man noch sehr im Unklaren. Manche leiten sie noch von dem Inf. הָכֵן ab, was die geringste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ewald und Fürst lassen sie aus כֵּן mit vorgesetztem demonstrativischen â entstanden sein. Ist es nun unleugbar, daß es der Bedeutung nach dem theils affirmirenden, theils restringirenden אַךְ (welches nach Ewald §. 205, d aus אָכֵן entstanden sein soll) entspricht und demgemäß in die Bedeutungen „wahrlich“ (1 Mos. 28, 17; Jes. 45, 15; Jer. 3, 23; 4, 10; 8, 8 u. a.) und „aber“ (Ps. 31, 23; 60, 19; Jer. 3, 20 u. a.) sich theilt, so scheinen mir doch Gesenius (Thes. p. 668 unter לָכֵן), Fürst (Handwörterbuch unter אָכֵן und כֵּן) und Ewald (a. a. O.) Recht zu haben, wenn sie behaupten, daß dem אָכֵן gemäß seiner Ableitung von כֵּן auch eine argumentirende Bedeutung innewohne. So betrachtet Fürst אָכֵן vor allem als „ein verstärktes כֵּן = „also“ im resumirenden Nachsatze“. Er weist hiefür auf 2 Mos. 2, 14 und unsere Stelle hin. Und in der That scheint אכן 2 Mos. 2, 14 eine Schlußfolgerung zu involviren. Denn nachdem Moses die trotzige Antwort des hebräischen Mannes vernommen hat, ruft er aus: אָכֵן נוֹדַע הַדָּבָר. Sollten wir dies nicht am richtigsten übersetzen: „also ist die Sache wirklich bekannt?“ Aus dem allgemeinen Satze „alles Fleisch ist Gras“ V. 6, zieht der Prophet V. 7 den Schluß: also ist wahrlich das Volk Gras, und daran schließt sich die weitere Konsequenz, daß auch das Volk als Gras und Blume verdorren und verwelken muß (V. 8). Daher die wörtliche Wiederholung von יבש חציר נבל ציץ. Daß unter הָעָם V. 7 Israel und nicht das Menschenvolk (Kap. 42, 5) zu verstehen sei, ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst. Zugleich erhellt, daß im Texte gar nichts überflüssig ist. Vielmehr wendet der Prophet gerade nur das Nothwendigste von Sprachmitteln auf, um seinen Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Es ist ferner klar, daß das Fehlen von V. 7 im alexandrinischen und vatikanischen Texte der Septuaginta auf Willkür, wenn nicht auf Versehen, beruht, und Koppe, Gesenius, Hitzig, welche den ganzen Vers oder doch wenigstens V. 7 b für eine Glosse, für „einen höchst wässerigen, sinnstörenden Gedanken“, für den „Stoßseufzer eines Lesers“ halten, beweisen dadurch nur, wie wenig sie den Sinn und Zusammenhang der prophetischen Rede verstanden haben. הָעָם auf die Babylonier zu beziehen, hätte man schon deswegen unterlassen sollen, weil der Untergang derselben und das Bestehen des Wortes Gottes keinen Gegensatz bilden, vielmehr das letztere durch ersteren sich bewähren würde. Es müßte heißen כִּי דְבַר י' וגו'. Auch wäre לְעוֹלָם überflüssig. Der Prophet will ja sagen, daß, wenn auch in ferner Zukunft alles Irdische und auch das Irdische des heiligen Volkes wird untergegangen sein, doch das Wort Gottes bleiben und sich als wahr durch Verwirklichung seines Inhalts erweisen wird. Die Worte יָבֵשׁ חָצִיר sind wörtlich entnommen aus Kap. 15, 6, wie נבל ציץ aus Kap. 28, 1, wo von ציץ נֹבֵל die Rede ist. Der Ausdruck דְּבַר יָקוּם findet sich bei Jesaja Kap. 8, 10 vgl. Kap. 7, 7.

5. **Auf einen hohen Berg — leitet er sanft.** V. 9—11. Auch der dritte Ruf beginnt mit einer feierlichen Aufforderung, den Ruf erschallen zu lassen, und zwar ist diese dritte Aufforderungsformel die ausführlichste von allen, so daß in dieser Beziehung, wie oben bemerkt, eine Gradation stattfindet. Hatte aber vorher der Prophet die Aufforderungen zu rufen und den Inhalt der Rufe von

oben her vernommen, so daß er dem Leser gegenüber nur audita referirt, so ist er es hier selbst, der die Aufforderung zum Rufen ergehen läßt und den Inhalt des zu Rufenden bestimmt. Als Mensch wendet sich der Prophet auch an eine zwar ideale, aber doch menschlich gedachte Persönlichkeit, an das personifizirte Zion oder Jerusalem, mit dem Auftrage, dasselbe solle alle seine Kinder zusammenrufen, damit dieselben sich um den neu erscheinenden starken Heiland schaaren und seiner treuen Führung in die Heimat sich anvertrauen. Zu den beiden vorhergehenden Rufen verhält sich also dieser Ruf so, daß er auf die Sammlung zur Reise und auf die Führung und Versorgung während der Reise hinweist, nachdem der erste Ruf von der innern und äußern Wegbereitung, der zweite aber von dem Zeitpunkte der Reise gehandelt hatte. Die erste Rufsankündigung V. 3 war eingliedrig, die zweite, die zugleich Aufforderung zum Rufe ist V. 6 war zweigliedrig, die letzte V. 9, welche zugleich eine zwiefache Aufforderung enthält, ist dreigliedrig. So sehen wir die innere Bewegung des Propheten sich steigern und in gesteigerten Redeformen ihren Ausdruck suchen. Zu diesem Behufe wird die Personifikation des Volksmittelpunktes getheilt, resp. es wird die Funktion desselben einer zwiefachen Personifikation, Zion und Jerusalem, zugewiesen, obgleich jedes von diesen beiden und beide zusammen nur ein Subjekt repräsentiren, nämlich eben den idealen Volksmittelpunkt, der jetzt wieder in Aktivität und an die Spitze der Städte Juda's treten soll. Diese Vertheilung der Repräsentationsrolle an die beiden Begriffe Zion und Jerusalem ist häufig in beiden Theilen unseres Buches: Kap. 2, 3; 4, 3. 4; 10, 12. 32; 24, 23; 31, 9; 33, 20; 37, 22. 32; 41, 27; 46, 13; 52, 1. 2; 62, 1; 64, 10. Es ist bemerkenswerth, daß diese Ausdrucksweise sich keineswegs bei allen Propheten findet. Zuerst finden wir sie bei Joel (Kap. 3, 5; 4, 16. 17); darnach bei Amos (Kap. 1, 2). Sodann bei Micha, dem gleichzeitigen Amtsgenossen Jesaja's (Kap. 3, 10. 12; 4, 2). Jeremia braucht den Ausdruck merkwürdigerweise nur an zwei Stellen, nämlich Kap. 26, 18 als Citat aus Micha 3, 12 und Kap. 51, 35. In den Klageliedern kommt die Ausdrucksweise dreimal vor: Kap. 1, 17; 2, 10. 13; außerdem noch Zeph. 3, 14. 16 und Sach. 1, 14. 17; 8, 3; 9, 9. — Auf einen hohen Berg (vgl. Kap. 42, 11; der Ausdruck הר גבה noch Kap. 30, 25; 57, 7) soll Zion steigen, um weithin gehört zu werden. Zion und Jerusalem werden als מְבַשֶּׂרֶת angeredet. Dieses Wort steht also zu Zion und Jerusalem nicht im Genitivverhältniß (Freudenbotin Zions), wie schon Septuag., Vulg., Targ. und nach ihnen Gesenius, Hitzig, Knobel, Hahn u. a. gewollt haben, sondern מְבַשֶּׂרֶת ist Attribut zu Zion und Jerusalem. Die Gründe hiefür sind folgende: 1) Nach der Ansicht derjenigen, welche das Genitivverhältniß annehmen, ist מבשרת kollektiv zu fassen und bezeichnet die Heilsboten als eine Gesammtheit, so daß es für מְבַשְּׂרִים stände und die „Heilsbotenschaft" (Knobel) bezeichnete. Aber wenn auch grammatisch nicht unmöglich, so ist doch eine solche Kollektivbezeichnung von Boten oder Propheten ganz wider den Sprachgebrauch. Jes. 52, 7; Nah. 2, 1 steht in diesem Sinne der Sing. Mask. מְבַשֵּׂר. Auch erwartete man, um die Undeutlichkeit zu vermeiden, die Verba im Plural (עֲלוּ, הָרִימוּ u. s. w.). קֹהֶלֶת, was man als Analogon anführt, bezeichnet nach Pred. 1, 1 nicht eine Mehrheit, sondern eine einzelne Person. 2) Hahn sagt, es sei „unstatthaft, Jerusalem den Städten Juda's gegenüber zu stellen, da es selbst zu ihnen gehöre." Aber es ist gerade konstanter jesajanischer Sprachgebrauch (der auch in späteren Büchern seinen Wiederhall findet; Jer. 4, 5; 9, 10; 11, 12; 25, 18; Sach. 1, 12; Ps. 69, 36), Jerusalem und Juda (resp. die Städte Juda's) zu unterscheiden: Kap. 1, 1; 2, 1; 3, 1. 8; 5, 23; 22, 21; 36, 7; 44, 26. Gerade die hervorragende Rolle, welche demnach Jerusalem spielt, berechtigt uns zu der Behauptung, daß der Prophet auch hier die Stadt Jerusalem nicht den Städten Juda's einfach beizählen, sondern zur Uebung ihres Primats gegenüber denselben auffordern will. Das eben ist ein gar wichtiges Heilsmoment, daß nun sofort, noch im Exile, der alte heimische Verfassungsorganismus in Kraft treten soll. Jerusalem soll sofort ihr Mutterrecht üben über ihre Töchter (vgl. z. B. Ezech. 16, 48. 55). Es soll dieselben sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, und sie dazu anhalten, daß sie ihren Gott wohl empfangen und zur Heimkehr unter seiner Führung sich rüsten. Man wird hier unwillkürlich an die Thatsache erinnert, daß ein großer Theil der Israeliten, als die Erlaubniß ja Aufforderung zur Heimkehr nach Palästina an sie gelangte, es vorzog im Lande des Exils zu bleiben. Diese haben in jener veränderten Stimmung der Weltmacht gegenüber dem Reiche Gottes, in jener so wunderbaren Aufforderung zur Heimkehr die Heimsuchung ihres Gottes nicht erkannt, sowie auch später, als der Herr persönlich in sein Eigenthum kam, die Seinen ihn nicht aufnahmen (Joh. 1, 11). — Piel בִּשֵּׂר ist übrigens ausschließlich dem zweiten Theile eigen: Kap. 41, 27; 52, 7; 60, 6; 61, 1, was uns nicht befremden darf. Denn es ist natürlich, daß das Wort, welches *εὐαγγελίζειν* bedeutet, vorzugsweise in dem *εὐαγγέλιον* des Alten Testamentes sich finde. הָרִים קוֹל Kap. 13, 2 und Kap. 58, 1. בַּכֹּחַ, vgl. בְּכֹחַ יָדִי Kap. 10, 13. Außerdem kommt כֹּחַ nur im zweiten Theile vor: (Kap. 37, 3); 40, 26. 29. 31; 41, 1; 44, 12; 49, 4; 50, 2; 63, 1. — Der Ausdruck אַל תִּירָא ist im ganzen Alten Testamente und so auch bei Jesaja sehr häufig: Kap. 7, 4; 8, 12; 10, 24; 35, 4; 37, 6; 40, 9; 41, 10. 13. 14; 43, 1. 5; 44, 2; 51, 7; 54, 4. 14. הנה אלהיכם erinnert stark auch um des Folgenden willen an Kap. 35, 4. Außerdem vgl. Kap. 25, 9. Außer an diesen Stellen kommt der Ausdruck bei keinem Propheten vor. — Durch הנה אלהיכם wird der Herr seinem Volke gleichsam vorgestellt. Was

nun der also inmitten seines Volkes erschienene Herr weiter an den Tag legen, wie er insbesondere dem Volke gegenüber sich erweisen wird, dies wird mit lauter Imperfektis beschrieben, weil das lauter noch latente Thatsachen waren. Zuerst wird gesagt, der Herr komme als ein Starker (בְּחָזָק, בְּ essentiae, vgl. m. Gr. §. 112, 5, a; חָזָק außerdem bei Jesaja: Kap. 27, 1; 28, 2; אדני יהוה findet sich zehnmal im ersten: Kap. 3, 15; 7, 7; 10, 24 u. s. f. — und dreizehnmal im zweiten Theile: Kap. 48, 16; 49, 22; 50, 4. 5. 9 u. s. f. S. die Zusammenstellung). Der Satz וזרעו משלה לו ist dem vorangehenden Hauptsatze nicht koordinirt, sondern subordinirt. Es ist ein Zustandssatz (vgl. Ewald §. 306, c; 341, a ff.), der den Begriff בחזק näher erläutert. Nicht blos stark sein, auch als stark erweisen wird sich der Herr. Sein Arm wird so walten, daß es ihm zu gute kommt, nicht andern, wie dies bei einem schwachen Regenten der Fall ist. לוֹ ist also eigentlicher Dat. commodi, nicht bloßer Dat. ethicus wie in עֲלִי לָךְ V. 9, was auch schon aus dem Mask. לוֹ zu erkennen ist. Denn wäre es Dat. ethicus, so müßte dem Genus von זְרֹעַ entsprechend לָהּ stehen. Liegt in dem לוֹ, daß er sich das Seinige nimmt, so wird durch den folgenden Satz ausgesprochen, daß er auch den andern gegenüber das suum cuique zu wahren weiß. Er hat für Freunde und Feinde den Lohn parat, der jedem gebührt. Man wird nicht irren, wenn man שָׂכָר, das nie in malam partem gebraucht wird, im guten Sinne, dagegen פְּעֻלָּה, welches auch von der vergeltenden Strafe vorkommt (Ps. 109, 20; Jes. 65, 7), im schlimmen Sinne versteht. פעלה ist zunächst labore partum, das Erarbeitete, dann überhaupt das Erworbene, Verwirkte, die Vergeltung (3 Mos. 19, 13; Jes. 49, 4 vgl. פֹּעַל Hiob 7, 2; Jer. 22, 13). Die Worte הנה שכרו וגו׳ finden sich wörtlich wieder Kap. 62, 11. זְרֹעַ kommt im symbolischen Sinne auch Kap. 33, 2 vor, doch viel öfter im zweiten Theile: Kap. 40, 10; 48, 14; 51, 5. 9; 52, 10; 53, 1; 59, 16; 63, 5. 12. Die Stellen Kap. 59, 16 und 63, 5 sind besonders beachtenswerth, weil dort auch die an משלה לו erinnernde Ausdrucksweise וַתּוֹשַׁע לוֹ זְרֹעוֹ sich findet. V. 11 macht den Eindruck, als solle dadurch der Furcht vor den Beschwerden der Rückreise insbesondere in Bezug auf die zarten Weiber und Kinder vorgebeugt werden. Es wird deshalb gesagt, daß der Herr sein Volk leiten werde, wie ein guter Hirte seine Heerde leitet. Es ist merkwürdig, daß das Verbum רָעָה im ersten Theile nie in der Bedeutung „weiden" von der Thätigkeit des Hirten gebraucht wird, wiewohl רֹעִים Hirten Kap. 31, 4 (38, 12) sich findet (vgl. Kap. 5, 17; 11, 7; 14, 30; 27, 10; 30, 23). Auch im zweiten Theile bedeutet das Wort nur einmal „weiden" im aktiven Sinne: Kap. 61, 5, dreimal „weiden" vom Vieh: Kap. 44, 20; 49, 9; 65, 25. רֹעֶה Hirte im zweiten Theile: Kap. 44, 28; 56, 11; 63, 11. — עֵדֶר die Heerde außer hier noch Kap. 17, 2; 32, 14. — Die zarten Lämmer, welche nicht gehen können, sammelt der gute Hirte in seinen starken Arm und trägt sie in seinem Schooße d. i. im Schooße seines Gewandes. טְלָאִים = טְלָיִים (Olsh. §. 145, f.) von טְלִי findet sich bei Jesaja nur hier (vgl. 1 Sam. 15, 4). Außerdem טְלֵה Kap. 65, 25. חֵיק außer hier nur noch Kap. 65, 6. 7. — Das Wort עָלוֹת wird 1 Mos. 33, 13 mit צֹאן und בָּקָר verbunden, also von säugenden Rindern und Schafen, 1 Sam. 6, 7. 10 von säugenden Rindern allein, Ps. 78, 71 wie hier ohne Zusatz von beiden gebraucht. Bei Jesaja kommt das Wort nur hier vor. Doch vgl. עוּל, der Säugling, Kap. 49, 15; 65, 20. — נִהֵל, welches 1 Mos. 47, 17 die Bedeutung „durchbringen, sustentare", 2 Chron. 32, 22 die Bedeutung „schützen, umhegen", und auch Jes. 51, 18 die Bedeutung des „sorgsam Leitens" hat, findet sich außer hier und der eben genannten Stelle bei Jesaja nur noch Kap. 49, 10.

2. Die Unendlichkeit und Unvergleichlichkeit Jehova's die objektive Basis der Erlösung.

Kap. 40, 12—26.

12 Wer hat die Wasser gemessen in seiner hohlen Hand und die Himmel begriffen mit der
Spanne? Und allen Staub der Erde mit dem Dreiling? Und die Berge gewogen mit der
13 Wage und die Hügel mit Wagschalen? *Wer hat begriffen den Geist Jehova's, daß er als
14 sein Rathgeber ihn belehrte? *Mit wem hat er Raths gepflogen, der ihn unterwiesen und
unterrichtet hätte über den Pfad des Rechten und unterrichtet in der Erkenntniß, daß er ihn
15 belehrte über den Weg einsichtigen Handelns? *Siehe Völker! Was der Tropfen am Eimer,
was das Bröschen auf der Wage, gelten sie. Siehe Inseln hebt er wie ein Stäubchen empor.
16 *Und der Libanon ist nicht genug zum Brande und sein Gethier ist nicht genug zum Brand-
17 opfer. *Alle Völker sind wie nichts vor ihm, weniger als Nichts und Leere gelten sie ihm.
18 *Und wem wollt ihr Gott vergleichen? Und welches Gleichniß wollt ihr ihm gegenüberstellen?
19 *Das Götzenbild hat der Schmied gegossen und der Schmelzer überzieht es mit Golde, und
20 Kettlein von Silber gießt er dran. *Wer unvermögend ist in Bezug auf Weihegaben, ein
Holz wählet er, das nicht fault, einen geschickten Künstler sucht er sich, zu bereiten ein Götzen-

bild, das nicht wanke. *Merkt ihr nichts? Vernehmt ihr nichts? Ist's euch nicht kund gethan 21
von Anfang? Habt ihr nicht vernommen die Grundlegung der Erde? *Der da thronet über 22
dem Kreis der Erde und ihre Bewohner sind wie die Heuschrecken! Der die Himmel ausspannt
wie ein Tuch und sie ausdehnt wie ein Zelt zum Wohnen! *Der da Herrscher dem Nichts 23
preisgibt, Richter der Erde macht wie die Leere, *als wären sie nicht gepflanzt, auch nicht ge= 24
säet, als hätte ihr Stamm nicht Wurzel getrieben in der Erde! Dann haucht er sie an und sie
verdorren, und der Sturmwind entführet sie wie Stoppeln. *Und wem wollt ihr mich ver= 25
gleichen, daß ich ihm ähnle? spricht der Heilige. *Hebt zur Höhe eure Augen und sehet! Wer 26
hat diese geschaffen? Und wer ist's, der ihre Schaar herausführt nach der Zahl? Er ruft sie
alle mit Namen kraft der Größe seiner Stärke und als der Kraftgewaltige, und wird derselben
nicht eins vermißt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Auf die so überaus trostreiche Eingangsrede V. 1—11 ist Israel nicht sofort freudigen Muthes. Es steigen ihm Zweifel auf. Ist's dem Herrn auch Ernst mit dem, was er verspricht? Und kann er es auch leisten? Sollte der, welcher uns nicht aufrecht erhalten hat, da wir noch standen, uns wieder aufrichten, nachdem wir gefallen sind? Auf diese Zweifel, die er V. 27 mit deutlichen Worten ausspricht, antwortet der Prophet mit dem vorstehenden Abschnitte. Er führt hier den Gedanken der Unvergleichlichkeit, der Einzigkeit und unendlichen Erhabenheit Gottes durch. Zuerst fragt er, wer denn wohl das Schöpfungswerk Jehova's durch Nachmessen und Nachwägen kontrolirt habe (V. 12)? Sodann, wer denn etwa vor der Inangriffnahme des Werkes den Geist des Herrn berathen und geleitet habe (V. 13 und 14)? Auch in Bezug auf die Regierung der Welt erweist sich Gott als der Allmächtige, Unwiderstehliche, vor dem auch Völker nichts sind als Tropfen am Eimer, als Brosamlein auf der Wage, Inseln wie leichter Staub (V. 15), weshalb auch der Libanon mit seinen Wäldern nicht zum Opferfeuer, mit seinen Thieren nicht zum Brandopfer ausreiche (V. 16), — kurz, vor dem Völker soviel sind wie nichts (V. 17). Von dem erhabenen Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde läßt sich auch kein Bild herstellen, das ihm gleiche (V. 18), sei es, daß man es mit den edelsten (V. 19), oder mit gemeinen Stoffen versuche (V. 20). Der Bau der Welt offenbart es (V. 21): Der Herr waltet hoch über der Erde; auf derselben sind die Menschen wie Heuschrecken (V. 22). Die Mächtigen der Erde kann er vernichten (V. 23), daß es scheint, als wären sie gar nie dagewesen (V. 24). Wie also ein Blick auf die Erde die Unvergleichlichkeit Gottes darthut, so auch ein Blick nach oben (V. 25). Er und kein anderer ist es, der auch die Gestirne des Himmels in ihrer zahllosen Menge geschaffen hat und ohne Fehl leitet (V. 26).

2. **Wer hat die Wasser — einsichtigen Handelns.** V. 12—14. Der ganzen Stelle liegt, wie schon bemerkt, die Idee der Unvergleichlichkeit Gottes zu Grunde. Und zwar wird zuerst ein Maßstab an die Hand gegeben, nach welchem man die Erhabenheit Gottes über alles menschliche Vermögen bemessen kann. Die hohle Hand, die Spanne, der Dreiling, die Wage sind menschliche Maße. Wem springt nicht sofort die Unmöglichkeit ins Auge, die göttlichen Schöpfungswerke mit jenen Maßen zu messen? Es soll nicht ausgesagt werden, daß Gott dies gethan habe, wie viele Ausleger wollen. Denn wenn man auch bei שׁעלו das Suffix urgiren und an die göttliche Hohlhand denken, und wenn man auch noch bei זרתו das Suffix ergänzen und mithin ebenfalls die göttliche Spanne verstehen kann, so ist dies doch bei den nachher erwähnten, künstlich erdachten und gemachten Maßen nicht mehr der Fall. Sollte der Prophet sagen wollen, daß es einen göttlichen שָׁלִשׁ, פֶּלֶס oder מֹאזְנַיִם gebe, deren Gott sich bei der Schöpfung bedient habe? Gewiß nicht. Sondern der Prophet will sagen: welcher Mensch ist im Stande gewesen, mit seinen menschlichen Maßen die göttlichen Werke zu messen d. h. sie gewissermaßen nachzumessen, um ihre Richtigkeit und Genauigkeit nachträglich zu kontroliren? Dies wird bestätigt durch V. 13 und 14, wo ja ganz ausdrücklich gesagt wird, daß kein Mensch vor der Schöpfung auf die göttlichen Schöpfungsgedanken rathend und leitend eingewirkt habe. So schon Gesenius, Hahn u. a. — Die unendliche Erhabenheit Gottes über das Maß alles menschlichen Wissens und Könnens spricht auch Jeremia aus: Kap. 10, 6. 7, eine Stelle, welche besonders in ihrem weiteren Verlaufe (V. 8 f.) unverkennbar auf die unsere zurückweist (s. nachher). Die Perfekte מָדַד, שָׁקַל, תִּכֵּן haben nicht den Sinn: wer kann oder wird messen u. s. w.? Sondern: wer hat gemessen? Die Thatsache, daß es noch keiner gekonnt hat, kann (dichterisch) als Beweis dafür gelten, daß es überhaupt unmöglich ist. מָדַד findet sich bei Jesaja außer hier noch Kap. 65, 7. Bei Ezechiel kommt das Wort sehr häufig (sechsunddreißigmal) vor, ein Beweis, daß der Gebrauch eines Wortes oft nicht blos von der Subjektivität des Schriftstellers, sondern auch von der Objektivität des Inhalts abhängt. שֹׁעַל, die hohle Hand (gleichbedeutend mit שֹׁעַל 1 Kön. 20, 10; Ezech. 13, 19) ist ἅπ. λεγ. — Auch זֶרֶת, die Spanne, ist jesajanisches ἅπ. λεγ. — תָּכַן, verwandt mit תָּקַן einerseits und כּוּן andrerseits, involvirt die Grundbedeutung „stellen". In diesem Sinne wird es in verschiedenen Beziehungen gebraucht, bei denen es auf ein Wagerecht=, Eben=, Gleich=stellen ankommt. Pi. תִּכֵּן vom Aufstellen der Säulen nach der Wage (Ps. 75, 4), und vom

Gleichmachen, Richten, Ebnen des Weges (Ezech. 18, 25. 29; 33, 17. 20); dann vom Wägen selbst (Hiob 28, 25) und vom Prüfen, welches mittelst der Wage geschieht (Sprüche 16, 2; 21, 2; 24, 12), sowie vom Zuwägen des Geldes (1 Kön. 12, 2). Hat aber der Begriff „Wagerechtstellen“ einmal die Bedeutung des „Prüfens“ erlangt, so kann er auch für alles Prüfen überhaupt stehen, auch für das, welches nicht mittelst der Wage geschieht. So steht denn hier תִּכֵּן von dem Prüfen, welches durch Abmessen mittelst der Handspanne geschieht, und in demselben Sinne V. 13 von dem Prüfen und Untersuchen des göttlichen Geistes. Ich habe deshalb תִּכֵּן beide male mit „Begreifen“ übersetzt, weil ja jenes Spannen ein physisches, und dieses Untersuchen, Prüfen ein geistiges Begreifen ist. Bei Jesaja findet sich das Wort nur hier und V. 13. — שָׁלִשׁ ist wahrscheinlich der dritte Theil eines Epha und also gleich der סְאָה (σάτον), deren das Epha nach den Rabbinen drei enthielt, weshalb auch die Sept. אֵיפָה öfter mit τρία μέτρα übersetzt (2 Mos. 16, 36; Jes. 5, 10). Vgl. Herz. R.-E. IX, S. 149. Das Wort findet sich übrigens bei Jesaja in diesem Sinne nur hier. Man beachte, daß auch כל־עפר ה׳ als Objekt von תִּכֵּן abhängt. Da der Begriff „Wägen“ nachher durch שָׁקַל ausdrücklich bezeichnet wird, das Umspannen der Himmel aber als ein „Wägen“ nicht gefaßt werden kann, so werden wir das Satzglied „und allen Staub der Erde im Dreiling“ in dem Sinne zu fassen haben, daß der Staub als in einen Dreiling gehend bezeichnet wird, so daß also die Bedeutung „begreifen“ sich auch ganz wohl für dieses Objekt schickt. Ueber die Einschiebung von בשליש nach כֹּל vgl. zu Kap. 38, 16. Der Ausdruck עֲפַר הארץ ist pentateuchisch: 1 Mos. 13, 16; 28, 14; 2 Mos. 8, 12. 13. Außerdem vgl. Hiob 14, 19; 2 Sam. 22, 43. Bei Jesaja findet er sich außer hier nicht mehr. פֶּלֶס, im Unterschied von מאזנים jedenfalls die Schnellwage, findet sich außer hier nur noch Sprüche 16, 11, wo es ebenfalls mit מאזנים zusammengestellt wird. — Ueber die Zusammenstellung von הָרִים und גְּבָעוֹת vgl. zu V. 4. — Auch מאזנים findet sich bei Jesaja nur hier. — Lag dem V. 12 der Gedanke zu Grunde, daß niemand im Stande ist, das vollendete Werk des Schöpfers **nach**zumessen und seine Tüchtigkeit zu prüfen —, so wollen die Verse 13 und 14 aussagen, daß auch niemand im Stande war, den Schöpfer **vor** dem Schaffen zu inspiriren und zu leiten. Der Prophet fragt also: wer hat den Geist Jehova’s **begriffen**? Daß hier der Geist als Schöpfungsgeist (1 Mos. 1, 2) gemeint sei, ergibt sich deutlich aus dem Zusammenhang. Den Geist Gottes begreifen bedeutet aber nach Maßgabe von V. 12 nichts anders als ihn fassen, so daß der Fassende größer ist als der Geist Gottes, ihn umspannt und von allen Seiten influirt. Der Satz ואיש עצתו יודיענו ist von dem Fragesatze מי תכן ר׳ abhängig. Das Imperfekt ist als Jussiv zu fassen und das parataktische Wav copul. ist nach unserer syntaktischen Redeweise mit „daß“ zu übersetzen, wie auch gleich nachher im letzten Gliede von V. 14 (vgl. m. Gr. §. 89, 3, b; Jer. 9, 11). עֵצָה findet sich häufig in beiden Theilen (vgl. zu Kap. 5, 19), aber אִישׁ עֵצָה außer hier nur noch Kap. 46, 11 (Ps. 119, 24). Hiph. הודיע Kap. 5, 5; 12, 4. 5; 38, 19; 47, 13. Die Stelle wird im N. T. Röm. 11, 34; 1 Korinth. 2, 16 citirt. — V. 14 scheint auf den ersten Blick nur eine weitere Ausführung von V. 13 b zu sein. Aber aus dem „mit wem hat er sich berathen“ scheint doch hervorzugehen, daß der Prophet einen Unterschied macht. Es gibt ja Rathgeber, mit denen man nicht des Rathes pflegt, sondern die man als Autorität, als Sachverständige konsultirt und deren Wort man dann als entscheidende Norm befolgt. In diesem Sinne, der auch dem תִּכֵּן entspricht, scheint V. 12 gemeint zu sein. Es gibt aber auch Rathsleute, mit denen man sich als Gleichberechtigter in eine Berathung einläßt, die aber dann, obgleich pares, doch in dieser oder jener Beziehung belehrend, zurechtweisend, bestimmend auf die zu fassenden Entschlüsse einwirken. In diesem Sinne scheint V. 14 gemeint zu sein. Der Prophet aber will sagen, daß der Herr weder in diesem noch in jenem Sinne Rathsleute, Rathgeber gehabt habe. נועץ bei Jesaja nur noch Kap. 45, 21, mit אֶת wie 1 Kön. 12, 6. 8. — Ueber das Wav consec. nach dem Frageworte vgl. m. Gr. §. 88, 7, d; Jes. 51, 12 f. — הֵבִין im indirekt kausativen Sinne = einen andern erkennen machen (vgl. Ps. 119, 34. 73. 130) findet sich bei Jesaja nur hier. In direkt kausativer Bedeutung = Erkenntniß machen, hervorbringen, zeigen d. i. intelligere, intelligentem esse, findet sich’s öfter in beiden Theilen (s. d. Zusammenstellung). Der Ausdruck אֹרַח מִשְׁפָּט noch Kap. 26, 8, sofern hier von אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ die Rede ist, und außerdem Sprüche 2, 8; 17, 23. Ich glaube aber nicht, daß der Ausdruck an u. St. in demselben Sinne wie an den angef. Stellen zu nehmen sei, denn משפט im juristischen Sinne paßt nicht wohl in den Zusammenhang unserer Stelle; ich glaube vielmehr, daß משפט hier in jenem weiteren Sinne zu fassen ist, in welchem es die jedes Ding beherrschende Lebensnorm, gewissermaßen also das natürliche Gesetz und Recht eines jeden Dings (vgl. z. B. מִשְׁפַּט אַרְמוֹן Jer. 30, 18 vgl. 2 Mos. 26, 30; 2 Kön. 1, 7; Richt. 13, 12) bedeutet. לִמֵּד steht mit בְּ nur hier; häufiger wird הוֹרָה so konstruirt: 1 Sam. 12, 23; Ps. 25, 8. 12; 32, 8 u. ö. — Das letzte Glied von V. 14 ודרך ת׳ יודיענו bezeichnet den Erfolg der drei vorhergehenden Verba des Lehrens: so daß er ihn den Weg einsichtigen Handelns erkennen lehrte. דַּעַת und תְּבוּנָה stehen bei einander auch Kap. 44, 19 (vgl. 2 Mos. 31, 3; 35, 31; Sprüche 2, 6). תְּבוּנוֹת im Plural findet sich bei Jesaja nur hier (vgl. V. 28; Ps. 49, 4; Hiob 32, 11; Sprüche 11, 12; 28, 16).

3. **Siehe Völker — gelten sie ihm. V. 15—17.** Die absolute Erhabenheit Gottes, welche sich in der

Schöpfung geoffenbart hat, offenbart sich auch in der Geschichte. Hat sich dort der Geist Gottes als der von niemand bedingte gezeigt, so tritt uns in der Geschichte umgekehrt die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott entgegen. Nicht nur einzelne Menschen, nein ganze Völker gelten vor dem allmächtigen Gott nicht mehr als Tröpflein am Eimer, die der Tragende gar nicht spürt, oder wie Brosamlein auf der Wage, die auf das Gewicht keinen Einfluß haben. הֵן, siehe, findet sich dreimal im ersten Theil: Kap. 23, 13; 32, 1; 33, 7; viel öfter im zweiten: Kap. 40, 15; 41, 11. 24. 29; 42, 1; 44, 11; 49, 16. 21; 50, 1. 2. 9. 11; 54, 15. 16; 55, 4. 5; 58, 3. 4; 59, 1; 64, 4. מַר in der Bedeutung „Tropfen" nur hier. דְּלִי, Schöpfgefäß, Eimer, bei Jesaja nur hier. Außerdem nur noch 4 Mos. 24, 7. Die Präposition מִן erklärt sich aus dem bekannten hebräischen Sprachgebrauch, der nicht die Stelle, wo ein Ding sich befindet, sondern die Stelle, woher es dem Blicke sich darbietet, anzugeben pflegt (m. Gr. §. 112, 5, d). Auch שַׁחַק (von שָׁחַק, conterere, attenuare), das Zerstoßene, Zerriebene, Dünn-gedrückte, kommt im Singular bei Jesaja nur hier vor. Der Plural Kap. 45, 8. — נחשׁבו vgl. V. 17; Kap. 2, 22; 5, 28; 29, 16. 17. — Außer den גוים werden die איים genannt (das Wort im Sing. dreimal im ersten Theil, im Plur. einmal im ersten, dreizehnmal im zweiten Theile, s. d. Zusammenst.), theils um des Gleichklangs mit גוים (wiewohl sonst den איים öfter die לְאֻמִּים im Parallelismus gegenüber gestellt werden Kap. 41, 1; 49, 1), theils um des Kontrastes mit דַּק willen. Letzteres Wort (bei Jesaja nur noch Kap. 29, 5) bezeichnet gleichfalls das Zerstoßene, zu Staub Zermalmte. יִטּוֹל ist Imperf. Kal von נָטַל, welches bei Jesaja nur noch Kap. 63, 9 vorkommt. Die Bedeutung ist „tollere, aufheben". יִטּוֹל von טוּל abzuleiten, scheint mir deswegen nicht zuläßig, weil letzteres Wort nur in der Bedeutung „prosternere" vorkommt. V. 16 muß als Parenthese betrachtet werden. Denn er steht zwischen V. 14 und 15 einerseits und V. 17 andrerseits, welche die Größe Gottes durch Vergleichung mit irdischen Größen darthun, in der Mitte, ohne selbst zunächst eine solche Vergleichung zu bringen. Vielmehr zieht V. 16 eine Folgerung aus jener unvergleichlichen Erhabenheit Gottes: weil er so groß ist, reichen alle Wälder des Libanon nicht hin zu einem würdigen Opferfeuer, und alle Thiere jener Wälder nicht zu einem würdigen Brandopfer für ihn. Allerdings dient diese Folgerung selbst wieder zu einem Maßstab für die Größe Gottes, und es scheint mir, daß der Prophet neben גוים und איים, dem Weitausgebreitetsten und Fernsten (vgl. Kap. 66, 19; Jer. 31, 10), auch das irdisch Höchste als Maßstab verwenden wollte. Aber sollte er auch wieder das Gewicht, die Masse des hohen Berges hervorheben? Dann würde er zum vierten mal dasselbe Bild gebraucht haben. Deshalb muß ihm nicht die gewichtige Masse des Berges selbst, sondern das, was von seinem Pflanzen- und Thierreichthum zum Dienste des Herrn verwendbar ist, zum Bilde dienen. דַּי ist sufficientia, copia; דֵּי בָּעֵר, דֵּי עוֹלָה also sufficientia, copia sufficiens i. e. satis incendii, sacrificii. Die Konstruktion ist wie 3 Mos. 5, 7 „und wenn seine Hand nicht erreicht דֵּי שֶׂה" d. i. wenn er nicht das Erforderniß eines Schafes, also die zum Ankauf eines Schafes nöthige Summe aufzubringen vermag. Vgl. 3 Mos. 12, 8; 5 Mos. 15, 8. — Außer hier findet sich דַּי nur in der Verbindung מִדַּי bei Jesaja: Kap. 28, 19; 66, 23. — בָּעֵר findet sich als inf. nominascens auch Kap. 4, 4. Außerdem לְבָעֵר Kap. 5, 5; 6, 13; 44, 15. — Der siebzehnte Vers schließt sich mit כל־הגוים eng an גוים V. 15 an und enthält zugleich eine Steigerung und Zusammenfassung des Inhalts von V. 15. כְּאַיִן außer hier bei Jesaja nur noch Kap. 41, 11. 12. Ueberhaupt findet sich אַיִן mit und ohne Präfix bei Jesaja nur noch Kap. 37, 3; 39, 3; 40, 23; 41, 17. 24; 45, 21; 59, 11. נֶגֶד findet sich (abgesehen von Kap. 24, 23) dreimal im ersten, viermal im zweiten Theile; s. d. Zusammenst. — מאפס ו' fassen die neueren Erklärer meist im partitiven Sinne, weil es ungereimt sei, zu sagen: weniger denn nichts, und weil מאפס doch eigentlich bedeute „mehr denn nichts". Aber das sind sonderbare Bedenken. אפס ist das Aufhören, wo nichts mehr ist, das Nichtsein; תהו ist inanitas, Leere, Oede. Nun kann man sagen, daß das absolute Nichtsein, der Schauer einer absoluten Leere und Oede noch eindrucksvoller ist als ein Sein, welches durch seine erbärmliche Nichtigkeit nicht einmal einen Eindruck macht. Und allerdings ist מאפס ו' = mehr als, nämlich im negativen Sinne. Der Prophet, der ja hier ganz von der Idee der Vergleichung beherrscht ist, vergleicht die Völker und das Nichts und findet, daß die Völker in Bezug auf Bedeutungslosigkeit noch stärker ins Gewicht fallen als אֶפֶס und תהו. אֶפֶס findet sich im ersten Theile nur Kap. 5, 8, im zweiten Theil in verschiedenen Formen dreizehnmal (s. d. Zusammenst.). Ueber תהו vgl. zu Kap. 24, 10 und die Zusammenstellung.

4. Und wem wollt ihr — nicht eines vermißt.
V. 18—26. Haben die Verse 12—18 dargethan, daß kein endlicher Geist mit Gott sich vergleichen kann, da derselbe über alle unendlich erhaben ist, so zeigen die Verse 18—26, daß es auch unmöglich ist, von Gott irgend ein Bild oder Gleichniß zu machen. Weil Gott seines Gleichen nicht hat, so gibt es auch keine kreatürliche Gestalt, die ihm gleiche und unter deren Bild man ihn sichtbar darstellen könnte. Wenn dieser Gedanke, in der Mitte stehend zwischen der Verheißung V. 1—12 und der Frage V. 27, einerseits dazu dienen soll, Israel zu vergewissern, daß Jehova auch Macht hat, zu halten was er versprochen, so scheint diese Ausmalung der Götzen-Fabrikation doch auch zugleich den Zweck zu haben, Israel die Thorheit und das Unrecht einer solchen Herabziehung der Gottheit in die Sphäre des Gemeinkreatürlichen recht drastisch vor die Augen

zu stellen. Es ist hier übrigens zu beachten, daß diese Warnung in der ersten Enneade unseres Buches in Form einer climax ascendens und descendens vorkommt, da der Prophet an u. St. mit der feineren Form des Bilderdienstes beginnt, Kap. 44, 8 ff. und 45, 16 zu der gröbern aufsteigt und Kap. 46, 5—7 wieder mit der feineren schließt. Auch bemerke man wohl, daß das Exil jedenfalls die große Krisis herbeigeführt hat, welche den völligen Bruch Israels mit dem groben Götzendienst zum Resultate hatte. Vor dem Exil waren sie Juden und dienten doch zugleich den Götzen. Nach dem Exil entsagte, was Jude hieß, dem Götzendienst. Wer noch den Götzen diente, hörte auch auf Jude zu sein und verschwand unter den Heiden. Unsere Stelle, wie alle andern gleichen Inhalts im zweiten Theile des Jesaja, greift noch den groben Götzendienst mit Macht an, wie es der jesajanischen Zeit entspricht. Am Schlusse des Exils war eine solche Polemik nicht mehr am Platze. Denn damals war Israel über diese Jugendsünde hinaus. Zu ihrer Ueberwindung hat sicher das Wort des gewaltigen Propheten mächtig beigetragen. — Daß dem Herrn überhaupt niemand gleich sei weder im Himmel noch auf Erden, weder unter den Göttern noch unter den übrigen Kreaturen, ist auf Grund der Stellen 2 Mos. 15, 11 und 5 Mos. 3, 24 die konstante Lehre des Alten Testamentes (vgl. Ps. 35, 10; 71, 19; 86, 8; 89, 9; Micha 7, 18 u. a. Caspari, Micha der Morastite, S. 16). Von dieser Lehre muß aber unterschieden werden die andere, freilich im engsten Zusammenhang damit stehende, daß man von Gott auch kein sichtbares Bild oder Gleichniß machen könne und solle, weil damit jene feinere Form des Götzendienstes gegeben ist, welche Jehova selbst unter einem Bilde anbetet (vgl. zu Kap. 46, 5). Dies wird schon im Dekalog nachdrücklich eingeschärft (2 Mos. 20, 4; 5 Mos. 5, 8) und 5 Mos. 4, 12 ff. damit begründet, daß Israel auf dem Berge Sinai außer der Stimme nichts Leibliches von Gott wahrgenommen habe. An diese Sätze der Tora knüpft der Prophet hier an. דִּמָּה, Piel, findet sich bei Jesaja in der Bedeutung „gedenken, kombiniren, meditari“ Kap. 10, 7; 14, 24. In der Bedeutung „gleich machen“ aber findet sich's reflexiv im Hitpael Kap. 14, 14. Im zweiten Theile: Kap. 40, 25; 46, 5. Mit אֶל wird דמה hier verbunden wie נִמְשַׁל Kap. 14, 10. Anderwärts findet sich דמה mit לְ: Kap. 46, 5; Klagel. 2, 13; Hohel. 1, 9. — מה דמות ist quid similitudinis? M. Gr. §. 79, 5. — דמות bei Jesaja nur noch Kap. 13, 4. — עָרַךְ ordnen, reihen, richten, bei Jesaja: Kap. 21, 5; 30, 33; 44, 7; 65, 11. — Wie unsinnig es ist, von Menschen gemachte Bilder als adäquate Darstellungen der Gottheit zu betrachten, thut nun der Prophet dadurch dar, daß er die Genesis eines solchen Götzenbildes schildert. Er zeigt, wie es successive in allen seinen Theilen durch menschliche Arbeit hergestellt wird, und zwar ganz in derselben Weise wie alle andern Produkte menschlicher Industrie auch. הַפֶּסֶל (das Wort, in den Torastellen 2 Mos. 20, 4; 5 Mos. 5, 8 gebraucht, findet sich bei Jesaja nur Kap. 40, 19. 20; 42, 17; 44, 9. 10. 15. 17; 45, 20; 48, 5) steht mit Nachdruck voran als der Hauptbegriff. נָסַךְ vgl. Kap. 25, 7; 29, 10; 30, 1; 44, 10. חָרָשׁ kommt nur im zweiten Theile vor (vgl. d. Zusammenst.). Der Bedeutung nach entspricht es ganz dem lateinischen faber. צֹרֵף, der Schmelzer (vgl. Kap. 1, 25; 48, 10) bei Jesaja nur noch Kap. 41, 7; 46, 6 in ähnlichem Zusammenhang. רָקַע stampfen, schlagen (Ezech. 6, 11; 2 Sam. 22, 43), dann breitschlagen mit dem Hammer, ausdehnen (Jes. 42, 5; 44, 24). Auch Piel hat diese Bedeutung (2 Mos. 39, 3; 4 Mos. 17, 4). An unserer Stelle gewinnt das Wort überdies die Bedeutung „mit Breitgeschlagenem überziehen“, so daß רִקַּע also nicht blos „zu Blech schlagen“ sondern auch „überblechen“ bedeutet. — רְתֻקוֹת (vgl. רַתּוֹק 1 Kön. 6, 21; Ezech. 7, 23), Kette, ist ἅπ. λεγ. — צֹרֵף steht epanaleptisch nach. Ueber das bei Jesaja häufige Fehlen des pronominalen Subjektes (vgl. Kap. 2, 6; 24, 2; 29, 8; 32, 12 u. a.) siehe m. Gr. §. 97, 1, a, Anm. — Wie schmachvoll ist die Entstehung und die Beschaffenheit eines solchen Götzen! Menschen sind seine Schöpfer. Außen ist er Gold, aber inwendig unedles Metall. Und damit er nicht umfalle, muß er mit Kettchen an die Wand befestigt werden. Bei einem hölzernen Götzen muß vor allem darauf geachtet werden, daß das Holz nicht faule. Und wie oft fault es endlich doch! Damit aber der Götze nicht falle, muß er richtig proportionirte Gestalt bekommen und wohl befestigt werden. Also ein Gott, bei dem man vor allem darauf sehen muß, daß er (innerlich) nicht fault und (äußerlich) nicht umfällt! — מְסֻכָּן ist der Heruntergekommene, Verarmte. Denn סָכַן, verwandt mit שָׁכַן, ist sedere, desidere, מְסֻכָּן also desidere factus d. i. der vom Stehen zum Sitzen, also herunter Gebrachte. So ist auch das arabische meskîn = der zum Stillesitzen d. i. zur Unthätigkeit, Kraftlosigkeit Gebrachte (vgl. Fleischer bei Delitzsch zu u. St.). Diese Bedeutung tritt noch hervor in מִסְכֵּן arm (Pred. 4, 13; 9, 15 f.) und מִסְכֵּנֻת Armuth (5 Mos. 8, 9). — תְּרוּמָה, die Weihegabe, freiwillig zum Dienst des Heiligthums dargebrachte Gabe, häufig im zweiten bis fünften Buch des Pentateuch, findet sich bei Jesaja nur hier. Ebenso רָקַב, faul, morsch werden (außer hier nur noch Sprüche 10, 7). חָרָשׁ חָכָם erinnert an חֲכַם חֲרָשִׁים Kap. 3, 3. — הֵכִין ist erigere, statuere, stabilire (Kap. 9, 6; 14, 21; 16, 5; 30, 33); der Ausdruck לא ימוט (bei Jesaja noch Kap. 41, 7 vgl. zu Kap. 24, 19) oder בַּל־יִמּוֹט scheint proverbiell zu sein: Hiob 41, 15; Ps. 10, 6; 21, 8; 30, 7; 112, 6; 125, 1; Sprüche 10, 30; 12, 3 u. ö. — Daß es unter den Israeliten Leute geben kann, welche solchen fabrizirten Göttern die der Gottheit gebührende Ehre erweisen, ist unbegreiflich. Mit Recht wendet sich der Prophet mit der Frage an sie:

seid ihr denn nicht in den Stand gesetzt, es besser zu wissen? Er stellt aber diese Frage in vier Gliedern. Wenn der Mensch eine Erkenntniß erlangen soll, so muß ihm zuerst die betreffende Mittheilung gemacht werden und er muß dieselbe leiblich hören und geistig verstehen. Deshalb fragt der Prophet, ob dies alles geschehen sei, nur fragt er in umgekehrter Ordnung. Das geistige Verstehen ist das entscheidende Hauptmoment. Deshalb stellt dies der Prophet voran, indem er die beiden Bedingungen des leiblich Hörens und der objektiven Verkündigung folgen läßt. Man bemerke hiebei, daß der Prophet für die beiden subjektiven Vorgänge des Hörens und Verstehens sich des Imperfekts, hingegen für den objektiven Vorgang des Verkündigens des Perfekts bedient. הֻגַּד und שָׁמַע folgen sich hier wie 5 Mos. 17, 4. — מֵרֹאשׁ in verschiedenem Sinne bei Jesaja noch Kap. 41, 4. 26; 42, 11; 48, 16. Der Prophet hat aber in diesen drei Gliedern noch gar kein Objekt genannt. Dies folgt im vierten Gliede mit מוסדות הארץ. Auch hier bedient der Prophet sich des Perfekts (über הֵבִין vgl. zu V. 14), weil er die subjektiven und objektiven Vorgänge nicht mehr unterscheidet, sondern einzig erfahren will, ob das fragliche Wissen ein thatsächliches sei oder nicht. מוֹסְדוֹת (bei Jesaja nur hier, vgl. Kap. 28, 16; 30, 32; 24, 18; 58, 12) möchte ich lieber mit Umbreit, Gesenius, Stier, Hahn in dem Sinne von fundatio, Grundlegung, als in dem Sinne von fundamentum nehmen. Die grammatische Berechtigung dazu ist vollständig vorhanden. Denn das Wort kann wie מִשְׁלוֹחַ, מַלְאָךְ, מִשְׁמַעַת, מוֹרַעַת u. a. zunächst abstrakte Bedeutung haben (vgl. Ewald §. 160, b). Gerade diese abstrakte Bedeutung paßt aber in den Zusammenhang besser, da es sich ja nicht um die Beschaffenheit der Fundamente an sich, sondern um die Art ihres Entstehens handelt. Der Prophet weist offenbar auf V. 12 und 13 zurück. Wie die Fundamente der Erde gelegt wurden und wer sie gelegt hat, darüber ist allerdings eine Kunde מֵרֹאשׁ, von Anbeginn an, zu uns gelangt. Es ist diejenige, welche von Adam an sich fortgepflanzt hat, und welche wir am reinsten im mosaischen Schöpfungsbericht vor uns haben. Sicher meint der Prophet diese Kunde, weil dieselbe für ihn die authentische, göttlich beglaubigte war. — Die Verse 22 und 23 enthalten einen prädikatlosen Satz. Denn הַיֹּשֵׁב, הַנֹּטֶה, הַנּוֹתֵן sind Subjekte, denen kein Prädikat entspricht. Man darf sie nicht als Objekte, abhängig von הֲבִינוֹתֶם V. 21, noch als Apposition zum Objekt מִי V. 25 nehmen. Ebensowenig können die Partizipia mit dem Artikel gleich dem verb. finitum genommen werden. Vielmehr sind es Ausrufsätze, deren Prädikat zu ergänzen ist. Sowohl der Inhalt der Verse als das Vorhergehende (V. 19—21) gibt an die Hand, daß ein Gedanke wie „hat die Erde geschaffen" zu ergänzen sei. Der Prophet will also sagen: nicht die Götzen (V. 19 und 20) sind die Urheber der Erde, sondern derjenige, welcher über dem Erdkreis sitzet, die Himmel ausspannt und die Herrscher dem Nichts preisgibt. חוּג, orbis, circulus, nur noch Sprüche 8, 27; Hiob 22, 14. — וישביה ו׳ ist Zustandssatz: Gott thronet hoch über dem Erdkreis (vgl. Kap. 66, 1), während die Menschen tief unten auf der Erde wie Heuschrecken (חָגָב nur noch 3 Mos. 11, 12; 4 Mos. 13, 33; 2 Chron. 7, 13; Pred. 12, 5, hier gewählt wegen der Lautverwandtschaft mit חוּג) wimmeln. נטה שָׁמַיִם ist eine dem zweiten Theile eigenthümliche Redeweise: Kap. 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13. — דֹּק, nach dem Zusammenhang „dünnes Zeug, Tuch" (vgl. V. 15 דַּק dünner Staub) ist ἅπ. λεγ. — Auch מָתַח ausdehnen, ausspannen (wovon אַמְתַּחַת der Sack 1 Mos. 42, 27 ff.; 43, 12 ff.; 44, 1 ff.) ist ἅπ. λεγ. — רוֹזֵן, gravis auctoritate et dignitate, bei Jesaja nur hier. Vgl. Richt. 5, 3; Ps. 2, 2; Sprüche 8, 15; 31, 4. — לְאַיִן im A. T. nur hier. Vgl. zu V. 17. — Das Part. שׁוֹפֵט Kap. 1, 26; 3, 2; 16, 5; 33, 22. Der Ausdruck שֹׁפְטֵי אֶרֶץ (vgl. Ps. 2, 10; 148, 11; Sprüche 8, 16) bei Jesaja nur hier. כַּתֹּהוּ nur hier Vgl. zu Kap. 24, 10 und die Zusammenstellung. Wenn der Prophet nach הַנּוֹטֶה V. 22 mit וַיִּמְתָּחֵם, und nach נוֹתֵן V. 23 mit עָשָׂה fortfährt, so geschieht dies, weil eine fortgesetzte Reihe von Nebenformen (Inf. und Part.) dem hebräischen Sprachgebrauche zuwider ist. Die Rede kehrt immer bald zu den Haupt- und Grundformen (Perf. und Imperf.) zurück. Vgl. Kap. 5, 8. 23; 31, 1; 32, 6; m. Gr §. 99, 3. — Um die Nichtigkeit der Mächtigen dieser Erde gegenüber dem allmächtigen Gott noch stärker hervorzuheben, malt er durch eine Reihe von drastischen Bildern die Vollständigkeit und Gründlichkeit des Zunichtemachens, von dem V. 23 die Rede war. אַף בַּל kommt nur hier vor, doch findet sich אַף אַיִן Kap. 41, 26. Beides ist in der Wiederholung das negative אַף—אַף (Kap. 46, 11). Wie letzteres = et—et, so ist ersteres = neque—neque oder richtiger = et non—et non. Denn der Sinn ist: sowohl ihre Einpflanzung, als das Ausstreuen ihres Samens, als ihr Wurzelschlagen ist noch nicht vollendet, so hat er sie auch schon angehaucht ꝛc. Oder deutlicher, sie sind kaum gepflanzt, kaum gesäet, kaum eingewurzelt, so u. s. w. Ueber das Vorkommen von אַף und בַּל vgl. zu Kap. 26, 8. — שֹׁרֵשׁ, radices agere, nur hier und Jer. 12, 2, diese jeremianische Stelle scheint auf der unsrigen zu ruhen. Jesaja braucht von dem denom. שֵׁרֵשׁ noch das Hiph. Kap. 27, 6. גֶּזַע, der Stamm, außer hier Kap. 11, 1 und Hiob 14, 8. — נָשַׁף findet sich wie נָשַׁב V. 7 bei Jesaja nur hier. סְעָרָה noch Kap. 29, 6 und 41, 16. קַשׁ vgl. Kap. 5, 24; 33, 11; 41, 2; 47, 14. — Wie der Glutwind der Wüste (vgl. V. 7) das junge Grün plötzlich verdorren macht, so läßt der Allmächtige die Mächtigen plötzlich dürr werden wie Stoppeln und der Sturmwind führt sie davon. — Auf die erstmalige Frage „wem wollt ihr mich vergleichen?" V. 18 hat der Prophet mit dem Hinweis auf die Macht Gottes über die Erde und ihre Bewohner geantwortet V. 21—24. Nun fragt

er zum zweiten male: „wem wollt ihr mich vergleichen?“ V. 25, und antwortet darauf mit dem Hinweis auf die Macht Gottes auch über die Gestirne des Himmels V. 26. — Die Frage לְמִי תְדַמְּיוּנִי kehrt wieder Kap. 46, 5, und ebendaselbst bedient sich der Prophet auch des Zeitworts שָׁוָה. Er hat dies Wort in verschiedenen Bedeutungen auch schon früher gebraucht: Kap. 28, 25; 38, 13. In der Bedeutung „ähnlich, adäquat, passend sein“ findet es sich hauptsächlich bei Hiob (Kap. 33, 27) und in den Sprüchwörtern (Kap. 3, 15; 8, 11; 26, 4). קָדוֹשׁ, nach dichterischem Sprachgebrauch ohne Artikel, ist nur hier vorkommende Abkürzung des jesajanischen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, welches seinerseits auf Kap. 6, 3 ruht, wozu man sehe. — מרום s. d. Zusammenstellung. שׂאו מרום ע׳ wie Kap. 37, 23. — Das Zeitwort בָּרָא findet sich im ersten Theile nur einmal: Kap. 4, 5, während es im zweiten Theil zwanzigmal in verschiedenen Formen vorkommt. S. d. Zusammenstellung. Es scheint mir doch dem Zusammenhang entsprechend, המוציא ׳ו als Antwort auf die Frage ׳מי ברא ו zu fassen. Denn es ist wahrlich eine sehr passende demonstratio ad oculos zu sagen: derselbe, der sie alle Tag für Tag mit Namen ruft und ohne daß ein einziger fehle herausführt, eben derselbe hat sie geschaffen. Wer das eine kann, kann auch das andere. בְּמִסְפָּר bei Jesaja nur hier. Der welcher „ihr Heer“ (צבאם vgl. Kap. 24, 21; 34, 4) nach der Zahl bei Namen herausführt, das ist eben der Herr der Heerschaaren, Jehova Zebaot. מֵרֹב אוֹנִים (מֵרֹב Kap. 7, 22, אוֹנִים nur noch V. 28) ist nähere Bestimmung und אַמִּיץ (Kap. 28, 2) Apposition zu המוציא und dem Subjekte von יִקְרָא. Der Ausdruck אַמִּיץ כֹּחַ findet sich wörtlich Hiob 9, 4. — אִישׁ לֹא נֶעְדָּר vgl. Kap. 34, 16.

3. Das Vertrauen auf Jehova die subjektive Basis der Erlösung.

Kap. 40, 27—31.

27 Warum sprichst du Jakob und sagst du Israel: »Verborgen ist mein Weg vor Jehova
28 und vor meinem Gott geht mein Recht vorüber?« *Weißt du nicht, oder hast du nicht gehört?
Ewige Gottheit ist Jehova, der geschaffen hat die Enden der Erde. Er wird nicht müde noch
29 matt; seine Einsicht ist unergründlich. *Er gibt dem Müden Kraft und reicht viel Stärke dar
30 dem Unvermögenden. *Und es ermüden wohl Jünglinge und ermatten, und junge Männer
31 straucheln und fallen. *Aber die auf Jehova hoffen, kriegen neue Kraft; sie beschwingen sich
neu wie die Adler. Sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Man erkennt hier deutlich, welchem praktischen Zwecke die vorstehende Erörterung über die Unvergleichlichkeit Gottes dienen sollte. Der Prophet sieht, daß die lange Exilsstrafe Zweifel in den Gemüthern der Israeliten hervorrufen wird. Weggeführt in ferne heidnische Länder werden sie meinen, ihres Gottes Auge dringe nicht bis zu ihnen hindurch, und das Unrecht, welches sie erleiden, entgehe seinem Blicke (V. 27). Aber Israel kann und soll wissen, daß Jehova ein ewiger Gott ist, der auch die Enden der Erde geschaffen hat, also nicht ein beschränkter Lokalgott, dessen Existenz durch das Gebiet seiner Herrschaft bedingt und beschränkt ist und der ermattet zusammensinkt wie einer, der eine weite, seine Kräfte übersteigende Wanderung unternommen hat. Auch ist seine Weisheit und Erkenntniß unerforschlich, ohne Grenzen, und nichts entgeht seinem Blicke (V. 28). Und wie er selbst nie müde wird, so hat er auch Kraft genug für andere. Er gibt also den Müden und Unmächtigen Stärke (V. 29). Demnach, wenn auch Jünglinge straucheln und fallen (V. 30), so kriegen doch die auf Jehova vertrauen immer neue Kraft zu rüstiger und freudiger Vollendung ihres Lebenslaufes (V. 31).

2. **Warum sprichst du — werden nicht matt.** V. 27—31. Ueber die Gegenüberstellung von Jakob und Israel vgl. zu Kap. 9, 7 und die Zusammenstellung. Dieselbe Gegenüberstellung ist ein charakteristisches Zeichen jesajanischen Sprachgebrauchs, denn sie findet sich bei keinem Propheten so oft wie bei Jesaja. Die Gegenüberstellung von אָמַר und דִּבֵּר im Parallelismus kommt so wie hier nicht mehr vor. Doch bietet Kap. 29, 4 eine Analogie dar. — Daß das im Exil befindliche Volk redet, ist offenbar. Eben wegen seiner Entfernung vom heiligen Lande, dem Gebiete Jehova's (vgl. den Propheten Jona), meint das Volk, sein Weg, d. i. sein Lebensweg sei dem Herrn verborgen, und sein Recht d. h. das von den Unterdrückern ihm zugefügte Unrecht gehe unbemerkt an seinem Gotte vorüber. עָבַר mit מִן im Sinne von „unbemerkt davon gehen, entgehen“ findet sich nur hier. Doch vgl. im physischen Sinne עָבַר mit מֵעַל 1 Mos. 18, 3. Diesen kleingläubigen Zweifel tadelt der Prophet, indem er auf die V. 12—26 dargelegte Unendlichkeit und Unvergleichlichkeit der Macht Jehova's hinweist. Die Worte הלא ידעת אם לא שמעת sind ein Nachklang von V. 21. Jehova ist ein ewiger Gott, also hat er nicht einen Anfang genommen wie die Götzen, welche, bevor der Meister sie bildete (V. 19 und 20), nicht waren. Jehova hat auch die Enden der Erde (קצות הארץ nur noch Kap. 41, 5. 9) geschaffen. Wenn er diese geschaffen hat, so müssen sie ihm auch bekannt sein. Also kann

auch Israel, wo immer es im Exil wohnen möge, nicht sagen, daß sein Weg vor Gott verborgen sei (V. 27). Ebenso wenig kann man von dem Gott, der alles geschaffen hat, sagen, daß es ihm zuviel Arbeit mache oder daß seine Kraft nicht zureiche, um dem verbannten Israel zu helfen. Denn er wird nicht müde (יעף vgl. V. 30 und 31; Kap. 44, 12) noch matt (יגע vgl. V. 30 und 31; Kap. 43, 22—24; 47, 12. 15; 49, 4; 57, 10; 62, 8). Man kann auch nicht sagen, daß es ihm an der nöthigen Einsicht, an der Kenntniß der zu ergreifenden Maßregeln fehle, denn seine Einsicht ist ja unendlich, unergründlich. חֵקֶר, perscrutatio, bei Jesaja nur hier. אֵין חֵקֶר außer hier noch Hiob 5, 9; 9, 10; Sprüche 25, 3 (vgl. Hiob 34, 24; 36, 26; Ps. 145, 3). תבונה als Singular (der Plural V. 14) bei Jesaja nur noch Kap. 44, 19. Das Wort findet sich 5 Mos. 32, 28 und außerdem sehr oft in den Sprüchwörtern (Kap. 2, 2. 3. 6; 3, 13 u. ö.) und bei Hiob (Kap. 12, 12. 13; 26, 12; 32, 11). — Jehova ist sowenig dem Nichtmehrkönnen ausgesetzt, daß er vielmehr selbst es ist, der aus seinem unerschöpflichen Vorrath allen Müden Stärke darreicht. Ueber das Part. pro verbo fin. vgl. zu V. 19 (צֹרֵף). יָעֵף als Adjektiv nur noch Kap. 50, 4. Ueber כֹּחַ vgl. zu V. 9. אוֹנִים nur noch V. 26. עָצְמָה nur noch Kap. 47, 9. — Hiphil הִרְבָּה findet sich in beiden Theilen ziemlich häufig. S. d. Zusammenstellung. — Das vorangestellte Verbum in V. 30 a zeigt, wie Delitzsch trefflich bemerkt, daß der Satz als eine Art Adversativsatz nämlich als Konzessivsatz zu fassen ist: und ob Jünglinge ermatten. Daß die zweite Vershälfte aus dieser potenzirten Konstruktion in die einfache zurückfällt, geschieht kraft jenes bekannten Sprachgebrauchs, der die schnelle Rückkehr aus allen gesteigerten Rede- und Verbalformen in die einfachen Hauptformen gebietet (vgl. m. Gr. §. 99). בַּחוּרִים und כָּשֹׁל s. d. Zusammenstellung. — Blos natürliche Kraft hält in die Länge nicht Stand. Dies beweist das Beispiel der Jünglinge (V. 30). Aber die auf Jehova hoffen, kriegen neue Kraft u. s. w. — Also Jehova ist Kraftspender (V. 29), aber nur unter der Bedingung, daß man durch Vertrauen es ihm möglich mache, seine Gnadenschätze darzureichen. Der Ausdruck קוי י׳ findet sich nur noch Ps. 37, 9 und ist an u. St. nach der Punktation seltsamer Weise kojē, in der Psalmstelle aber kowē zu sprechen (vgl. Delitzsch zu u. St.). Ueber קָוָה vgl. die Zusammenstellung. חָלַף (vgl. חֵלֶף, ἀντί, 4 Mos. 18, 21; חֲלִיפוֹת die Wechselkleider) ist „wechseln“ und wird theils vom Ortswechsel (transire, Kap. 8, 8; 21, 1; 24, 5), theils vom Wechsel des Zustands in pejus (perire, vergehen Kap. 2, 18) oder in melius (daher revirescere, Kap. 9, 9; 41, 1) gebraucht. S. d. Zusammenstellung. — יעלו אבר. Diese Worte verstehen seit der Sept. und Hieronymus und mit Beziehung auf das vorhergehende יחליפו כח sehr viele Erklärer von dem jährlichen Federnwechsel, der beim Adler stattfindet, und an den sich die Meinung der Alten von der periodischen Verjüngung dieses Vogels anzuknüpfen scheint. Vgl. Ps. 103, 5 und Bochart Hieroz. II, S. 745 ff. ed. Lips., der die fabelhaften Vorstellungen der Alten über diesen Punkt aufzählt. Hitzig wendet gegen diese Erklärung ein, daß הֶעֱלָה als Kausativ des wie in der Stelle Kap. 5, 6 gebrauchten עלה sonst nicht vorkomme, und daß es statt אֵבֶר heißen müßte נוֹצָה. Aber הֶעֱלָה kommt zwar nicht in jenem, wohl aber in einem unserer Stelle viel näher verwandten Sinne noch öfter vor. Denn abgesehen von Stellen, wo העלה vom Anziehen eines Sackes (Amos 8, 10) und vom Ueberziehen mit Gold (1 Kön. 10, 17) gebraucht wird, steht es ja auch vom Ueberziehen der Knochen mit Fleisch und Haut (Ezech. 37, 6), was als ein Analogon des Ueberziehens des nackten Vogel-Leibes mit Federn um somehr betrachtet werden kann, als auch die Baumblätter עָלֶה, das Aufsteigende, Darüberhinwachsende, genannt werden (vgl. redeunt jam gramina campis, arboribusque comae). Was die zweite Bemerkung Hitzigs betrifft, so möchte man allerdings zunächst נוֹצָה erwarten, da aus Ezech. 17, 3. 7 unzweifelhaft hervorgeht, daß אֵבֶר die Schwungfeder, נוֹצָה das Gefieder überhaupt ist. Aber es handelt sich in unserer Stelle nicht um zoologische Genauigkeit, und dann kommt es im Zusammenhang derselben gerade vor allem auf die Schwungfedern als die Hauptorgane für die Flugbewegung an. Die zweite Vershälfte schildert die beabsichtigte Wirkung: rasches, unermüdliches Vorwärtsstreben. Was diese Wirkung ermöglicht, sagt die erste Vershälfte: immer neue Kraft, immer neue, adlergleiche Verjüngung. Daß die Verjüngung des Adlers sich auf den ganzen Körper erstreckte, bezeichnet Bochart a. a. O. ausdrücklich als eine Anschauung, welche die Hebräer im Unterschiede von den Griechen hätten. Denn er sagt mit Bezug auf die Stelle Micha 1, 16: „Tam Graeci, quam Hebraei calvitium avibus tribuunt. Ita, ut hoc solo differant, quod, cum avium calvitium juxta Graecos pertineat ad solum caput, id Hebraei extendunt ad totum corpus.“ Also wird man wohl annehmen dürfen, daß der Prophet, ob naturgeschichtlich mit Recht oder Unrecht, ist gleichgültig, die Erneuerung auch auf die Schwungfedern des Adlers bezogen habe. Da nun aber natürlich die auf den Herrn Vertrauenden Menschen sind und bleiben, und der Prophet unter keinen Umständen sagen will, daß sie Federn und Flügel bekommen und fliegen sollen, da vielmehr יעלו אבר nur bildlich dasselbe besagen soll, was יחליפו כח eigentlich ausgedrückt hatte, so darf es nicht befremden, daß wir in der zweiten Vershälfte nicht einen dem Bilde vom Adler entsprechenden Ausdruck finden, daß es also nicht etwa heißt: sie werden laufen und nicht müde, sie werden fliegen und nicht matt werden. Daß der Prophet die Verheißung nie ermüdender Kraft zum Laufen und Gehen so nachdrücklich hervorhebt, geschieht ohne Zweifel, weil er zunächst das aus dem Exil zurückkehrende Volk und die beschwerliche Reise

durch die Wüste im Auge hat. So entspricht der Schluß der Rede ganz genau dem Schluß des Prologes V. 11. — יָרִיב kommt außer hier nur noch Kap. 55, 5; 59, 7 bei Jesaja vor.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. „Quia haec posterior pars (prophetiarum Jesajae) prophetia est de Christo et evangelio, pertinet ad nostra quoque tempora, immo est proprie nostra. Quare nobis commendatior esse debet.“ Luther.

2. Zu V. 1. „Est mandatum ad apostolos, quibus novum praedicationis genus mandatur. Quasi dicat: lex praedicavit hactenus terrores, vos consolamini, mutate doctrinam, praedicate gratiam, misericordiam et remissionem peccatorum.“ Luther.

3. Zu V. 1. „Es muß immer Buß- und Gnadenpredigt, Gesetz und Evangelium, der Stab Wehe und der Stab Sanft, Schreck- und Friedensstimme in der Kirche auf einander folgen. Exempel: Natan 2 Sam. 12, 1—13; Johannes der Täufer Matth. 3, 7—12; Christus Matth. 23, Luk. 19, 41 ff.; die Apostel Apostelg. 2 u. a.“ Förster.

4. Zu V. 2. „Non auribus tantum, sed cordi potius concionandum est, hoc nempe sibi vult Jehova, dum ait: Dicite ad cor Hierosolymae. Et huc quoque pertinet illud tritum: nisi intus sit, qui praedicat, frustra docentis lingua laborat.“ Förster.

5. Zu V. 2 b. Hieronymus versteht unter duplicia die doppelte Zerstörung Jerusalems einmal durch die Babylonier, darnach durch die Römer. Weil er aber sagt: „solvuntur peccata, quia purgata sunt et soluta per poenas“, läßt ihn Luther hart an, indem er sagt: „Hieronymus hunc textum egregie depravat impia glossa.“ Dadurch, daß er von einer Lösung der Sünden durch die doppelte Strafe spreche, zeige er, daß er nicht wisse, was Vergebung der Sünden sei. Luther selbst versteht unter duplicia die remissio peccatorum und die finita militia. Militia aber ist ihm „anxia vita, qua studemus per opera legi satisfacere.“ Andere verstehen unter dem Doppelten, daß Christus nicht blos seinen Leib, sondern auch seine Seele für uns gegeben, oder daß er nicht allein für die Sünde bezahlet, sondern auch die Gerechtigkeit wiedergebracht, oder daß er uns an Leib und Seel erlöset habe (Arndt, im w. Christenth., Cramer).

6. Zu V. 3 ff. „Johannes der Täufer war der erste unter den Boten und Herolden unserer Erlösung, von welcher die Erlösung aus Babylon nur ein Vorbild war. Es sind aber auch darunter begriffen alle übrigen Diener des Wortes, so viele ihrer Gott gesandt hat und senden wird bis ans Ende der Welt, daß sie die elenden Seelen aus dieser unglückseligen Wüste und aus dem Gefängniß des Gesetzes zur himmlischen Stadt Gottes führen sollen. Dem Herrn wird aber der Weg bereitet, wenn wir die großen Steine und unbeweglichen Götzen, nämlich den Hochmuth und das Vertrauen auf die Werke wegwerfen und die Sünde erkennen. Denn sie verschließen schlechterdings den Zugang zur Gnade.“ Heim und Hoffmann.

7. Zu V. 3 ff. „Wenn wir den stillen aber gewaltigen Zug des Herrn durch die Weltgeschichte mit aufmerksamen Blicken begleiten, da sehen wir wohl, wie vor seinem Gange sich Thäler erhöhen und Berge niedersinken, wie steile Abhänge „zur Ebene werden und Felsen zu Flächen. Fürchten wir uns nicht, durch die Wüste des Lebens zu ziehen, wenn Gott mit uns ist! Es ist ein Wandel auf lieblichen, ebenen Pfaden.“ Umbreit. — Auf V. 3 und 4 ruht das schöne Adventslied von Valentin Thilo „Mit Ernst ihr Menschenkinder.“

8. Zu V. 6 ff. „Quid est homo? Ὅλος νοῦσος ἐκ γενετῆς juxta Hippocratem; massa foetida, saccus stercorum et esca vermium secundum Bernhardum; οὐδὲν ἀκιδνότερον, nihil infirmius, juxta Homerum.“ Förster.

»Vidi ego mane rosam nasci sub lumine solis,
Et vidi rursum sole cadente mori.«

»Des Morgens mit der Sonnen Schein
Sah ich aufgehn ein Röselein.
Welches auch mit der Sonnen Glanz
Auf den Abend verwelket ganz.«

»Fragranti similis violae, quam tempore verno
Una dies nasci vidit et una mori.«

Handschriftl. Anm. in m. Ex. der Cramerschen Bibel.

Vgl. Ps. 90, 5 f.; 103, 15 f.; Hiob 14, 1 f.; Jes. 64, 6 ff.

9. Zu V. 8 b. Durch das Wort des Herrn ist die Welt geschaffen (1 Mos. 1; Joh. 1, 3; Ps. 33, 6), und er trägt alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft (Hebr. 1, 3). Durch sein Wort werden auch die Himmel und die Erde aufbewahret auf den Tag des Gerichtes (2 Petri 3, 7). Denn Himmel und Erde werden vergehen, aber damit wird nicht zugleich sein Wort vergehen (Jes. 51, 6; Ps. 102, 27; Matth. 5, 18; Luk. 21, 33). Vielmehr wird das Wort des Herrn nicht leer zu ihm zurückkehren, sondern thun das ihm gefällt und soll ihm gelingen, dazu er es gesendet (Jes. 55, 11). Auch wenn alle irdischen Gestalten, in welche das Wort des Herrn sich kleidet, veralten und vergehn wie ein Gewand, so wird doch die ewige Wahrheit, die in diesen Gestalten verborgen war, nur herrlicher aus den zersprengten irdischen Formen hervorgehen, und alle, welche in das Wort Gottes sich hineingelebt und ihm vertrauet haben, werden mit ihm zu neuem Leben auferstehen.

10. Zu V. 8 b. „Verbum Dei nostri manet in aeternum. Insignis sententia, quam omnibus parietibus inscribi oportuit ...... Hic institue catalogum omnium operum, quae sine verbo Dei in papatu fiunt: ordo monachorum, missa, cucullus, satisfactio, peregrinationes, indulgentiae etc. Non sunt verbum Dei, ergo peribunt, verbum autem Domini et omnes, qui verbo credunt, manebunt in aeternum.“ Luther.

11. Zu V. 10 und 11. Welch ein großartiger Kontrast zwischen diesen beiden Versen! Im zehnten Verse sehen wir den Herrn kommen als den allmächtigen Herrscher und strengen Richter; V. 11 aber erscheint er als der treue Hirte, der die Lämmer in seinem Busen trägt und die säugenden Schafe sanft leitet. Sinai und Golgotha! Der Sturmwind, der Berge zerriß und Felsen zerbrach, das Erdbeben und das Feuer und darnach das stille sanfte Säuseln! Aber der Herr war nicht im Winde, noch Erdbeben, noch Feuer, sondern in dem stillen sanften Säuseln (1 Kön. 19, 11 ff.)! Denn sein tiefstes Wesen ist — Liebe (Luk. 9, 55 f.; 1 Joh. 4, 8).

12. Zu V. 11. „Christus oves suas redimit pretiose, pascit laute, ducit sollicite, collocat secure." Bernhard von Clairvaux.

13. Zu V. 12 ff. „Πᾶν συγκρινόμενον πρὸς τὸν μόνον (scil. θεόν) ἀσύγκριτον." Joh. Damask. bei Förster.

14. Zu V. 13 ff. „Alle die, so der Schrift Meister sein und sich über dieselbe setzen wollen, die sind die vermeinten Rathgeber des Herrn. Dawider wir mit dem Psalmisten sprechen sollen (Ps. 119, 24): ich habe Lust zu deinen Zeugnissen, die sind meine Rathsleute." Cramer.

15. Zu V. 16. „Ein gewaltigeres Opfer hat noch keine Phantasie gedichtet. Der prächtige Libanon der Altar im unermeßlichen Tempel der Natur — all' seine herrlichen Cedern das Holz zum Feuer — und alle Thiere seines Waldes das Opfer!" Umbreit.

16. Zu V. 18. Die kirchliche Vorlesung dieser Stelle am Weihnachtsfeste 814 hat den Kaiser Leo V. den Armenier zu strengen Maßregeln gegen die Bilderfreunde veranlaßt. — Förster wirft auf Veranlassung dieser Stelle die Frage auf, ob es erlaubt sei, Gott zu malen und die Gottheit darstellende Gemälde zu besitzen. Er unterscheidet mit Bezug hierauf οὐσία und ἐπιφάνεια oder revelatio, und sagt, κατ' οὐσίαν könne man Gott gar nicht malen, aber κατ' ἐπιφάνειαν d. h. „iis in rebus, quibus se revelavit" könne und dürfe man ihn malen. Diese Antwort ist offenbar ungenügend. Denn es handelt sich nicht um res, quibus Deus se revelavit. Daß man Dinge, durch welche oder in welchen Gott sich geoffenbart hat, also jedenfalls kreatürliche Dinge malen dürfe, kann vom Standpunkte des christlichen Bewußtseins aus nicht mit Recht bestritten werden. Aber es handelt sich darum, ob man die Person Gottes, näher ob man die Person Gottes des Vaters malen dürfe. Denn daß man Christum, den Menschen, bildlich darstellen dürfe, ist längst entschieden. Aber, obwohl es viele Gemälde von Gott dem Vater gibt, so wird man sich doch nicht darüber wundern dürfen, wenn nicht blos strenge Reformirte, sondern überhaupt ernste und feinfühlende Christen an ihnen Anstoß nehmen. Aber es scheint mir darauf anzukommen, ob dieser Anstoß absolut oder nur relativ berechtigt ist. Sollte es nicht erlaubt sein, das mit Farben darzustellen, was der Prophet Daniel in jenem Gesicht von den vier Thieren Kap. 7, 9 ff. mit Worten dargestellt hat? Sollte man den „Alten der Tage" nicht malen dürfen? Und wenn es Gott der Vater ist, der unter diesem Namen hier erscheint, was in Anbetracht des Zusammenhangs gewiß die natürlichste Annahme ist, sollte man ihn in dieser Gestalt, die er sich hier selbst gibt, nicht eben so gut bildlich darstellen dürfen, als es gewiß erlaubt ist, die Taufe Christi im Jordan und dabei den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube zu malen? Aber wer vermag das? Wer vermag den Alten der Tage würdig darzustellen? Ich halte das für die schwerste Aufgabe der Kunst. Wer es könnte, der dürfte es auch. Wer es versucht und kann es nicht, der darf sich nicht wundern, wenn man an seinem Gemälde Anstoß nimmt. Bisher hat es noch keiner gekonnt, und schwerlich wird es je einer können. Deswegen wird also wohl das Beste sein, es zu unterlassen.

17. Zu V. 23 f. „Niemand fürchte sich zu sehr vor Tyrannen, denn Gott ist es, der den Erdboden recht richtet und regieret die Leute rechtschaffen. Daher ist er der Armen Schutz, ein Schutz in der Noth (Ps. 9, 9). Es ist aber schimpflich von großen Herren geredet, daß sie unser Herr Gott durch einen Wind kann umwehen lassen wie Spreu und Stoppeln. Aber so sind alle Gottlosen, die der Wind zerstreuet (Ps. 1, 4)." Cramer.

18. Zu V. 26. „Wir sollen nicht den Himmel anschauen wie eine Kuh das neue Thor, sondern wir sollen daher den Meister aller Schöne erkennen lernen (Weish. 13, 3). Denn die Himmel erzählen die Ehre Gottes (Ps. 19, 2)." Cramer.

19. Zu V. 27. Es ist nicht an dem, wie es bisweilen den Schein hat, als wollte der Herr „die Gefangenen auf Erden gar unter seine Füße zertreten und eines Mannes Recht vor dem Allerhöchsten beugen lassen und eines Menschen Sache verkehren lassen, gleich als sehe es der Herr nicht (Klagel. 3, 34—36)." Es ist auch in Wirklichkeit nicht so, daß der Herr „sich mit einer Wolke verdeckt habe, so daß kein Gebet hindurch könnte (ibid. V. 44)". Unser Weg ist dem Herrn nicht verborgen, und unser Recht gehet vor unserm Gott nicht über, sondern so prüfet der Herr, so übet er die Geduld, so locket er die Keime der Hoffnung und des Glaubens hervor, die gerade unter dem Drucke am besten gedeihen, wie man es von den Palmen sagt.

Je größer Kreuz, je stärk'rer Glaube;
Die Palme wächset bei der Last.
Die Süßigkeit fließt aus der Traube,
Wenn du sie wohl gekeltert hast.
Im Kreuze wächset uns der Muth,
Wie Perlen in gesalzner Fluth.
(Benj. Schmolk).

20. Zu V. 28 f. Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle. Gott ist ein reicher Gott. Wie seine Weisheit so ist auch sein Vermögen unergründlich, unerschöpflich. Sein Schatz wird nicht leer durchs Geben. Aus seiner Fülle nehmen wir alle Gnade um Gnade. Seine Kraft ist in den Schwachen

mächtig. Der Schwache spreche: ich bin stark (Joel 4, 10). Darum man auch sagen kann: der Starke spreche: ich bin schwach. Denn „wer der göttlichen Gnade, Kraft und Stärke will theilhaftig werden, der muß vorher elend, müde und matt sein, und keine Kraft bei sich empfinden.“

21. Zu V. 31 (neue Kraft). „Als wenn ihnen jemand immer neue Waffen zutrüge, oder wie ein Reiter, der etliche mal frische Pferd nimmt, damit er desto geschwinder fortkommen kann..... — Gott erneuert denen, die auf ihn hoffen, ihre abgefallenen Kräfte und gibt sie ihnen wieder, daß sie gleichsam jung und von neuem geboren werden, dergestalt, daß sie, wo sie zuvor dem Ansehen nach kaum kriechen können, jetzt schier fliegen und den Lauf ihres Berufs glücklich vollenden. Er erneuert aber den Frommen und Gottseligen ihre Kräfte also, so lang es zu seiner Ehr und ihrer Seligkeit nütze, daß sie ihres Berufs gebührlich können abwarten, in Widerwärtigkeiten beständig ausdauern und bis zu End ihres Lebens im wahren Glauben beharren. Welche göttliche Gutthat man mit dankbarem Herzen erkennen soll.“ Joh. Heermann.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 1—5. „Warum ist die Ankunft Jesu auf Erden heute noch ein Grund des Trostes und der Freude? 1) Durch ihn hat die Dienstzeit ein Ende (V. 2). 2) Durch ihn ist der Sünde Fluch hinweggenommen (V. 2 und 3). 3) Durch ihn ist die verheißene Neuschöpfung eingetreten (V. 4). 4) Durch ihn hat der Mund des Herrn die Herrlichkeit geoffenbart.“ Entwurf zu einer Adventspredigt von Edwin Bauer in Manch. G. u. Ein G., Jahrg. III, S. 35.

2. Zu V. 1—5. „Der köstliche Auftrag Gottes an den Diener am Worte: Tröstet, tröstet mein Volk! Wir fragen: 1) Wem soll denn nach dem Worte Gottes der Trost gebracht werden? 2) Was ist das für ein Trost, der nach dem Worte Gottes gebracht werden soll? Luger, Christus unser Leben. Göttingen 1870, S. 11 ff.

3. Zu V. 1—9. „Welche Vorbereitung verlangt der Herr von uns, damit wir des Trostes in Christo können theilhaftig werden? 1) Bereitet dem Herrn den Weg. 2) Erkennet eure Nichtigkeit.“ Hänchen in Manch. G. u. Ein G. 1868, S. 39.

4. Zu V. 1—8. (Zum 3. Adv.). „Wie läßt Er sich denn heute uns anmelden? 1) Mit der süßen Predigt: Tröstet, tröstet mein Volk. 2) Mit dem ernsten Mahnruf: Bereitet dem Herrn den Weg.“ E. Taube in „Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle“. Hamburg 1872.

5. Zu V. 1—11. (Zum 4. Adv.). „Tröstet, tröstet mein Volk! Der Größe des Trostes soll die Gründlichkeit unserer Zurüstung entsprechen. Darum stellen wir 1) den Weihnachtstrost voran: Siehe da ist euer Gott! Vergessen aber 2) der Adventsforderung nicht: Bereitet dem Herrn den Weg.“ Koegel in Manch. G. u. Ein G. 1870, S. 45.

6. Zu V. 6—8. „Was soll ich predigen? 1) So fragte ich mit dem Propheten und blickte dieser Zeit in das bunte, vielgestaltige Antlitz. 2) So fragte ich weiter und blickte in die Tiefe meiner eigenen, armen, schwachen Seele. 3) So fragte ich nochmals und blickte auf dich, meine Gemeinde, die der Herr der Kirche mir gegeben hat, daß ich sie leite.“ Kliefoth, Antrittspredigt in Ludwigslust, abgedruckt in „Zeugniß der Seele“, Parchim und Ludwigslust, 1845.

7. Zu V. 9. Ahlfeld, Fr., „Unsere Glocken sind Predigerinnen der Ehre Gottes in der Höhe.“ Predigt über Jes. 40, 9 bei der Einweihung der vier neuen Glocken zu St. Nikolai in Leipzig 18. Juli 1869. Leipzig, Naumann, 1869.

8. Zu V. 12—17. Wozu die Betrachtung der unendlichen Erhabenheit Gottes uns ermahnt. 1) Die Betrachtung seiner unendlichen Größe und Majestät ermahnt uns zur Demuth. 2) Die Betrachtung seiner unendlichen Macht ermahnt uns zum Vertrauen. 3) Die Betrachtung seiner unendlichen Weisheit ermahnt uns zum Gehorsam.

9. Zu V. 22—24. Wenn Gewalt vor Recht geht und die Ungerechtigkeit der Mächtigen überhand nimmt, dann sollen wir 1) darauf bedacht sein, daß unsere Sache keine andere sei als die des Herrn; 2) daran gedenken, daß auch die Mächtigsten vor ihm nur sind wie die Heuschrecken oder wie Bäume, die der Wind wegfegt; 3) in Geduld warten, bis für den Herrn die Stunde gekommen ist, seine Macht zu zeigen.

10. Zu V. 28. „Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und sprach: Siehe es ist gut, und ruhete am siebenten Tage. Das ist also nicht die Ruhe gewesen, da man sich von der Müdigkeit erholen und stärken will, sondern die Ruhe, da man im Anschaun seines eigenen Werkes ausruht, weil man nichts mehr zuzuthun hat, sondern alles gut ist.“ Tholuck.

11. Zu V. 29. „Von den Menschen, die da Vergebung der Sünden haben, sagt keiner mehr: ich bin schwach. Denn sie haben den zum Feldherrn, der den Müden die Kraft gibt und Stärke den Unvermögenden. — Wie sollte auch der Glaube nicht stark machen? Er macht uns ja gar mit Christo ein Ding, also daß, was sein ist, auch mein ist, und daß die ganze Welt nach meinem Willen geht. Man erzählt, daß ein Frommer gefragt wurde:

Sag' mir Freund, wie ist's mit dir?
Kommst allewege mir so fröhlich für.

Und daß selbiger geantwortet habe:

Ist's auch Wunder, daß ihr mich so fröhlich seht,
Da die ganze Welt nach meinem Willen geht?
Was mein Aug' im Himmel und auf Erden sieht,
Ueberall mein eigner Wille nur geschieht.
Denn als sich so huldvoll Gott zum Freund mir gab,
Trat sogleich ich meinen Willen an seinen ab.
Doch wie gütig! Er gibt gleich ihn mir zurück —
Spricht: Was trennst du mein und dein Geschick?
Seit er nun so frei mit mir gehandelt hat,
Find bei uns kein Streit um Mein und Dein mehr statt.“

Tholuck.

12. Zu V. 31. „Niemals sonst hat solch ein Strom der Kraft mich ergriffen und mächtig auf seinen Wellen dahin getragen, wie in den Stunden, wo am Betaltar des stillen Kämmerleins ich meines Heilands Hand auf meinem Haupte fühlte, und als den schönsten Lohn meiner Thränen ich das Wort vernahm:

Mein Sohn,
Nimm hin die Absolution!

Und seh mich an und glaub' und stehe auf,
Und freue dich und zieh dich an und lauf'!

Ja wenn ich vorher nur geschlichen war, da habe ich die Kraft bekommen zum Laufen. Da habe ich seine Hände ergriffen, die lieben, segnenden Hände, und habe es vor ihm gelobt:

Ja, Amen, hier sind beide Hände.
Aufs neue sei dir's zugesagt:
Ich will dich lieben ohne Ende,
Ja alles werde dran gewagt.

Das ist der Ausgang jeder solchen neuen Absolution, und in dieser Gnadenschule erstarkt dann auch wirklich der innere Mensch und man wird's inne, daß es Wahrheit ist: Die auf den Herrn hoffen, kriegen neue Kraft, daß sie auffahren mit Flügeln wie Adler, daß sie laufen und nicht matt werden, daß sie wandeln und nicht müde werden." Tholuck.

13. Zu V. 25—31. „Jubilate! 1) Heilig ist der Herr, unser Gott, in seinen Wegen (V. 25). 2) Allmächtig ist der Herr, unser Gott, in seinen Werken (V. 26—28). 3) Reich ist der Herr, unser Gott, in seinen Gnadengaben (V. 29—31). Scheerer, in Manch. G. und Ein G. 1868, S. 293.

II. Die zweite Rede.

Erstes Auftreten des Erlösers von Osten und des Knechtes Jehova's, sowie erste und zweite Verwerthung der hierauf bezüglichen Weißagung zum Beweise für die Gottheit Jehova's.

Kap. 41.

1. Die erste Hauptfigur: der von Osten her berufene Erlöser. Erste Verwerthung der Weißagung als Gottheitsprobe.

Kap. 41, 1—7.

Kommt schweigend heran zu mir, ihr Inseln, und die Völker sollen anziehn neue Kraft! 1
Sie sollen nahen, dann reden! Mit einander in Rechtsstreit wollen wir treten! *Wer hat von 2
Osten her Recht erweckt? Wer ruft ihn hinter sich her? Wer gibt vor ihm Völker dahin und
zertritt Könige? Wie Staub wird sein Schwert machen, wie zerstobene Spreu sein Bogen.
*Er jagt sie, — hin ziehet er in Frieden; nicht kommt er des Weges auf seinen Fußtapfen 3
zurück. *Wer hat das bereitet und vollbracht? Der da ruft die Geschlechter vom Anfang: 4
ich, Jehova, der Erste und bei den Letzten bin ich auch noch. *Die Inseln sahen's und fürch- 5
teten sich, die Enden der Erde erbebten; sie nahten und kamen herbei. *Einer dem andern 6
helfen sie sich, und ein Mann spricht zu seinem Bruder: »sei stark«. *Und der Schmied stärkte 7
den Schmelzer, der mit dem Hammer glättet den der den Ambos schlägt. Er spricht von der
Löthung: »gut ist's«, und festigt es mit Nägeln; nimmer wankt es.

Exegetische Erläuterungen.

1. Ein Doppeltes hat der Herr im Auge: 1) Er will, was der Hauptinhalt der ersten Enneade ist, seinem Volke einen Retter von Osten her erwecken, 2) durch diese Rettungsthat seine Gottheit gegenüber der Nichtigkeit der Götzen erweisen. Diesen Doppelzweck, seinem Volke einen Erretter anzukündigen und dadurch zugleich seine Gottheit zu erweisen, erreicht der Herr in der Weise, daß er die heidnischen Völker zu einem gerichtlichen Aktus herausfordert, in welchem er die Beweise seiner Gottheit darlegt, jene aber gar nicht zu Worte kommen; denn die Ohnmacht ihrer Götzen wird durch eine kurze Hinweisung auf die Art ihrer Entstehung dargethan. So führt denn der Prophet den Herrn redend ein und läßt ihn die heidnischen Völker zum Erscheinen vor Gericht auffordern (V. 1). Darnach kündigt der Herr an, was er zu thun im Begriffe ist: er will seinem Volke Recht und also Rettung schaffen durch einen von Osten her zu berufenden Helden, der die heidnischen Völker und Könige niederwerfen, selbst aber heil und unverletzt seines Weges ziehen wird (V. 2 und 3). Diese Thatsache legt der Herr dem Gerichte vor. Es ist wie wenn er ein corpus delicti oder irgend ein konkretes, leiblich sichtbares, und durch sich selbst unwiderleglich zeugendes Beweismittel vor Gericht deponirte. Dann fragt er: wer thut, wer vollbringt das? Die Antwort ist: das thue und vollbringe Ich, der ich vor dem Anfange der Welt war und nach ihrem Ende noch sein werde (V. 4). Die Völker sehen das, aber zitternd nahen sie herzu, gleichsam um das vom Herrn vorgelegte Beweismittel zu betrachten (V. 5). Zu erwidern vermögen sie nichts. Wie vermöchten sie auch zu Gunsten ihrer Götzen nur ein Wort vorzubringen, da dieselben Machwerk von Menschenhand sind (V. 6 und 7)!

2. **Kommet — wollen wir treten.** V. 1. Mit ehrerbietigem Schweigen (vgl. zu קֹוֵי י׳) sollen die Inseln (vgl. zu Kap. 40, 15) zum Herrn kommen. Denn daß dieser der Sprechende ist, ergibt sich schon aus V. 1 u. 2, insbesondere aber aus V. 4. Die Konstruktion הַחֲרִישׁוּ אֵלַי ist die prägnante (s. m. Gr. §. 112, 7; Hiob 13, 13). הַחֲרִישׁ, schweigen, findet sich Kap. 36, 21; 42, 14. — Der Ausdruck יַחֲלִיפוּ כֹחַ steht hier so nahe an Kap. 40, 31, daß man ihn als ein Band, das die beiden Kapitel verbindet, betrachten muß. Der Herr will mit diesen Worten

andeuten, daß die Aufgabe, welche die Völker vor dem Gerichte zu lösen haben werden, eine schwere ist, daß sie also „in Bezug auf Kraft Wechsel machen“ d. i. die Kraft erneuern, neue Kraft anziehen müssen. Inwiefern das sinnlos sein soll, wie Klostermann behauptet (Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1876, I, S. 22), vermag ich nicht einzusehen. Der Wechsel der Person ist ja auch bei Jesaja so häufig. Vgl. z. B. Kap. 1, 29; 33, 2. 6. ידברו אז ר׳. Der Herr fordert von den Nationen Höflichkeit, Ehrerbietung schon bevor der Rechtsstreit entschieden ist, so gewiß weiß er, daß er denselben gewinnen wird. Sie sollen nicht etwa mit wüstem Geschrei herankommen, sondern bescheidentlich herantreten und dann erst reden. לַמִּשְׁפָּט ist hier gebraucht wie Kap. 54, 17; 4 Mos. 35, 12; Jos. 20, 6; Richt. 4, 5; 2 Sam. 15, 2. 6. — קָרַב vgl. V. 5 und 21; Kap. 5, 19; 34, 1; 48, 16; 57, 3; 65, 5. — Auf die Frage: wenn Jehova selbst Partei ist, wer ist denn dann der Richter? — hat schon Rosenmüller, dem Delitzsch beistimmt, sehr gut geantwortet: vocantur gentes in judicium ad tribunal non Dei sed rationis.

3. **Wer erweckt — seine Füße nicht.** V. 2 und 3. Mit diesen Worten deponirt der Herr vor Gericht einen Realbeweis seiner Gottheit. Derselbe besteht nicht blos darin, daß die Thaten des hier angekündigten Helden dem Volke Gottes sein Recht d. h. Erlösung aus der unrechtmäßigen Gewaltherrschaft der Heiden, letzteren aber Verderben bringen, sondern vor allem darin, daß der Herr die Erscheinung dieses Helden weißagt und deshalb seine Ehre zum Unterpfand für die Erfüllung einsetzt. Denn daß der Held dem Volke Israel Rettung bringt, das kann ja Zufall, das kann eine Wirkung des eigenen Beliebens, der Willkür, der Herrscherlaune dieses Helden sein. Darin liegt also noch kein stringenter Beweis für die Gottheit Jehova's. Aber wenn Jehova die Erscheinung und das Thun jenes Helden voraussagt und es trifft ein, was er vorausgesagt hat, dann ist bewiesen, daß der Herr ein lebendiger, allwissender und allmächtiger Gott ist. Man darf hiegegen nicht einwenden, daß „Zukünftiges und noch Unerfülltes ohne momentane Beweiskraft wäre“ (Delitzsch). Denn es handelt sich ja hier nicht um eine geschichtlich wirkliche Disputation mit Heiden. In diesem Falle würde freilich eine bloße Weißagung momentan nichts beweisen. Aber die supponirte Disputation ist ja nur eine rhetorische Form, deren der Prophet sich bedient, um den Israeliten, welche die lebendige Gottheit Jehova's und die Unlebendigkeit der Götzenbilder wohl kennen, trotzdem aber sich letzteren zuwenden, ihre Unvernunft und ihr Unrecht zum Bewußtsein zu bringen. Diese Deutung ergibt sich uns aus der Vergleichung von V. 21 ff. Denn dort werden recht ausdrücklich die Götzen zum Weißagen des Zukünftigen herausgefordert und wird aus ihrem Nichtkönnen ihre Nichtigkeit dargethan. Und deswegen scheint mir, daß die Verse 1—7 als Thema voranstehen. Das Heil, von dem diese Verse nur kurz andeutend reden, wird V. 8—20 genauer beschrieben, während die Verse 21—29 ausführlicher darthun, inwiefern die Erscheinung des Heilbringers eine Instanz für Jehova, der sie vorausgesagt hat, und gegen die Götzen, welche sie nicht voraussagen konnten, sein wird. Ich glaube also nicht, daß die Beweisführung des Propheten die Siegeslaufbahn des Cyrus als eine begonnene voraussetzt und zwar weder als eine ideell noch als eine reell begonnene. Denn sie ist allewege noch zukünftig und soll als solche betrachtet werden. Denn wie konnte sie sonst der Prophet weißagen? Das Perfekt מִי הֵעִיר V. 2 ist nur das prophetische Perfekt, durch welches die Thatsache des Erweckens nicht als eine faktisch vergangene sondern nur als eine faktisch gewisse d. i. so gut als bereits geschehene hingestellt wird. Das Perfekt soll also nur die objektive Realität, nicht aber die Zeit andeuten, wie ja überhaupt die beiden hebräischen Modi nicht die Zeit sondern die Modalität des Seins in erster Linie ausdrücken. Dasselbe gilt von העירותי V. 25. Hiphil הֵעִיר kommt im zweiten Theile sechsmal, im ersten nur Kap. 13, 17 vor (vgl. d. Zusammenstellung). Insbesondere ergibt sich aus Kap. 41, 25; 45, 13; 42, 13, wie dem Propheten das Wort in dem hier angeregten Gedankenkreise geläufig geworden ist. Dasselbe gilt von מִמִּזְרָח (vgl. V. 25; 43, 5; 45, 6; 46, 11; 59, 19). Es ist offenbar, daß der Prophet unter dem von Osten her zu erweckenden Helden den Cyrus versteht und nicht Abraham, oder Christus, oder gar den Apostel Paulus, wie bis auf Vitringa die alten Erklärer gemeint haben. Kunstreich wird die Nennung dieses Namens, die erst Kap. 44, 28 erfolgt, vorbereitet. Den Lichtschimmern, welche vom schwachen Anfang nach Stärke und Umfang zunehmend dem Sonnenaufgang vorangehen, können die der Namennennung vorangehenden Andeutungen verglichen werden. Die erste dieser Andeutungen besteht darin, daß der Osten als Ausgangspunkt der großartigen Erscheinung bezeichnet wird. Persien liegt ja wirklich im Osten des babylonischen Landes. Auch das stimmt zu der Absicht, klein anzufangen, daß der Prophet nicht einmal ein bestimmtes, persönliches Objekt von הֵעִיר namhaft macht. Aber was haben wir als Objekt von העיר zu betrachten? Die neueren Erklärer sind seit Vitringa soviel ich sehe alle der Ansicht, daß die als Relativsatz zu fassenden Worte צדק יקראהו לרגלו Objekt seien: den, welchem Recht (Heil, Sieg) begegnet zu seinem Fuße hin. Diese Erklärung stützt sich auf die masoretische Punktation. Aber dieselbe ist nicht unbedingt maßgebend. Sie hat den großen Uebelstand im Gefolge, daß sie nöthigt, יקרא in dem Sinne von יִקְרָה und demgemäß לרגלו in dem Sinne von „vor ihn hin, ante pedem ejus“ zu nehmen. Nun böte zwar ersteres keine Schwierigkeit, da קָרָא im Sinne von קָרָה oft genug vorkommt, aber letzteres scheint mir sehr bedenklich, da לְרֶגֶל überall, wo es sonst

vorkommt, die Bedeutung des auf dem Fuße **Folgens** hat. — 1 Mos. 30, 30 steht לְרַגְלִי geradezu dem לְפָנַי gegenüber: wenig hattest du vor mir, aber es breitete sich aus zur Menge, und Gott segnete dich hinter mir (auf meinem Fuße, לְרַגְלִי). 5 Mos. 33, 3 ist תֻּכּוּ לְרַגְלֶךָ sie wendeten sich nach deiner Fußspur (vgl. Schröder z. d. St.). 1 Sam. 25, 42 ist die Rede von den Mägden der Abigail הַהֹלְכֹת לְרַגְלָהּ. Hiob 18, 11 wird gesagt, daß Schrecknisse den Gottlosen ängstigen und auf dem Fuß ihm folgend (לְרַגְלָיו) ihn dahin und dorthin treiben. Hab. 3, 5 bildet לְרַגְלָיו wie 1 Mos. 30, 30 den Gegensatz zu לְפָנָיו: vor ihm her geht Pest, und auszieht Seuche hinter ihm (לְרַגְלָיו). Nur an diesen Stellen kommt רֶגֶל mit לְ als Ortsbezeichnung vor. Das Bedenken, לְרַגְלוֹ in der Bedeutung von „obviam, entgegen“ zu nehmen, ist also gewiß berechtigt. Dann aber werden wir יקרא in der Bedeutung „rufen“, und לרגלו in seiner gewöhnlichen Bedeutung „hinter sich her“ nehmen müssen. צדק werden wir ferner, wie schon alle alten Uebersetzungen und viele spätere Erklärer gethan haben (Sept. *τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην, ἐκάλεσεν αὐτὴν κατὰ πόδας αὐτοῦ*; Vulg. quis suscitavit ab oriente justum, vocavit eum, ut sequeretur se u. s. w.), als Objekt von העיר fassen müssen. Was die Bedeutung von צֶדֶק betrifft, so erinnere ich an die schon wiederholt gemachte Bemerkung, daß die alttestamentliche Gerechtigkeit nicht zur Gnade sondern zur Gewaltthat im Gegensatze steht und daß deshalb ein צַדִּיק der ist, welcher, ob er gleich die Macht hat, doch das Recht walten läßt und dadurch zugleich Milde übt und Glück, Heil, Segen spendet. Israel war im Exil von seinen Feinden unterdrückt, und wenn diese Strafe Jehova gegenüber eine wohlverdiente war, so haben sie doch die Feinde ex propriis verschärft (vgl. Kap. 10, 5 ff.) und dadurch Unrecht an Israel begangen. Wenn nun der Held von Osten Recht an Israel übt, so erweist er sich dadurch als ein milder Herr und verhilft Israel der Gewaltthat der Heiden gegenüber zu seinem Rechte und dadurch auch zu Glück und Heil. Ich glaube deshalb, daß alle diese Bedeutungen implicite in צֶדֶק enthalten sind. Aber diese Bewirkung von צֶדֶק kann doch nur von einem צַדִּיק, also von einer Persönlichkeit ausgehen. Auf diesen in צֶדֶק latenten Begriff eines Gerechten sind die folgenden Suffixe zu beziehen. Paßt es doch trefflich zu der vorhin schon angedeuteten Absicht des Propheten, die Person des Retters successive hervortreten und sich entfalten zu lassen. Man könnte sagen, seine Persönlichkeit entwickle sich hier gleichsam aus einer unpersönlichen Keimhülle. Den zur Gerechtigkeitsübung Erweckten ruft Jehova hinter sich her (vgl. Kap. 42, 6, welche Stelle vielleicht die Masoreten im Auge hatten, da sie צֶדֶק zu יקראהו zogen), d. h. er führt ihn weiter und weiter. Ist so in העיר יקראהו לר׳ eine formelle Bestimmung des enthalten, so in יִתֵּן eine materiale. Die letztgenannten Worte sagen, was der Held, indem er seine Macht ausbreitet, thun wird. Alle diese Sätze stehen unter dem Einfluß des Fragewortes מִי. Völker sind eigentlich nicht Dinge, die man wegschenkt, und Könige herrschen, werden aber nicht selbst beherrscht. Hier aber findet eine Ausnahme statt. Jehova schenkt jenem Helden Völker, daß er mit ihnen thue was ihm gefällt, und Könige unterwirft er ihm, so daß sie ihm dienen müssen. Der Ausdruck יתן לפניו erinnert übrigens an 5 Mos. 28, 7. 24. 25. Faßt man יַרְדְּ als Hiph. von רדה conculcare, so bedeutet es „conculcare faciet“. Natürlich ist מְלָכִים Objekt: er wird machen, daß er Könige niedertritt. Doch könnte יַרְדְּ auch Kal von רדה sein (יֵרְדְּ statt יַרְדְּ wegen der Pausa, vgl. Olsh. §. 91, d). In der Bedeutung wäre nur der Unterschied, daß das Kal hieße: er wird selbst niedertreten, zertreten. Daß מלכים voran-, יַרְדְּ aber mit dem kurzen, scharfen, ich möchte sagen, krachenden Laute nachsteht, ist Kunst des Propheten, durch die er auch phonetisch malt, wie die Könige unter dem Tritte des Helden zusammenkrachen. Wir können diesen Laut in der Uebersetzung leider nicht ausdrücken. Für die Rede des Propheten scheint aber dieser wie ein Hammerschlag dröhnende Laut die Bedeutung einer Pause zu haben. Mit יִתֵּן beginnt deshalb ein neuer Gedanke und eine neue Konstruktion. — Der Satz יתן כעפר וגו׳ schildert den Grad der Preisgebung, welche durch das vorausgehende יִתֵּן und יַרְדְּ ausgesagt war. So gänzlich werden sie ihm preisgegeben, daß er sie zu Staub und Spreu zermalmt. Es scheint mir doch zu künstlich, mit Delitzsch das כְּ als bloße Andeutung einer Vergleichung zu fassen, deren Ausführung der Phantasie des Lesers überlassen bleibe. Es kommt alles darauf an, daß man חרבו und קשתו als Subjekt fasse. Daß es nicht תִּתֵּן heißt, weil חֶרֶב und קֶשֶׁת Feminina sind, macht doch nicht die mindeste Schwierigkeit. Denn das ideelle Subjekt ist „Er“, welcher Schwert und Bogen führt. Vgl. m. Gr. §. 60, 4; Jes. 17, 5; 51, 5. Rückert, Knobel u. a. ergänzen dann אֲשֶׁר vor יִתֵּן. Doch ist dies nicht einmal nöthig. Man kann auch nach יִתֵּן entweder אוֹתָם ergänzen, wie ja so oft das pronominale Objekt ausgelassen wird (m. Gr. §. 78, 2, Anm. Vgl. 1 Mos. 2, 19; 6, 19 ff. und besonders 1 Kön. 22, 6. 15, wo auch nach נָתַן das Objekt fehlt), oder noch einfacher כֶּעָפָר und כְּקַשׁ נִדָּף selbst als unmittelbares Objekt von יִתֵּן betrachten: „es wird sein Schwert wie Staub machen, wie zerstobene Spreu sein Bogen“, d. h. sein Schwert und Bogen, in Thätigkeit gesetzt, werden solche Arbeit thun, daß Gleichheit von Staub und Spreu das Resultat ist. — Ueber קַשׁ vgl. zu Kap. 40, 24. נִדָּף vgl. Kap. 19, 7. — Aber nicht blos Schlacht an einem Orte, sondern auch Verfolgung der Flüchtigen wird stattfinden. Ueber יִרְדְּפֵם vgl. die Zusammenstellung. Uebrigens beachte man die

Gleichklänge יִרְדְּפֵם und יִרְדֹּף, נְדָּף und קַשְׁתּוֹ und קַשׁ. Er, der siegende Held, wird wohlbehalten (שָׁלוֹם entweder Adjektiv oder adverbialer Akkusativ) dahinziehen und zwar immer vorwärts, nie rückwärts. Dies der Sinn von ארח ברגליו לא יבוא. Denn die Erklärungen „eine Bahn, die er mit seinen Füßen nicht zu betreten pflegte (Hitzig, Delitzsch u. a.), — oder: „den Gang auf seinen Füßen wird man nicht kommen“ d. h. man wird ihn nicht verfolgen (Hahn), sind theils matt, theils setzen sie von Seite des Propheten eine unpassende Ausdrucksweise voraus. Ich glaube, daß יַעֲבֹר und יָבוֹא im Gegensatze stehen. Denn בּוֹא hat bekanntlich sehr oft im Gegensatz zu Zeitwörtern, welche „dahingehen“ oder „ausgehen“ bedeuten, den Sinn des Zurückgehens. So stehen sich namentlich יָצָא und בּוֹא sehr oft gegenüber. Vgl. Jos. 6, 1 אֵין יוֹצֵא וְאֵין בָּא. 1 Kön. 3, 7 לֹא אֵדַע צֵאת וָבֹא. Daher יָצָא und בּוֹא vom Auf- und Untergehen der Sonne (1 Mos. 19, 23; Jes. 13, 10 und 1 Mos. 15, 12. 17; 28, 11 u. ö.). Vgl. Jes. 37, 28; 4 Mos. 27, 17; 1 Sam. 29, 6; 1 Kön. 15, 17; 2 Chron. 1, 10 u. ö. — Aber auch im Gegensatz zu andern Zeitwörtern steht בּוֹא in diesem Sinne. So Ps. 126, 6: „Hin geht weinend (הָלוֹךְ יֵלֵךְ וּבָכֹה) der Träger des Samenwurfs, her kommt (בֹּא־יָבֹא) mit Jubel der Träger seiner Garben“. So glaube ich denn, daß auch a. u. St. בּוֹא in dem Sinne von „zurückgehen“ zu nehmen ist. Nehmen wir dazu, daß בְּרַגְלָיו wahrscheinlich dem לְרַגְלוֹ V. 2 entspricht. Denn בְּרֶגֶל פ׳ ist auf die Frage wo? dasselbe, was לְרֶגֶל פ׳ auf die Frage wohin? Gehen בְּרַגְלֵי פ׳ bedeutet also sehr oft „gehen auf den Fußspuren eines“ (vgl. 2 Mos. 11, 8; Richt. 4, 10; 8, 5; 1 Sam. 25, 27; 2 Sam. 15, 17 f. u. ö.). Nun könnte man freilich בְּרַגְלָיו an u. St. auch übersetzen: den Weg wird er mit seinen Füßen nicht rückwärts messen, denn an sich kann בְּרַגְלָיו das wohl heißen (vgl. 4 Mos. 20, 19; 5 Mos. 2, 28; Richt. 4, 15. 17; Sprüche 19, 2 u. ö.). Aber jedermann fühlt wohl, daß ברגליו in diesem Sinne genommen höchst überflüssig wäre. Zwar scheint es, als ob es auch nach unserer Erklärung von בּוֹא überflüssig wäre, da ja dies Zeitwort nach dem vorhin Bemerkten allein schon die Bedeutung „redire“ haben kann. Indeß ist die Entgegensetzung von עָבַר und בּוֹא nicht so prägnant wie die von יָצָא und בּוֹא, die vom Propheten beabsichtigte Bedeutung dieses Wortes nicht so deutlich erkennbar, wie sie denn auch, soviel ich sehe, noch niemand erkannt hat (wie seltsam geberdet sich infolge davon Klostermann in Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1876, Heft I, S. 19!). Um also dem Leser einen Wink zu geben, in welchem Sinne er יבוא genommen wissen wolle, hat er ברגליו hinzugesetzt. Der Prophet will also sagen: er wird dahinziehen und den Weg, den er zieht, wird er nicht auf seinen Fußspuren zurückmessen (il ne reviendra pas sur ses pas). Das kommt freilich der Sache nach auf dasselbe hinaus wie die Erklärung „den Gang auf seinen Füßen wird man nicht kommen“, was heißen soll: man wird ihn nicht verfolgen. Aber dieser Sinn wäre durch die Textworte in sehr ungenügender Weise ausgedrückt. Denn בְּרַגְלֵי פ׳ steht vorherrschend von dem untergebenen Gefolge oder Heeresgefolge eines Anführers. Daß hier Verfolgung durch die vorher genannten Feinde gemeint sei, müßte doch wenigstens durch den Plural יָבוֹאוּ angedeutet sein, abgesehen davon, daß אֹרַח entweder, wenn mit יָבֹא verbunden, überflüssig, oder, wenn mit בְּרַגְלָיו verbunden, unrichtig ist. Denn der Weg ist nicht auf den Fußspuren, die Fußspuren sind vielmehr auf dem Wege. Will man aber אֹרַח in dem abstrakten Sinne von Gang, Gehbewegung, Marschrichtung nehmen, so steht entgegen, daß dann doch wohl ein anderes Zeitwort, nämlich ein solches von kausativer Bedeutung stehen müßte.

4. **Wer hat das bereitet — kamen herbei.** V. 4 und 5. Eine großartige Erscheinung von welthistorischer Bedeutung hat der Herr angekündigt. Er hat sie aber, obgleich sie noch zukünftig ist, wie ein Bild von Vergangenem vor dem Auge der Gerufenen erscheinen lassen. Wie er deshalb V. 2 gefragt hat: wer hat erweckt? — so fragt er auch jetzt, der Zeitform der Vergangenheit sich bedienend: wer hat das bereitet und gemacht? Natürlich derselbe, der es vorausgewußt und vorausverkündigt hat, und der es vorauswissen und verkündigen konnte, weil er derjenige ist, der die Geschlechter der Menschen von Anfang an ins Dasein ruft, und der deshalb von sich sagen kann: ich, Jehova, der Erste und bei den Letzten bin ich auch noch. Ueber פעל s. d. Zusammenstellung. Die Satzform wie Kap. 40, 26. — מראש s. Kap. 40, 21. הדור, die Generation, das Geschlecht, gehört zu den Worten, die nur im zweiten Theile vorkommen. S. d. Zusammenstellung. — Klostermann (a. a. O., S. 21) nimmt Anstoß daran, daß Jehova den Heiden gegenüber aus seiner Schöpfer-Eigenschaft argumentire. Aber die Verhandlung ist ja eine ideale, die praktische Bedeutung zunächst nur für Israel hat. Demnach ist eine Textänderung unnöthig. Die, welche Klostermann versucht, thut dem hebräischen und griechischen Texte gleichmäßig Gewalt an. Denn er will lesen קֹרְאֵהֶם הַדּוֹר מֵרֹאשׁ d. i. der, welcher diese Dinge als Erlösung verkündigte von Anfang an! — Er ist vor allen (ראשון, princeps, causa omnium, vgl. Kap. 44, 6; 48, 12; über das sonstige Vorkommen s. d. Zusammenstellung), aber auch bei den Letzten (אחרנים, vgl. Kap. 44, 6; 48, 12 u. d. Zusammenstellung; Offenb. 1, 8; 21, 6; 22, 13) ist er noch. הוּא, wenn es wie hier nachdrücklich von Gott steht, hat immer rückweisende Kraft. Entweder weist es hin auf ein im Vorhergehenden nicht genanntes und unnennbares, aber als bekannt vorausgesetztes Etwas, welches den Begriff des alles tragenden und alles umfassenden All-Einen in sich schließt. So scheint es mir gebraucht 5 Mos. 32, 39; Jes. 43, 10; 48, 12;

In diesem Fall ist הוּא Prädikat. Oder es weist auf jenes als bekannt vorausgesetzte große Ungenannte so hin, daß es als Apposition zum Subjekte erscheint. Dann ist es = talis. So wird הוּא auch von Menschen gebraucht Jer. 49, 12, und nach מִי Jes. 50, 9 u. ö. Von Gott aber steht es in diesem Sinne 2 Sam. 7, 28; Jes. 37, 16; Neh. 9, 6. 7. הוּא kann aber auch Prädikat in der Weise sein, daß es die Prädikatsbestimmung als eine bereits bekannte nur einleitet. Dann ist es = ille, is und hat immer ein Partizip nach sich (ego sum ille, qui, vgl. Jes. 51, 9. 10 אַתְּ־הִיא): Jes. 43, 25; 51, 12. — Ferner scheint aber הוּא auch das einfache, anknüpfende „es" zu sein, welches sagt, daß das vorher Ausgesagte dem durch אַתָּה oder אֲנִי repräsentirten Subjekt als Prädikat zukomme: Jes. 43, 13; Jer. 14, 22; Ps. 44, 5. Endlich aber dient הוּא dazu, die Identität des Satzprädikates mit dem Prädikate eines vorausgehenden explicite oder implicite vorhandenen Satzes auszusagen. Dann gewinnt es die Bedeutung idem. So hier und Ps. 102, 28 (vgl. Hiob 3, 19; Hebr. 13, 8). An unserer Stelle soll הוּא offenbar aussagen, daß Jehova bei den Letzten derjenige ist, welcher er als ראשׁוֹן gewesen war d. h. ebenderselbe. — Der Herr hatte V. 1 die Heiden zu einem certamen herausgefordert. Er hatte sodann als Beweis seiner Gottheit eine Weißagung und die Erklärung, daß er sie verwirklichen werde, gleichsam deponirt. Nun war die Reihe an den Heidenvölkern, von Seiten ihrer Götzen eine ähnliche Leistung zu produziren. Man beachte hier wohl, daß der Prophet dem Herrn gegenüber die Heidenvölker, nicht die Götzen auftreten läßt. Es ist dies ganz natürlich. Denn die Götzen existiren in Wirklichkeit gar nicht. Daher kommt es, daß die Heiden die Sache ihrer Götter führen müssen, während Israels Gott die Sache seines Volkes führt. Die Heidenvölker treten nun also, der Aufforderung V. 1 folgend, heran. Sie sehen das Beweisstück, das der Herr zu seinen Gunsten vorgelegt hat, aber mit Schrecken, denn sie erkennen sofort, daß sie dieser Leistung keine ähnliche an die Seite zu stellen vermögen. Und so kommen sie denn zitternd herbei, um das Probestück Jehova's gleichsam von allen Seiten zu betrachten. Daß sie etwas gesprochen hätten, wird nicht gesagt. Sprachlos verstummen sie vor der Majestät des Herrn. Ueber איים s. zu V. 1, über קצות הארץ zu Kap. 40, 28. Ueber חָרַד s. d. Zusammenstellung. Was die Modusformen betrifft, so bezeichnet רָאוּ das Sehen als diejenige Thatsache, welche als das objektiv geschichtliche Fundament zu betrachten ist und deshalb im Perfekt steht. Was weiter geschieht, das Fürchten und Zittern, wird als etwas vor den Augen der Leser oder Hörer gleichsam Werdendes bezeichnet und steht deshalb im Imperfekt. Das waren die subjektiven Erweisungen des Interesses, welche die Heiden an der Provokation Jehova's nahmen. Parallel mit diesen gingen auch objektiv wahrnehmbare Erweisungen jener Theilnahme: zuerst als Grundlage das Nahen, daher קָרְבוּ, dann als Folge davon das Herbeikommen, daher ויאתיון (vgl. m. Gr. § 88, 8). Ueber אָתָה s. d. Zusammenstellung.

5. **Einer dem andern — nimmer wankt es.** V. 6 und 7. Daß die in Furcht gerathenen Heiden, um gegen die drohende Erscheinung des angekündigten Helden Hülfe zu finden, sich jetzt schnell an die Fabrikation von Götzenbildern gemacht (Delitzsch), oder die von Cyrus bedrohten festgenagelt hätten (Hitzig), ist doch gar zu unglaublich. Das würde ja voraussetzen, daß sie vorher noch keine Götzenbilder hatten. Die hatten sie aber längst. Ist denn der Bilderdienst erst in der vom Propheten angedeuteten Zeit enstanden? Oder wollten sie neue Bilder machen, weil sie den alten mißtrauten? Welche Bürgschaft hatten sie für die Wirksamkeit der neuen? Und wagten sie es wohl, die Feindschaft der alten auf sich zu ziehen? Das Festnageln der schon vorhandenen Götzen aber würde denn das etwas geholfen haben? Nein die Verse 6 und 7 haben lediglich den Zweck, aus der Art und Weise, wie die Götzenbilder entstanden sind, die Schlußfolgerung nahe zu legen, daß sie unmöglich im Stande sein können, in dem von Jehova provozirten Rechtsstreite (V. 1) obzusiegen. Wie könnten auch die, welche von Menschenhänden fabrizirt werden, gegen den sich behaupten, der von sich sagen kann: „ich rufe die Geschlechter von Anfang, ich Jehova, der Erste, und bei den Letzten bin ich auch noch" (V. 4)? Ich ziehe demgemäß V. 6 zum Folgenden und nicht, wie viele thun, zum Vorhergehenden. Denn V. 5 entspricht offenbar dem V. 1. Denn dort ist ein in Ehrfurcht schweigendes Herannahen der Völker verlangt, wie dieselben im Gefühl ihrer Ohnmacht stumm und sprachlos herannahen; ebendeshalb vermögen sie gerade dem יְדַבֵּרוּ V. 1 nicht zu entsprechen; dort wird den Nationen zugerufen, sie möchten Kräfte sammeln und V. 5 sehen wir sie furchtsam und zitternd herzutreten; dem יִגְּשׁוּ und נִקְרָבָה dort entspricht das קרבו ויאתיון hier. Damit ist der V. 1 beginnende Gedanken-Cyklus abgeschlossen. V. 5 weist also rückwärts. V. 6 aber weist vorwärts. Er sagt im allgemeinen dasselbe was 7 a in Bezug auf besondere Verhältnisse aussagt. Beide Verse involviren den Hauptgedanken, daß die Götzenverfertigung eine mühsame Arbeit ist, die nicht nur nach V. 19 viel Geld, sondern auch viel Schweiß kostet, — bei der einer den andern ermuntern und unterstützen muß, damit sie vollendet werde. Welch ein schmachvoller Unterschied also zwischen den Götzen und Jehova. Der letztere ruft den Geschlechtern von Anfang; er ist vor allen und es bestehet alles in ihm (Kol. 1, 17). Er gibt allem was ist durch seinen allmächtigen Ruf das Dasein. Mühelos schafft er: so er spricht so geschieht's, und so er gebeut so steht's da. Davon, daß ihn ein anderer machte, ist keine Rede. Die Götzen aber sind ein Produkt des Fleißes und Schweißes der

Menschen. Wie schmachvoll ist es doch für einen Gott, nach dem Schweiße seiner Anbeter zu riechen und mit jedem Zuge die Spuren der Mühe und der Arbeit zu verrathen, die nöthig waren, um ihm zum Dasein zu verhelfen. Und welch ein Unsinn ist es, einem Kunstprodukte, das von menschlichem Wollen und Können abhängt, die Ehre zu erweisen, welche doch nur einem Wesen erwiesen werden kann, von dem alles abhängt, während es sich selbst unabhängig von allem weiß. Aber so verblendet sind die Menschen! Wenn der Götze erst noch leicht und wie von selbst etwa wie Minerva aus Jupiters Haupte aus ihren Händen hervorginge! Dann könnte man allenfalls noch meinen, der Götze habe sich selbst zum Dasein verholfen und sie seien dabei nur seine Werkzeuge gewesen. So aber sollten sie doch schon an der Mühe, die es ihnen kostet, erkennen, daß der Götze ganz allein ihr Werk ist. Ueber עֹזֵר und חָזַק s. d. Zusammenstellung. Ueber חָרָשׁ und צֹרֵף vgl. zu Kap. 40, 19. Der חָרָשׁ stellt den Kern des Bildes her, der צֹרֵף fertigt den Ueberzug. Ersterer stärkt den letzteren durch gute Vorarbeit und ermunternden Zuruf. Der „Glätter mit dem Hammer" (Acc. instrum., מחליק und פטיש bei Jes. nur hier) scheint mir mit צֹרֵף identisch zu sein, denn das Metall wird doch von demselben auch geglättet, der es gegossen hat. Hinwiederum ist der הוֹלֶם פָּעַם auch identisch mit dem חָרָשׁ, denn der arbeitet ja auf dem Ambos, macht den eisernen Kern, schmiedet die Nägel und befestigt das Bild mit denselben. Wir gewinnen daraus den Gedanken, daß diese Werkleute sich gegenseitig ermuntern und unterstützen. Die Zurückziehung des Accentes in הולם zur Vermeidung des Zusammenstoßes zweier Tonsilben ist normal, aber nicht normal ist die Verwandlung des Zere in Segol (vgl. Kap. 49, 7; 66, 3; 4 Mos. 17, 23; 24, 22; Ezech. 22, 25). Dieselbe ist wahrscheinlich veranlaßt durch das Bestreben, den Tonfall der Hammerschläge besser nachzuahmen (vgl. Olsh. §. 44, b; 49, 3). — הָלַם tundere Kap. 16, 8; 28, 1. פַּעַם in der Bedeutung „Ambos" nur hier. — Das Subjekt von אֹמֵר ist der מַחֲלִיק. Denn dieser hat die Löthung gemacht und durch den Zuruf טוֹב הוּא ermuntert er den חָרָשׁ zur Fortsetzung und Vollendung der Arbeit, welche in der Befestigung mit Nägeln am Aufstellungsorte besteht. Man braucht אֹמֵר nicht eben als Partizip zu fassen. Es kann im Sinne des verb. fin. stehen (vgl. m. Gr. §. 97, 1, a, Anm.; Jes. 2, 6; 24, 2; 29, 8; 32, 12). — דֶּבֶק adhaesio, agglutinatio bezeichnet das, wodurch die Arbeit des צֹרֵף mit der des חָרָשׁ verbunden ist; לְ = in Beziehung auf (m. Gr. §. 112, 5, b; Jes. 5, 1; 1 Mos. 20, 13 u. ö.). טוב הוא vgl. 2 Mos. 2, 2; 1 Mos. 1, 4. 8 u. ö. — מַסְמְרִים, clavi, bei Jes. nur hier. Vgl. Jer. 10, 3—5, welche Stelle offenbar der unsrigen und den verwandten Kap. 40, 19 f.; 44, 9—17; 46, 6 f. nachgebildet ist. לא ימוט vgl. Kap. 40, 20.

2. Die zweite Hauptfigur: **Der Knecht Jehova's** als das in Abraham erwählte und zu herrlichem Siege berufene Israel.

Kap. 41, 8—13.

8 Du aber Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählet habe, Same Abrahams, meines
9 Freundes! *Den ich geholt habe von den Enden der Erde und von ihren Säumen hergerufen, und sprach zu dir: mein Knecht bist du, den ich erwählet habe und nicht verworfen.
10 *Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir; schaue nicht um, denn ich bin dein Gott: ich habe
11 dich fest erwählt, auch helfe ich dir und halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit. *Siehe zu Schanden werden und sich schämen sollen alle, die auf dich erbost sind; wie nichts werden
12 und zu Grunde gehen sollen deine Widersacher. *Du wirst sie suchen und nicht finden deine
13 Widerparte, wie nichts und garaus werden deine Feinde sein. *Denn ich, Jehova dein Gott, halte fest deine Rechte, ich, der zu dir spricht: fürchte dich nicht, ich helfe dir.

Exegetische Erläuterungen.

1. In dem vorhergehenden Abschnitt (V. 1—7) hat der Prophet die erste Hauptfigur des Weißagungscyklus Kap. 40—48 vorgeführt. Daran schließt sich hier sofort die zweite an: der Knecht Jehova's im volklichen Sinne. Er charakterisirt denselben zunächst nur im allgemeinen als das in Abraham erwählte und berufene Volk Israel (V. 8 und 9), das sich nicht zu fürchten braucht, da der Herr mit ihm ist (V. 10), und alle seine Feinde vor ihm darnieder werfen wird (V. 11—13).

2. **Du aber Israel — nicht verworfen.** V. 8 und 9. ואתה ישראל steht offenbar der Anrede איים ולאמים V. 1 gegenüber. Der Prophet wendet sich also jetzt an Israel mit tiefgründendem, herrlichem Troste. „Israel, mein Knecht" redet der Herr das Volk an. Zum erstenmale tritt uns hier jener so bedeutsame Begriff des עֶבֶד יהוה entgegen. Das Volk wird hier so genannt. Aber nicht die subjektive Seite des Begriffs, sondern die objektive tritt in den Vordergrund. Nicht weil das Volk den Herrn sich zu seinem Gott aus der großen Masse von Göttern, die es nach heidnischen Begriffen gibt, erwählt hätte, also nicht weil „Jehova sein Nationalgott wäre und im Gegensatze zu andern Nationen, den Dienern des Baal, des Moloch u. s. w." (Hitzig), wird das Volk hier so genannt, sondern

umgekehrt, weil der Herr es zu seinem Eigenthum, zu seinem Werkzeuge, zu seinem Knechte erwählt hat. Denn ein Knecht ist ja das Eigenthum seines Herrn, und Israel ist das Volk des Eigenthums, סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; Ps. 135, 4; Mal. 3, 17). Es ist aber erwählt in Abraham, seinem Stammvater, den der Herr auch schon עַבְדִּי nennt 1 Mos. 26, 24, an welche Stelle man hier um so eher denken darf, als der Anfang von V. 10 offenbares Citat aus derselben ist. Abraham ist also nicht nur für seine Person erwählt worden, wiewohl das, was er durch Gottes Gnade persönlich war, ihn zugleich tauglich machte, für alle Zeiten als Vorbild zu dienen für die rechte Art, auch in subjektiver Beziehung ein עֶבֶד י׳ zu sein. Deshalb wird er אֹהֲבִי genannt. Denn die Liebe ist ja des Gesetzes Erfüllung und schließt den Glauben in sich (1 Mos. 15, 6; 5 Mos. 6, 5). Auch 2 Chron. 22, 7 wird Abraham in der Anrede an Gott אֹהַבְךָ genannt. Jak. 2, 23 heißt er φίλος θεοῦ und bei den Arabern hat er den stehenden Beinamen Chalil-Allah d. i. Vertrauter Gottes. Abraham wurde erwählt, daß durch seinen Samen gesegnet würden alle Geschlechter auf Erden. Und dieser Same sollte nächst Isaak und Jakob das „große Volk“ sein, zu welchem der Herr Abraham machen (1 Mos. 12, 2) und dem er das Land seiner Pilgrimschaft geben wollte (ibid. V. 7; Kap. 13, 15; 15, 18 u. ö.) Demnach ist Israel Knecht Jehova's zunächst als Same Abrahams. Es ist dies eine rein objektive Ehre und Würde, die dem Volke eignet kraft der Erwählung seines Stammvaters, deren es sich aber allerdings würdig machen soll dadurch, daß es Jehova allein als seinen Gott anbetet und mit seinem ganzen Sein und Haben sich ihm dienstbar macht. Ueber die Gegenüberstellung von Israel und Jakob im Parallelismus vgl. zu Kap. 40, 27. Ueber בָּחַר s. d. Zusammenstellung und zu Kap. 40, 20. Insbesondere beachte man Kap. 43, 10; 44, 1. 2; 49, 7. Auch über אָהַב s. d. Zusammenst. Mit großem Nachdruck wiederholt der Prophet den Gedanken, daß Israel der erwählte Knecht Jehova's sei, in verschiedenen Formen. So drückt החזקתיך (s. zu V. 6 und 7) aus, daß der Herr seine Hand nach Israel ausgestreckt habe, um es zu ergreifen (vgl. V. 13; 42, 6; 45, 1; 51, 18) und herbeizuholen, daß also Er allein dabei sich aktiv verhalten habe, Israel aber ganz passiv. Unter den Enden der Erde versteht der Prophet, der seinen realen Standpunkt in Palästina hat, die fernen Euphratländer. Ueber die Lage von Ur Kasdim s. Schrader d. Keilinschr. u. d. A. T., S. 383. Es ist durch die Monumente erwiesen, daß der altbabylonische Name der jetzigen Trümmerstadt von Mugheir (am rechten Euphratufer südöstlich von Babylon) Ur war. Ueber קצות הארץ s. z. Kap. 40, 28. אֲצִיל (wahrscheinlich ebensowohl verwandt mit אָצִיל, 2 Mos. 24, 11 nobilis, princeps — eigentlich der Aeußerste, extremus, also in gewissem Sinne auch summus vgl. יַרְכְּתֵי הָאָרֶץ — als mit אֵצֶל latus, juxta) findet sich nur hier. Noch zweimal wird sodann V. 9 ausgesprochen, daß bei der Erwählung Israels Jehova allein aktiv gewesen sei: einmal durch קראתיך, sodann durch ein zweites בחרתיך. Und endlich wird dieser Gedanke auch noch durch das negative ולא מאסתיך bestätigt. Diesem letzteren liegt offenbar der Gedanke zu Grunde, daß der Herr Israel wohl hätte verwerfen können, ja daß ihm dies nahe gelegen sei (vgl. 5 Mos. 7, 7 f.), aber er habe es nicht gethan. Er habe also trotz vorhandener Bedenken doch mit Ueberlegung und Absicht Israel erwählt.

3. **Fürchte dich nicht — ich helfe dir.** V. 10—13. Nachdem der Herr die Erwählung Israels in Abraham, seinem Stammvater, mit allem Nachdruck als Basis der Beziehungen zwischen sich und dem Volke hingestellt hat, zieht er nun die Konsequenzen daraus. Dieselben sind positiver und negativer Art: Israel braucht sich nicht zu fürchten, der Herr hilft ihm; seine Feinde aber müssen zu Grunde gehen. Die Worte „fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir“ sind, wie schon bemerkt, Citat aus 1 Mos. 26, 24, wo nur אִתְּךָ statt עִמְּךָ steht. Ueber אל תירא vgl. zu Kap. 40, 9. תשתע, Hitp. von שָׁעָה (vgl. V. 23 und d. Zusammenstellung), steht hier in dem Sinne von „ängstlich sich umschauen“. כי אני אלהיך findet sich nur hier; אני יהוה אלהיך V. 13 und Kap. 51, 15. Daß אִמַּצְתִּי hier wie Kap. 44, 14; Ps. 80, 18 in der Bedeutung „fest machen, sichern nämlich die Auswahl eines Gegenstandes aus mehreren“ gebraucht ist, beweist der Zusammenhang. Denn nicht um eine Israel zu Theil gewordene Stärkung handelt sich's, sondern um die festgemachte Erwählung (vgl. βεβαίαν ποιεῖσθαι τὴν ἐκλογήν 2 Petri 1, 10). Bei Jesaja kommt das Wort außer hier und Kap. 44, 14 nicht vor. Ueber עָזַר s. z. V. 6. — Auch תָּמַךְ, fest halten, wird in ähnlichem Sinne wie אִמֵּץ gebraucht. Vgl. Kap. 42, 1 und Matth. 12, 18, wo תמך mit αἱρετίζειν übersetzt ist. Der Ausdruck ימין צדקי findet sich nur hier. Derselbe kann nur die Recht im alttestamentlichen Sinne schaffende Rechte bezeichnen, worüber man zu V. 2 vergleiche. Das Verhältniß der drei Verba dieses Satzes zu einander scheint mir dies zu sein: אמץ bezeichnet die feste Erwählung, aus welcher dann einerseits das Helfen, andrerseits das Nichtwiederloslassen folgt. — Die Kehrseite dieser Israel gegebenen Verheißung ist die gegen die Feinde gerichtete Drohung, daß sie zu Grunde gehen sollen. Dieser Gedanke wird im Folgenden mannichfach variirt. Die gegen Israel ergrimmten (נחרים nur noch Kap. 45, 24) Feinde sollen zu Schanden und beschimpft werden (s. d. Zusammenstellung). Das Zeitwort כָּלַם kommt im ersten Theile nicht und nur mit בּוֹשׁ zusammen außer hier noch Kap. 45, 16. 17; 50, 7; 54, 4 vor. Die Gegner (אַנְשֵׁי רִיב bei Jesaja nur hier, vgl. Richt. 12, 2; Hiob 31, 35; Jer. 15, 10) sollen ferner wie nichts (vgl. zu

Kap. 40, 17) und vernichtet werden. Infolge davon werden diese Männer des Zankes (מַצּוּת jurgium, ἅπ. λεγ., vgl. Kap. 58, 4 und נָצָה rixari, Kap. 37, 26), wenn man sie sucht, nicht mehr gefunden. Sie werden eben, diese nicht blos zum Wortkampf, sondern auch zum Schwertkampf Entschlossenen (אנשׁי מלח' bei Jesaja nur hier, vgl. Kap. 42, 13; Jer. 50, 30; Ezech. 27, 10), absolut nicht mehr da sein (כאין s. vorhin, sowohl die Verbindung als כאפס allein nur hier; über אֶפֶס überhaupt s. d. Zusammenstellung). Es scheint, daß V. 11 a themaartig voransteht. Von V. 11 b bis V. 12 b findet sich sodann eine dreifach abgestufte Explikation: zuerst werden die Gegner אַנְשֵׁי רִיב (Streiter, Widersacher im allgemeinen) genannt und wird gesagt, daß sie „wie nichts sein und zu Grunde gehen werden"; sodann heißen sie אַנְשֵׁי מַצֻּתֶךָ (rixatores, objurgatores), die man suchen und nicht finden werde; endlich heißen sie אנשׁי מלחמה (Kriegsfeinde, hostes), und wird von ihnen gesagt, daß sie nicht blos nicht zu finden, sondern absolut nicht mehr da sein werden. Zum Schlusse wird V. 13 die V. 10 schon ausgesagte schützende und helfende Gnadengegenwart Gottes nochmals dem Volke als Grund seiner Siegeshoffnung vorgehalten. כי אני וגו' vgl. zu V. 10. מחזיק ימינך nur hier, vgl. Kap. 45, 1; 51, 18. — Daß V. 13 den Charakter einer bestätigenden Wiederholung trägt, sieht man aus הָאֹמֵר וגו'. Denn durch האמר wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Herr die Trostworte אל־תירא und עזרתיך schon gebraucht habe (V. 10).

3. Der Knecht Gottes als das zwar schwache und niedrige, aber doch in Gott starke und mit Heil und Gotteserkenntniß reich gesegnete Volk Israel.

Kap. 41, 14—20.

14 Fürchte dich nicht, du Würmlein Jakob, ihr Leutlein von Israel! Ich helfe dir, spricht
15 Jehova, und dein Erlöser ist der Heilige Israels. *Siehe ich mache dich zum Dreschschlitten,
zum scharfen, neuen, zweischneidigen; zertreten sollst du Berge und zermalmen, und Hügel sollst
16 du wie Spreu machen. *Du sollst sie zerstreuen und der Wind wird sie entführen und der
Sturmwind wird sie auseinander treiben: Du aber wirst frohlocken in Jehova, im Heiligen
17 Israels dich rühmen. *Die Elenden und Armen, die da Wasser suchen und ist keines da!
Ihre Zunge ist vertrocknet vor Durst! Ich, Jehova, will sie erhören; ich der Gott Israels,
18 will sie nicht verlassen! *Ich will Ströme aufthun auf Kahlhöhen, und in der Mitte der Thäler
Wasserquellen; ich will die Wüste machen zum Wassersee und dürres Land zu Wasserbrunnen.
19 *Ich will in der Wüste Cedern geben, Akazien, Myrthen und wilden Oelbaum; ich will in der
20 Steppe Cypressen pflanzen, Platanen und Scherbinbäume zumal. *Auf daß sie sehen und
erkennen und in Acht nehmen und klug beherzigen allesamt, daß die Hand Jehova's solches
gethan und der Heilige Israels es geschaffen hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Knecht Gottes ist hier immer noch das Volk Israel, aber es wird hier besonders das eigentlich Charakteristische dieses Begriffs nämlich das Leiden, die Niedrigkeit hervorgehoben. Aber zugleich unterläßt der Prophet nicht, schon hier auch recht nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß dieser arme Knecht Gottes zugleich ein gewaltiges und unwiderstehliches Werkzeug des Gerichtes in der Hand Jehova's sein wird. So wird denn Israel als „Würmlein Jakob, Leutlein von Israel" und zugleich mittelst weiblicher Verbalform als schwaches Weib angeredet, dem der Herr aber helfen wolle, damit der schwache Haufe zum mächtigen Dreschschlitten werde (V. 14 und 15 a), der Berge und Hügel zermalmen und deren Staub wie im Sturme zerstreuen könne. Da wird dann Israel jubeln und seines Gottes sich rühmen (V. 15 a und 16). — Wird mit diesen Worten geschildert, wie Israel seiner Feinde sich entledigen und sie zermalmen wird, so wird V. 17—20 positiv dargelegt, wie das bisher arme und nothleidende Volk durch die Gnade seines Gottes Ueberfluß erlangen soll an allem dem, was das Herz erquicken und erfreuen kann (V. 17—19), damit durch alle diese Gnaden- und Machtbeweise Gottes endlich erkannt werde, daß er allein Gott und als solcher zu verehren ist (V. 20).

2. **Fürchte dich nicht — dich rühmen.** V. 14—16. Im Vorhergehenden (V. 8—13) wurde Israels Eigenschaft als Knecht Gottes gegründet auf die Thatsache seiner Erwählung. Davon ist V. 14 ff. nicht mehr die Rede. Dagegen tritt hier ein anderes Moment stark hervor, das V. 8 ff. nur angedeutet ist, nämlich das Elend und die Niedrigkeit Israels. Als Hintergrund für die folgende Trostverheißung wird aber Israels Nothstand in doppelter Weise hervorgehoben. Erstens nämlich ist zu beachten, daß der Herr Israel V. 14 und V. 15 a in der zweiten P. Fem. anredet. Als schwaches Weib betrachtet der Prophet das leidende Israel, während er V. 15 b und V. 16 das die Feinde niederschmetternde sofort wieder als Mann anredet. Zweitens nennt der Herr das Volk „Würmlein Jakob, Leutlein von Israel". Daß diese Ausdrücke das tiefe Elend und die Schwäche Israels malen sollen, leuchtet ein. Der Ausdruck תּוֹלַעַת (vgl.

Kap. 66, 24 und Kap. 1, 18; 14, 11) erinnert an jene Worte des 22sten Psalms: „ich bin ein Wurm und kein Mensch“ V. 7, sowie an die Beschreibung des leidenden Knechtes Gottes Jes. 53, 2 ff. Durch den Ausdruck „Wurm“ gehört auch Hiob 25, 6 hieher, wo es heißt: „wie viel weniger der Mensch, die Made, und des Menschen Kind, der Wurm“. Vgl. Bochart Hieroz. III, pag. 534, ed. Lips., wo de vermibus metaphoricis gehandelt und gesagt wird, daß der Wurm aus zwei Gründen verächtlich sei: 1) propter originem prorsus ignobilem, 2) quod non tam animal esse videatur, quam animalis rudimentum. — Man wird aber wohl nicht umhin können, in diesem „Würmlein Jakob“ den Uebergang zur „Knechtsgestalt“ des Knechtes Gottes und somit eine Hindeutung darauf zu erkennen, daß das leidende Volk Gottes auch ein Typus des leidenden Heilands ist. Auch der Ausdruck מְתֵי יִשְׂרָאֵל, der an מְתֵי מִסְפָּר d. i. zählbare, wenige Leute (1 Mos. 34, 30; 5 Mos. 4, 27; Ps. 105, 12; 1 Chron. 16, 19 vgl. שָׁוְא Hiob 11, 11; Ps. 26, 4) erinnert, involvirt die Bedeutung der Schwäche, Geringfügigkeit, Niedrigkeit. מְתִים bei Jesaja noch Kap. 3, 25; 5, 13. — Mit Nachdruck folgt dann zum dritten Male עֲזַרְתִּיךְ. Ueber נְאֻם י׳ s. d. Zusammenstellung. — גֹּאֵל, eigentlich loskaufen was verkauft war, ist ein dem zweiten Theile des Jesaja eigenthümlicher Ausdruck. S. d. Zusammenstellung. גֹּאֵל steht gegenüber dem מֹכֵר (vgl. 3 Mos. 25, 25. 48). Das Wort findet sich häufig im juristischen Sinne. Häufig aber auch von Jehova, der sein in die Hände der Feinde verkauftes Volk gleichsam als nächster Blutsfreund wieder loskauft. קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל s. d. Zusammenstellung. — Aber welch' ein Kontrast! Dies arme Würmlein Jakob macht der Herr zu einem mächtigen Werkzeug des Gerichtes über die Völker! Man beachte, daß in שַׂמְתִּיךְ noch das Feminin-Suffix sich findet. Von V. 15 b an aber heißt es חָרוּשׁ u. s. w. — Das was zum Dreschschlitten gemacht wird, ist das schwache Weib. Aber der hernach zertritt, zermalmt u. s. w., ist kein Weib mehr, sondern ein Mann. — חָרוּץ, welches wir Kap. 10, 22 im figürlichen Sinne, Kap. 28, 27 als Bezeichnung der Dreschwalze selbst hatten, bezeichnet hier eine Eigenschaft derselben, nämlich das Geschärftsein. Scharf, neu und doppelschneidig (פִּיפִיּוֹת bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 149, 6) soll die Walze sein. Und wie nun eine solche Walze die Getreidebüschel zerreißt und zermalmt, oder wohl auch wie die ähnlich gestaltete Egge die Erdschollen zerreißt, so soll Israel Berge zerreißen und zermalmen und Hügel wie Spreu machen. So werden dieselben in kleine Theile zerrissen (זָרָה Kap. 30, 22. 24), der Wind aber wird diese wegführen (Kap. 40, 24) und der Sturmwind (Kap. 40, 24) sie zerstreuen. Da wird denn Israel in seinem Gotte fröhlich sein (Kap. 29, 19 und die Zusammenstellung) und sich rühmen (הלל s. Zusammenstellung). Also das schwache Israel soll wieder zu Kräften kommen und über mächtige Feinde triumphiren. Diese Weißagung ist vom leiblichen Israel nicht oder doch nur in dürftigem Maße (man könnte höchstens an die Makkabäer denken), wohl aber vom geistlichen Israel durch geistige Siege herrlich erfüllt worden.

3. **Die Elenden — geschaffen hat.** V. 17—20. Daß hier nicht blos, anschließend etwa an Kap. 40, 10. 11, den heimkehrenden Exulanten die nöthige Erquickung während der Wüstenreise verheißen wird, ergibt sich schon aus der Natur des vorhergehenden, mit dem unsrigen parallel stehenden Abschnitts. Sowenig nämlich V. 14—16 etwas schildert, was die Exulanten zu verrichten hatten, ehe sie sich auf die Heimkehr begeben konnten, ebensowenig ist V. 17 ff. von etwas die Heimkehr allein Betreffendem die Rede. Denn die Verse 14—20 schildern den Heilszustand überhaupt, in dem sich Israel nach dem Exile befinden wird. Nur insofern die Heimkehr auch dazu gehört, mag das V. 17 ff. Gesagte auf dieselbe auch mitbezogen werden. Indem wir also die „Elenden, welche Wasser suchen u. s. w.“ parallel setzen dem „Würmlein Jakob u. s. w.“ V. 17, verstehen wir V. 17—20 von allen den Zuständen, welche die Existenz Israels vor seiner Erlösung wie ein Leben in der Wüste erscheinen ließen. Wie nach V. 14 f. der arme Wurm plötzlich zum gewaltigen Dreschschlitten wird, so wandeln sich hier dürre Stätten plötzlich in reich bewässerte, mit herrlichster Vegetation bedeckte um. V. 17 deutet die Voranstellung von הָעֲנִיִּים וְהָאֶבְיוֹנִים darauf hin, daß wir diese Worte als vorangestellte casus absoluti zu betrachten haben. מְבַקְשִׁים ist also als Relativsatz zu fassen. Ob die Form נָשַׁתָּה von נָשַׁת, נָשַׁשׁ oder שָׁתַת abzuleiten sei, ist noch immer ungewiß. Am wenigsten möchte ich für שָׁתַת stimmen, da שָׁתַת ponere, fundare, stabilire bedeutet, woraus doch nur mit Künstelei die Bedeutung defecit, exaruit sich ableiten läßt. Außer unserer Stelle kommen noch Kap. 19, 5 und Jer. 51, 30 in Betracht. Ich möchte am liebsten mit Olshausen eine mit נָשָׁה verwandte Wurzel נָשַׁת = exaruit, defecit annehmen. נָשַׁתָּה wäre dann dritte P. Fem. Kal in Pausalform mit Dagesch affectuosum. Vgl. Olsh. §. 83, b; §. 232, e, Anm. — In der zweiten Hälfte von V. 17 ist אֲנִי das gemeinsame Subjekt der beiden Sätze und sowohl יהוה als אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ist Apposition dazu, wobei zu bemerken, daß letzteres im Parallelismus für ersteres eintritt, wie denn ja wirklich der Gott Israels יהוה heißt. — V. 18 und 19 sagt nun der Herr, wie er die Bitten der Schmachtenden erhören werde. פָּתַח steht hier wie öfter metonymisch, indem es die Ursache statt der Wirkung nennt. Der Herr wird nämlich die Erde aufthun (vgl. Ps. 105, 41), um Ströme d. i. reichliche Wasserquellen selbst auf Kahlhöhen hervorbrechen lassen. פָּתַח in diesem Sinne Kap. 14, 17; Jer. 40, 4. Aber auch in den Thälern — also auf Berg und Thal d. h. allenthalben — sollen Quellen sprudeln, so daß selbst die dürre Wüste zum

Wassersee wird (אֲגַם Kap. 14, 23; 35, 7; 42, 15) und dürres Land zu Quellorten (מוֹצָא, Ort des Ausgehens, Kap. 58, 11, vgl. dieselben Worte Ps. 107, 35 und überhaupt Jes. 35, 1. 7). Die Folge dieser reichlichen Bewässerung wird eine herrliche Vegetation sein. Aber nicht etwa blos niedere Pflanzen, sondern die höchsten, stattlichsten Bäume werden in Fülle wachsen. Es werden in der ersten Hälfte vier, in der zweiten drei, im ganzen also sieben Bäume namhaft gemacht, was vielleicht nicht zufällig ist. אֶרֶז, Ceder (vgl. d. Zusammenstellung), ist Gattungsname; שִׁטָּה (von שָׁנַט spitz sein, stechen, arabisch sant, egyptisch schonte, vgl. Leyrer in Herz. R.-E. XV, S. 95 und Hieronymus zu u. St.) die Akazie, bei Jesaja nur hier. הֲדַס, das sich noch Kap. 55, 13 findet, ist die Myrthe, die in Vorderasien und Griechenland als Baum wächst (vgl. Victor Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere, S. 143 ff.; Herz. R.-E. X, S. 142). Unter עֵץ שֶׁמֶן versteht man im Gegensatz zu זֵית שֶׁמֶן (5 Mos. 8, 8) gemeiniglich den wilden Oelbaum, oleaster, ἀγριέλαιος (Röm. 11, 17. 24). Die Sept. übersetzt κυπάρισσον, Celsius denkt an harzige Bäume überhaupt. Letzteres wäre eine gute Auskunft, da die Bezeichnung עֵץ שֶׁמֶן für den wilden Oelbaum auffallend ist. Derselbe gibt nämlich gerade kein Oel, da er theils ἄκαρπος ist (vgl. Hehn a. a. O., S. 45 ff.), theils nicht zu Oel sondern nur zu Salben verwendbare Früchte hervorbringt (vgl. Steph. Schulz Leitungen des Höchsten V, S. 86 bei Leyrer Herz. R.-E. X, S. 547). Da aber Neh. 8, 15 עֲלֵי זַיִת und עֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן als Erfordernisse zum Laubhüttenbau nebeneinander genannt werden, so wird man doch an den wilden Oelbaum denken müssen. Der Ausdruck kommt nur noch 1 Kön. 6, 23. 31. 32. 33 vor, wo die עֲצֵי שֶׁמֶן als Material für die Cherubfiguren und die Thüren und Pfosten des Allerheiligsten genannt werden. Die folgenden Worte ברוש תדהר ותאשור יחדו finden sich wörtlich wieder Kap. 60, 13. בְּרוֹשׁ, die Cypresse (nach Movers Phön. I, S. 575 ff. ist Berøt, Berut der Name der Naturgottheit, welche in dem Baume gegenwärtig gedacht wurde), findet sich bei Jesaja öfter: Kap. 14, 8; 37, 24; 55, 13; 60, 13. Vgl. Hehn a. a. O. S. 192 ff. — Räthselhaft und bisher unerklärt sind die Worte תדהר und תאשור. Dieselben finden sich außer an unserer Stelle nur noch Kap. 60, 13, welche Stelle als eine Wiederholung der unsrigen zu betrachten ist. דָּהַר ist ein hebräisches Wort. Wir lesen סוּס דֹּהֵר das galoppirende Roß Nah. 3, 2 und Richt. 5, 22 malt מִדַּהֲרוֹת דַּהֲרוֹת אַבִּירָיו fast wie quadrupedante putrem sonitu qualit ungula campum. Im Arabischen aber bedeutet dahr tempus, seculum. Es ist das hebräische דּוֹר (vgl. מוּל und מָהַל, מוֹר und מָהַר, נוּר und נָהַר u. a.). Wie man nun auch die Begriffe „currere, cursus“ und „tempus, seculum“ vermitteln mag, ob durch den Begriff der Eile oder den des Kreislaufs, so scheint doch zum Bereiche der radix דָּהַר auch die Bedeutung der Dauer, Ausdauer, der longaevitas zu gehören. Und vielleicht ist dies mehr noch in den Dialekten als im Hebräischen selbst der Fall, vgl. das chaldäische תְּדִירָא circuitus, perpetuitas = תָּמִיד, wozu gut stimmen würde, daß תִּדְהָר, im Hebräischen sonst nicht vorkommend, wahrscheinlich ein relatives d. h. einem verwandten Dialekte angehöriges, Fremdwort ist. Die Platane scheint in Palästina selbst nicht heimisch zu sein. Denn sie wird nirgends unter den in Palästina wachsenden Bäumen genannt. עַרְמוֹן, wenn es wirklich die Platane ist, bezeichnet nach dem Zusammenhang der beiden Stellen, an denen es vorkommt (1 Mos. 30, 37; Ezech. 31, 8), nicht einen in Palästina wachsenden Baum. תִּדְהָר (über die Wortbildung vgl. Olsh. §. 213, a, S. 399) könnte also wohl zur Zeit des Propheten eine aus einem verwandten Dialekte entlehnte Bezeichnung für die Platane gewesen sein, die diesen Baum von Seite seiner longaevitas charakterisirte. Und daß die Platane uralt wird und zu ungeheuerem Umfang heranwächst, beweisen die vielen Schilderungen von Riesenexemplaren dieses Baumes, wie sie z. B. Hehn gibt a. a. O. S. 198 ff. — Hehn sagt: „Der Ruhm des Platanenbaums erfüllt das ganze Alterthum“. Ferner: „Griechenland hatte den Baum und die Freude an ihm aus Asien überkommen, wo die Platane wie die Cypresse von Alters her bei den baumliebenden Iraniern und den vorder-iranischen Stämmen Kleinasiens in religiöser Verehrung stand“. Man müßte es demnach beinahe befremdend finden, wenn die Platane neben der Cypresse fehlte in einer Aufzählung der herrlichen Bäume, welche den Wüstenweg des aus iranischen Gebieten heimkehrenden Israels verschönern sollen (denn daß wir auch an die Heimkehr denken dürfen, wurde vorhin erwähnt). Ich bin deshalb geneigt, bis gründlichere Belehrung erfolgt, mit Saadia, Gesenius, Delitzsch u. a. תדהר für die Platane zu halten. — תְּאַשּׁוּר, von אָשַׁר rectus, erectus fuit, gebildet (vgl. Olsh. §. 213, e) wird von den Alten entweder für den Buchsbaum, oder für die Cedernart Scherbin gehalten. Hehn a. a. O. S. 152 beruft sich gegen die Ansicht, welche תאשור für den Buchsbaum hält, auf das Zeugniß des Theophrast, der die πύξος unter die φιλόψυχρα rechnet, d. h. unter die Gewächse, welche ein warmes Klima nicht vertragen. Schon aus diesem Grunde, meint Hehn, könne der Buchsbaum kein Gewächs „des warmen, semitischen Landstrichs“, und also der hier תאשור genannte Baum nicht der Buchsbaum sein. Für die Ceder paßt nun eine Bezeichnung wie „recta, erecta“ vortrefflich, und da der Name Scherbîn für die cypressus oxycedrus außer Zweifel steht (vgl. Gesen. im Komm.; Niebuhr Beschreibung von Arabien S. 149; Delitzsch z. u. St.), so werden wir uns bei der Bedeutung „Scherbîn“ vorläufig beruhigen können. — Alle diese herrlichen Thaten will der Herr vollbringen zu dem Zwecke, sein Volk zu der vollen, tiefen und bleibenden Erkenntniß zu führen,

daß Er solches gewirkt habe und daß also Er allein als Gott zu verehren sei. Oft schon hatte der Herr Israel wunderbar errettet, und das Volk hatte sich ihm dann auch als seinem Gotte wieder zugewendet. Aber diese Erkenntniß war nie eine recht umfassende und gründliche gewesen. Immer hatte sich das Volk in kurzer Frist den Götzen wieder zugewendet. Wenn der Herr die große babylonische Gefangenschaft lösen wird, dann wird das Volk den Götzen für immer absagen und dem Herrn allein dienen. Dies ist auch geschehen. Seit dem Exile hat Israel dem groben Götzendienst für immer entsagt. Nach וְיָשִׂימוּ ist nicht blos לֵב zu ergänzen (vgl. V. 22), sondern עַל לֵב (Kap. 42, 25; 47, 7; 57, 1. 11 vgl. Kap. 44, 19). Denn so stellt sich die richtige Gedankenreihe her: daß sie sehen, erkennen, zu Herzen nehmen und Einsicht gewinnen. Die Ausdrucksweise שׂוּם עַל לֵב findet sich übrigens bei Jesaja nur an den angeführten Stellen. Das Auslassen von לֵב findet sich in verschiedenem Sinne Ps. 50, 23; Hiob 4, 20; 23, 6; 34, 23; 37, 15; Richt. 19, 30. — Auch הִשְׂכִּיל findet sich außer hier nur noch Kap. 44, 18; 52, 13. יַחְדָּו (vgl. Kap. 40, 5) bezieht sich auf das Subjekt: alle sollen's erkennen. Wenn aber der Prophet unter diesen allen zunächst auch die Erlösten selbst versteht, jene Armen und Elenden (V. 17), welche diese Wunder Gottes erleben durften, so scheint in dem nachdrücklichen יחדו doch auch eine Hindeutung auf alle die im weitesten Sinne zu liegen, welchen diese Erkenntniß geziemt. בראה vgl. Kap. 45, 8. Uebrigens ist zu bemerken, daß בָּרָא nur einmal im ersten Theil, dagegen zwanzigmal im zweiten Theil vorkommt. S. d. Zusammenstellung.

4. Die zweite durchgeführte Verwerthung der Weißagung als Gottheitsprobe.

Kap. 41, 21—29.

Bringet herzu euern Rechtsstreit, spricht Jehova; heran mit euern Bollwerken, spricht der 21
König Jakobs. *Ja sie sollen heran damit und uns verkündigen, was sich zutragen wird. Das 22
Uranfängliche, was es sei, verkündet, daß wir es betrachten und seinen Ausgang erkennen, oder
das Zukünftige lasset uns hören. *Verkündigt das, was kommen soll hernach, damit wir 23
erkennen, daß ihr Götter seid. Ja thuet Gutes, thuet Böses, so wollen wir uns messen und
besehen mit einander. *Siehe ihr seid aus dem Nichts und euer Werk ist aus Wind. Ein 24
Greuel, wer euch erwählt! *Ich habe erweckt von Norden her! Und er kam von Sonnen- 25
aufgang! Er ruft meinen Namen an! Ueber Satrapen kommt er wie über Koth und wie ein
Töpfer, der den Thon tritt. *Wer hat es verkündigt von Anfang an, daß wir's erkannt 26
hätten, und vor der Zeit, daß wir gesprochen hätten: es ist recht? Aber da war keiner, der
verkündigt, noch einer, der zu Ohren gebracht, noch einer, der vernommen hätte eure Worte.
*Einen Erstling will ich Zion — siehe, siehe da kommt's —, einen Freudenboten will ich 27
Jerusalem geben. *Aber sehe ich mich um, so ist niemand da, — und unter ihnen —, so ist 28
kein Berather da, daß ich sie fragte und sie mir Antwort gäben. *Siehe sie alle — eitel, 29
nichtig sind ihre Gemächte, Wind und Oede ihre Gußbilder.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wir haben droben gezeigt, daß bei unserem Propheten die Verheißung der Erlösung aus dem Exil und die Verwerthung dieser Verheißung als Gottheitsbeweis Hand in Hand gehen. Nachdem nun der Prophet in Kap. 41, 1—20 sowohl den Erlöser (V. 2 und 3), als die Erlösten (V. 8—16) und das ihnen bestimmte Heil (V. 17—20) beschrieben hatte, geht er hier dazu über, die hierauf bezügliche Weißagung in dem angedeuteten Sinne zu verwerthen. Er hatte dazu schon V. 4—7 nach der ersten Erwähnung des aus Osten zu berufenden Erretters einen Ansatz gemacht. Aber er hatte dort den Gedanken nicht durchgeführt. Es hatte den Anschein, als wollte er sich gegenüber dem Erschrecken der Heiden über die ihrem Götzenglauben bedrohliche Zumuthung vorläufig mit einer Andeutung begnügen. Nun aber, nachdem er alles auf die Erlösung aus dem Exil Bezügliche dargelegt, macht er Ernst. Er nimmt nicht mehr Rücksicht auf jene aus schlechtem Gewissen hervorgehende Scheu. Er legt nun mit allem Ernste dar, daß der Herr seine Vorausverkündigung der Erlösung als einen Beweis seiner Gottheit, die Unfähigkeit der Götzen aber, irgend etwas vorauszusagen, ja überhaupt nur irgend etwas zu thun, als einen Beweis ihrer Nichtigkeit betrachtet. Die genauere Entwicklung besteht aber darin, daß Jehova hier die Götzen selbst unmittelbar zum Wettkampf herausfordert, und daß er noch deutlicher als V. 2 f. seine Weißagung als Instanz für seine Gottheit hinstellt. Obgleich die Götzen sich gar nicht gern auf diesen Wettstreit einlassen, so müssen sie eben doch herbei und den Handschuh aufheben, der darin besteht, daß sie aufgefordert werden die Zukunft vorauszusagen, ja nur überhaupt etwas, Gutes oder Böses, zu thun (V. 21—23). Da sie das nicht können, sagt er ihnen die Wahrheit auf den Kopf, daß sie nichts sind (V. 24). Sodann wiederholt er, zwar etwas kürzer und mit andern Worten, aber dem Inhalt nach ganz übereinstimmend, die Weißagung von einem aus Osten kommenden Befreier (V. 25). Dann konstatirt er nochmals, daß nicht die Götzen dies vorausgesagt

haben (V. 26), daß vielmehr Er, Jehova, seinem Volke durch diesen Helden einen Erretter und zugleich eine Bürgschaft für die Erfüllung der weiteren in noch fernere Zukunft reichenden Verheißungen habe geben wollen (V. 27). Zuletzt ergreift noch der Prophet selbst das Wort, um die Nichtigkeit auch seiner götzendienerischen Quasi-Kollegen zu konstatiren. Denn sind die Götzen nichts, so müssen auch ihre Interpreten als Nichtswisser sich erweisen (V. 28 und 29).

2. **Bringet herzu — wer euch erwählt.** V. 21 bis 24. Die Heiden sind nach V. 5 über die Zumuthung, in einen Rechtsstreit mit Jehova einzutreten (V. 1), erschrocken. Aber es hilft ihnen nichts. Sie müssen herbei. Der Herr fordert also die Götzen auf, zur praktischen Entscheidung dieses in thesi seit lange schwebenden Prozesses heranzutreten und die Beweismittel, die sie für ihre Sache in Händen haben, vorzulegen. Man wird unwillkürlich an die Herausforderung erinnert, welche der Prophet Elia an die Baalspfaffen gerichtet hat 1 Kön. 18, 21 ff. Ueber קָרְבוּ (vgl. Ezech. 9, 1) und רִיב vgl. V. 1 und die Zusammenstellung. עֲצֻמָה ist ἅπ. λεγ. — Die Grundbedeutung ist robora vgl. עָצוּם stark, עֲצוּמִים Stärke, Macht Ps. 10, 10, תַּעֲצוּמוֹת vires Ps. 68, 36. Häufig wird Jehova König des erwählten Volkes genannt (vgl. zu Kap. 43, 15), aber der Ausdruck מֶלֶךְ יעקב findet sich nur hier (vgl. אֲבִיר יעקב 1 Mos. 49, 24; Jes 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5 und מֹשֵׁל ביעקב Ps. 59, 14). — V. 21 hatte sich der Herr an die Götzen gewendet. V. 22 a aber redet er Israel an, indem er dasselbe gleichsam zu seiner Partei zählt, seine und Israels Sache identifizirt. יַגִּישׁוּ knüpft wiederholend an הַגִּישׁוּ V. 22 an. Was sie herbeibringen sollen, sind eben ihre עֲצֻמוֹת. Und worin dieses Beibringen von Beweisen bestehen soll, wird weiter erklärt durch die folgenden Worte ויגידו bis תקרינה. Durch den Wechsel der angeredeten Person ist die Wiederholung des Begriffs הַגִּישׁ veranlaßt, indem der Herr in dies eine Wort zusammenfaßt, was er den Götzen gesagt hatte, und daran seine weitere Anrede an Israel anknüpft. Beide Worte werden in umgekehrter Ordnung aber in ähnlichem Zusammenhang nebeneinander gestellt Kap. 45, 21. — Unter הראשׁנות verstehen die Ausleger entweder prius praedicta (Gesenius: sagt, was ihr früher geweißagt habt), oder die nächste Zukunft im Gegensatz zur ferneren, welche mit הַבָּאוֹת und אתיות לאחור bezeichnet sein soll. Aber die erstere Ansicht stößt sich nach meinem Dafürhalten am Artikel, die zweite am Sprachgebrauch, der verbietet, ראשׁנות und באות als Nächstzukünftiges und Nachzukünftiges zu unterscheiden. Es müßte allenfalls heißen הַבָּאוֹת הָאַחֲרֹנוֹת und הַבָּאוֹת הָרִאשֹׁנוֹת Ich glaube, daß ראשׁנות im Gegensatz zu הבאות nichts anderes heißen kann als das Vergangene im Gegensatz zum Zukünftigen. Die nächste und eigentliche Bedeutung des Worts ist ohne Zweifel „erste, erstmalige, anfängliche, ursprüngliche Dinge". So sind 1 Mos. 41, 20 הַפָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת die zuerst erschienenen Kühe. Und so sind überall ראשׁנות die ersten, anfänglichen Dinge oder Thatsachen. Ob diese Thatsachen Weißagungen sind oder etwas anderes, muß sich jedesmal aus dem Zusammenhang ergeben. Vgl. Kap. 42, 9; 43, 9. 18; 46, 9; 48, 3. — Hier nun stellt der Herr an die Götzen die Forderung, sie sollen entweder die Vergangenheit, also gleichsam die Wurzeln oder Fundamente des Weltlaufs richtig anzeigen, damit man aus denselben die Zukunft erschließen könne, oder sie sollen die Zukunft direkt vorausverkündigen. — Der Prophet geht hiebei, wie mir scheint, von der Voraussetzung aus, daß man die Zukunft direkt und indirekt weißagen könne, gleichwie es z. B. einerlei ist, ob ich sage: die Früchte dieses Baumes werden Aepfel sein, oder: diese Wurzeln sind die eines Apfelbaums. Denn ist letzteres der Fall, so müssen die Früchte Aepfel sein. Die richtige Erkenntniß der Zukunft ist durch die richtige Erkenntniß der Vergangenheit bedingt. Beide haben ihre nur der Allwissenheit Gottes aufgedeckten Räthsel und es ist deshalb beides Gottheitsprobe: die verborgenen Wurzeln in der Vergangenheit und die verborgenen Früchte in der Zukunft angeben zu können. So meint es, wie mir scheint, der Herr, wenn er sagt, daß die Götzen die grundlegenden Dinge in der Vergangenheit und zwar ihrem innersten Wesen nach (מָה הֵנָּה) darlegen sollen. Thun sie das richtig, so wird es der aufmerksamen Betrachtung (נָשִׂימָה לִבֵּנוּ bei Jesaja nur hier, vgl. 2 Mos. 9, 21; Hiob 1, 8; 2, 3; Ezech. 44, 5) möglich sein, den Ausgang, also den in die Zukunft fallenden Abschluß richtig zu erkennen. Man vergleiche besonders die Stelle Kap. 46, 10 f., wo der Herr als eine Prärogative seiner Gottheit namhaft macht, daß er allein im Stande sei, vom Anfang aus den Ausgang, von der Urzeit her, was noch nicht geschehen sei, zu weißagen. Ueber אחרית s. d. Zusammenstellung. Durch אוֹ wird deutlich die Alternative, die den Götzen gelassene Wahl angedeutet (vgl. über die Verwandtschaft von אוֹ mit אָוָה = אָבָה wie von vel mit velle Ewald §. 352, a, Anm. 1). Es wird nämlich den Götzen freigestellt, auch direkt, wenn sie wollen, das Zukünftige (הַבָּאוֹת, futura, Kap. 27, 6; 39, 6; 63, 4; 66, 18) vorauszusagen. — Zusammenfassend, da sowohl die ראשׁנות als die באות auf die Zukunft sich beziehen, fährt der Prophet V. 23 fort: Zeiget an das, was kommen soll zu Fernerem d. h. dessen Verwirklichung auf einen weiter hinaus liegenden Termin bestimmt ist. אתיות (Part. Kal von אָתָה s. d. Zusammenstellung, vgl. Kap. 44, 7; 45, 11; Olsh. §. 177, b — Jesaja liebt diese Form: Kap. 17, 6; 32, 12; 22, 2 —) weist ebenso auf באות zurück, als לְאָחוֹר (vgl. Kap. 42, 23 u. d. Zusammenstellung) auf אחריתן. Ironisch deutet der Folgesatz ונדעה וגו' an, was sich ergeben würde, wenn die Götzen das Geforderte leisten könnten: man würde sie dann als Götter anerkennen. Aber, um durch die

Ermäßigung der Forderung bis auf das niedrigste Maß die Gegner nur um so gründlicher zu schlagen, fährt der Herr fort: ja thut sei es Gutes oder Böses (eine sprüchwörtliche Redensart, vgl. Jer. 10, 5; Zeph. 1, 12). אַף mit וְ im zweiten Gliede scheint nicht blos die Bedeutung sive—sive zu haben, sondern es liegt in אַף wohl zugleich eine Steigerung im Verhältniß zum Vorhergehenden, die wir am besten durch „ja" ausdrücken. Weil der Herr die Götzen als todte Klötze kennt, muthet er ihnen die denkbar leichteste Leistung zu: sie sollen nur überhaupt etwas thun, sei es Gutes oder Böses. Der Herr kann nicht sagen wollen, sie möchten Gutes und Böses weißagen, wie Er auch thue. Denn auf den Inhalt der Weißagung kommt ja gar nichts an. Daß sie nicht weißagen können, ist ja bereits konstatirt und ist dieser Punkt mit dem Satze „so wollen wir erkennen u. s. w." erledigt. Daß aber וְ auch in die Bedeutung „oder" hinüberspielt, ergibt sich daraus, daß in Doppelfragen (ob — oder ob, num — an) im Hebräischen nicht nur regelmäßig אִם — וְאִם gesagt wird, sondern ausnahmsweise sogar blos וְ die beiden Glieder verbindet (Jer. 44, 28; Ew. §. 352, b). In unserem Falle erklärt sich das Hinüberspielen von וְ in die Bedeutung „oder" daraus, daß der Prophet sich mit אַף — וְ auf den Standpunkt der Proponirenden stellt, der sowohl Bösesthun als Gutesthun dem Gegner gestattet, nicht auf den Standpunkt des letzteren, der nur entweder das eine oder das andere wählen kann. Wir können deshalb auch im Deutschen sagen: ihr könnt Gutes thun und könnt Böses thun. Der Satz ונשתעה ו' enthält eine Folgerung aus dem Vorhergehenden. Wenn nämlich die Götzen sich auf die Herausforderung einlassen, so kann ein eigentlicher Wettstreit stattfinden. Nehmen sie den Handschuh nicht auf, so sind sie eo ipso geschlagen. Der Sinn von השתעה ist „sich im Kampfe Aug' in Auge sehen", wie auch הִתְרָאָה gebraucht wird 2 Kön. 14, 8. 11. Das Kal נִרְאֶה (so ist K'tib zu lesen, während K'ri וְנֵרֶא lautet) ist auffallend. Vielleicht ist נֵרָא (erste P. Plur. Imperf. Niphal vgl. יֵרָא 2 Mos. 34, 3. וַיֵּרָא 1 Mos. 12, 7; 17, 1 u. ö.) zu lesen. Da diese erste P. Plur. Impf. Niph. zufällig im A. T. nicht vorkommt, haben die Masoreten vielleicht vorgezogen, die Konsonanten als die erste P. Plur. Imperf. Kal zu punktiren, welche in der vollen Form häufig, in der apokopirten Form aber gleichfalls nicht vorkommt. — Die Götzen nehmen weder an, noch lehnen sie ab. Sie bleiben die Antwort schuldig, weil sie ja Klötze sind, die nicht reden können. Deshalb schließt der Herr seine Rede mit den verächtlichen Worten V. 24. — מֵאַיִן, מֵאֶפַע übersetze ich hier „aus dem Nichts", während ich Kap. 40, 17 die komparative Bedeutung von מִן behauptete. Ich glaube, daß die Differenz der an beiden Orten gebrauchten Zeitwörter uns dazu berechtigt. Dort war נֶחְשַׁב, hier ist der Seinsbegriff Prädikat. Zu ersterem paßt das rhetorisch übertreibende „mehr denn Nichts" besser, zu letzterem das den Ursprung andeutende מִן. אפע braucht man nicht mit vielen Neueren für Schreibfehler statt מֵאֶפֶס zu halten. Der Schlangenname אֶפְעֶה (Kap. 30, 6; 59, 5) d. i. sibilans, der Pfeifende, bürgt dafür, daß es allerdings ein Verbum פעה, dem Sinne nach verwandt mit הֶבֶל, Hauch, Wind gibt (vgl. zu אפעה Kap. 42, 14). Von diesem kann אֶפְעַר sich ableiten, woraus dann אֶפַע wird wie אֶמֶשׁ aus אֶמְשַׁר, אֶשֶׁךְ aus אַשְׁכַּר (vgl. Olsh. §. 211, a). — Sind also die Götzen selbst Nichtse, so ist es natürlich, daß die, welche sie erwählen (vgl. zu V. 8), dem Herrn ein Greuel sind. Der Ausdruck תּוֹעֵבָה wird besonders in der Zusammenstellung תּוֹעֲבַת יהוה in Bezug auf den Götzendienst namentlich im Deuteronomium sehr häufig gebraucht: 5 Mos. 12, 31; 17, 1; 18, 12; 22, 5 u. ö.

3. **Ich habe erweckt — ihre Gußbilder.** V. 25 bis 29. Nachdem der Herr die Unfähigkeit der Götzen zu weißagen konstatirt hat, tritt Er mit einer Weißagung auf. Dieselbe ist Unterpfand und Bürgschaft seiner Gottheit. Denn trifft sie ein, so ist seine Gottheit erwiesen. Träfe sie nicht ein, so wäre der Herr selbst als anmaßender Betrüger entlarvt. Er riskirt also mit dieser Weißagung alles. Seine Ehre wäre dahin, wenn er sie nicht erfüllte. Indem er dies nicht fürchtet, sondern mit absoluter Zuversicht das weißagende Wort ausspricht, gibt er schon für den gegenwärtigen Augenblick zwar nicht einen juridischen Beweis für seine Gottheit, doch erweckt er dafür eine rechtliche Vermuthung (praesumtio juris, die bekanntlich etwas ganz anderes ist als eine Vermuthung im gewöhnlichen Sinne). Und das ist schon etwas Großes, ja es genügt eigentlich für die, welche den ehrlichen Willen haben, die Wahrheit zu erkennen. Noch schwankte zu Jesaja's Zeit Israel zwischen Jehova und den Götzen. Das Volk zur Entscheidung für den Herrn zu bringen, war auch Jesaja's Bestreben. Auch diese zum Trost für die Zukunft bestimmten Weißagungen (Kap. 40—66) hatten den Zweck, auf die Gegenwart zu wirken d. h. das Volk zum Glauben an den Herrn zu bewegen. Wenn nun Jesaja so zuversichtlich wie er hier thut, zu Hiskia's Zeit für Jehova auftrat, so mußte jeder, der noch einige Empfänglichkeit für die Wahrheit hatte, sich sagen: der Prophet würde es nicht wagen, so zu reden, wenn er sich nicht der Berechtigung dazu bewußt wäre. Denn er riskirt seine und seines Gottes Sache unrettbar zu Grunde zu richten, wenn diese Weißagung als Schwindel sich erweisen sollte. Die Weißagung nun V. 25 hat etwas Orakelmäßiges. Sie besteht der Form nach aus kurzen, im Lapidarstil gehaltenen Sätzen, die wie gewaltige Quadersteine neben einander hingestellt sind. Dem Inhalte nach zeigt sie jenes Dunkel, welches allen den Zukunftsbildern eigen ist, welche so fern von dem Beschauer aufsteigen, daß man ihren Zusammenhang mit der Gegenwart und also die successive, organische

Entstehung ihrer Gestalten nicht zu erkennen vermag. — Weiter ist bemerkenswerth, daß das weißagende Wort V. 25 an V. 2 und 3 sich anschließt. העירותי V. 25 ist wie eine Antwort auf מִי הֵעִיר V. 2; ממזרח und מצפון ist genauere Bestimmung zu dem einfachen ממזרח V. 2; יקרא בשמי entspricht dem יקראהו לרגלו V. 2, und die folgenden Worte, die mit יָבֹא beginnen, wie V. 3 mit יָבוֹא schließt, schildern die Unwiderstehlichkeit des Berufenen im wesentlichen geradeso wie V. 2 b und V. 3, nur mit dem Unterschied, daß V. 2 von Völkern und Königen überhaupt die Rede ist, während V. 25 das Wort סְגָנִים schon etwas deutlicher auf den eigentlichen Schauplatz der Thätigkeit des Verheißenen hindeutet. — Daß העירותי V. 25 ohne Objekt steht, entspricht der knappen Ausdrucksweise des Orakelstils. Uebrigens ergänzt sich das Objekt leicht theils aus V. 2, theils aus dem folgenden Satze ויאת וגו׳. — Daß der Verheißene nach dem Wortlaute von Norden her berufen wird, aber von Osten her kommt, ist wohl nicht zu urgiren. Der Prophet will nur andeuten, daß nicht blos der Osten, wie es nach V. 2 scheinen konnte, sein Ausgangspunkt sein wird, sondern auch der Norden. In welchem Sinne dies bei Cyrus zutrifft, wissen wir. Denn er trat auf als Herrscher der durch ihn vereinigten Reiche Medien und Persien, von denen ersteres nördlich, letzteres östlich von Babylonien lag. וַיַּאת, zusammengezogen aus וַיֶּאֱתֶה (vgl. Olsh. §. 240, b), kommt nur hier vor, während sich 5 Mos. 33, 21 die Form וַיֵּתֵא (von אָתָה Sprüche 1, 27; Hiob, 37, 22, vgl. Olsh. §. 242, b) findet. Mit den Worten יקרא בשמי wird ein zweites Charakteristikum des Berufenen angegeben. קָרָא בְשֵׁם wird unzweifelhaft im Sinne von gottesdienstlicher Anrufung gebraucht. Der Ausdruck bedeutet an sich: rufen mit dem Namen, nicht in dem Namen. Denn בְּ ist hier instrumental gebraucht. Man sieht dies daraus, daß קָרָא בְשֵׁם anderwärts heißt a. rufen, berufen, benennen (einen) mit dem Namen: 2 Mos. 35, 30; 4 Mos. 32, 42 (er benannte sie „Nobach“ mittelst seines Namens). Jes. 45, 4 (ich rief dir zu mittelst deines Namens), oder, mit Auslassung des persönlichen Objektes, Jes. 43, 1; 45, 3 u. ö. — b. rufen, proclamare, proclamationem facere, *κηρύσσειν*, verkündende, belehrende Ausrufung ergehen lassen mittelst des Namens. So, wie mir scheint, in jenen dunklen Stellen 2 Mos. 33, 19; 34, 5, denen sich auch Jes. 44, 5 anschließt. Hier läßt Gott selbst vor Mose's Ohren eine Ausrufung ergehen, welche dadurch geschieht, daß er den Jehova-Namen nennt und deutet ibid. V. 6. — So ist denn auch dasjenige קרא בשם, bei welchem der Mensch Subjekt und Gott Objekt ist, zu verstehen. Demnach heißt קרא בשם י׳ eigentlich: rufen mittelst des Namens Jehova's. Denn wenn man einen Ruf erschallen läßt, so geschieht das zunächst physisch mittelst Erhebung der Stimme (daher בקול z. B. 1 Mos. 39, 14; Jes. 36, 13 u. s. f.), wie dies auch beim Thier der Fall ist. Der Mensch aber, der denken und sprechen kann, ruft die Person oder Sache, die er im Sinne hat, dadurch an oder herbei, daß er ihren Namen nennt. Wer also Jehova haben will, der muß seinen Ruf dadurch individualisiren, daß er den Namen Jehova's laut werden läßt. So bedeutet also קרא בשם י׳ eigentlich ursprünglich Jehova rufen, herbeirufen, nicht: zu Jehova rufen. Aber allerdings wird dann der Ausdruck von gottesdienstlicher Anrufung überhaupt gebraucht. So zuerst 1 Mos. 4, 26. Dann 1 Mos. 12, 8; Ps. 79, 6 u. ö.; bei Jesaja: Kap. 12, 4; 64, 6; 65, 1. — Der Prophet nimmt also in dem Zukunftsbilde des „Erweckten“ den Zug wahr, daß derselbe Jehova's Namen anrufen wird. Daß Cyrus dies wirklich gethan hat, geht aus 2 Chron. 36, 23; 2 Mos. 1, 2 ff. hervor. Cyrus muß lebendige Eindrücke von der Realität des Gottes Israel empfangen haben. Vgl. hierüber Pressel in Herz. R.-E. III, S. 232. Ob Cyrus, wenn er Jehova „den Gott des Himmels“ nennt, denselben mit Ahuramazda identifizirt oder neben diesem gelten läßt, wollen wir hier nicht untersuchen (vgl. Zöckler zu 2 Chron. 36, 23). Aber daß Gott der Heidenwelt, welche er im allgemeinen gehen läßt ihre eigenen Wege (Apostelg. 14, 16), in der vorchristlichen Zeit in zwei bedeutsamen Geschichtsepochen durch Israel, vermöge seines Missionsberufes, ausnahmsweise außerordentliche Offenbarungen seines Wesens hat zu Theil werden lassen, ist historisch aufs glaubwürdigste bezeugt und in sich selbst vollkommen verständlich. Die beiden Exile Israels, das egyptische und das babylonische, waren die Media jener Offenbarungen. Beide Male ergingen dieselben an die herrschende Weltmacht im Momente ihrer höchsten Blüte. In Betreff Egyptens vgl. z. B. Lepsius, der (Chronol. der Egypter I, S. 359) die Periode Mosis und des Auszugs der Israeliten „die ruhmvollsten Zeiten der ganzen egyptischen Geschichte“ nennt. In Betreff Babels geht es schon aus der Bezeichnung Nebukadnezars als des goldenen Hauptes hervor (Dan. 2, 38). Der Herr wollte sich an denen, die keine Schranke ihrer Macht kannten, nicht unbezeugt lassen theils um ihrer selbst, theils um seines eigenen Namens, theils um der Menschheit überhaupt, theils um Israels willen. Der Herr wollte seine Macht zeigen dem Pharao, daß man seinen Namen verkündige in allen Landen und daß er seine Gerichte vollziehe an allen Göttern Egyptens (2 Mos. 9, 16 vgl. Kap. 8, 10. 19; 14, 4. 17. 18. 25). Und daß der Herr seine Absicht erreicht hat, sieht man aus den Bekenntnissen, welche Pharao selbst, seine Knechte und sein Heer ablegen (2 Mos. 9, 20. 27; 10, 7. 16; 14, 25). Was das babylonische Exil betrifft, so hat ja die ganze erste Hälfte des Buches Daniel den Zweck, zu zeigen, wie Jehova so wunderbar an jenen Völkern und ihren Königen sich verherrlichte, daß sie nicht umhin konnten, ihn für den Augenblick wenigstens (denn von einer äußerlich wahrnehmbaren nachhaltigen Wirkung wissen wir nichts —

höchstens könnte man die Anbetung der Magier Matth. 2 hieher ziehen) als den wahren Gott anzuerkennen (vgl. meine Schrift: Jeremia und Babylon, S. 2 ff.). Was nach Dan. 2, 47; 3, 28 f.; 4, 34; 5, 17 ff.; 6, 25 ff. Nebukadnezar, Belsazar und Darius der Meder erkannt haben, ist jedenfalls Vorstufe gewesen zu der Erkenntniß, von welcher aus Cyrus sein Edikt Esra 1, 2 ff. erlassen hat. Keinesfalls dürfen wir das Maß der Cyrus zu Theil gewordenen Erkenntniß geringer anschlagen als das, welches seine Vorgänger an den angeführten Stellen an den Tag legen. Wenn wir nicht Unrecht hatten, darauf hinzuweisen, daß יקרא בשמי den Worten יקראהו לרגלו V. 2 entspreche, so wird man dies näher dahin bestimmen müssen, daß nach V. 2 der Herr den Cyrus, nach V. 25 aber Cyrus den Herrn ruft. — Weiter wird von Cyrus gesagt, daß er kommen werde über Satrapen wie über Lehm u. s. w. בּוֹא im Sinne des feindlichen Ueberkommens wie Kap. 28, 15; Ps. 35, 8; Hiob 15, 21; 20, 22; Sprüche 28, 22. An allen diesen Stellen steht בּוֹא mit dem Akkus. (localis vgl. m. Gr. §. 70, 2, a). Daß סְגָנִים ein spezifisch persisches Wort sei, glaube ich nicht. Das Wort schihne, worauf man sich beruft, ist neupersisch. Schon Jeremia 51, 23. 28. 57 in der Weißagung gegen Babel und Ezechiel 23, 6. 12. 23 in der Weißagung gegen Ohola und Oholiba bedienen sich des Wortes. Jer. 51, 23 und 57; Ezech. 23, 23 werden babylonische, Ezech. 23, 6 und 12 assyrische, Jer. 51, 28 persische Würdenträger damit bezeichnet. Das Wort scheint also ein, ich möchte sagen, internationales gewesen zu sein. Esra braucht es einmal: Kap. 9, 2; häufiger Nehemia: Kap. 2, 16; 4, 8; 5, 7 u. ö. Später ist es sogar in den neuhebräischen Sprachschatz übergegangen. Wenn Ezechiel von assyrischen סְגָנִים spricht, so darf man wohl annehmen, daß es dergleichen gab, und da Babel und Persien erst nach Assur zur Herrschaft gekommen sind, so kann man vermuthen, daß das Wort von Assur zu jenen beiden vorgenannten gekommen ist. Dann kann es uns aber auch nicht befremden, daß Jesaja das Wort kennt. סָגָן ist aber wirklich ein assyrisches Wort. „Die Wurzel sakan (שָׁכַן), zusammenhängend mit כון ist im Assyrischen das gewöhnliche Wort für „„stellen, bestellen““. Sakan bedeutet hiernach eigentlich den Bestellten, Beauftragten, dann den Stellvertreter, Statthalter.“ So Schrader a. a. O. S. 270. Uebrigens entspricht das Wort dem מִצָּפוֹן und מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ. Denn man erkennt auch aus סגנים, daß der erweckte Herrscher ein dem iranischen Sprachgebiet entstammender sein wird. Ueber חֹמֶר, יוֹצֵר, רָמַס und טִיט vgl. die Zusammenstellung. Die zweite Hälfte von V. 25 entspricht dem, was wir lasen V. 2b und V. 3. Der Unterschied besteht darin, daß V. 2b und V. 3 allgemeiner gehalten sind, während V. 25b durch das Wort סְגָנִים ein individuelleres Gepräge erhalten hat. — V. 26 stellt sich der Prophet auf den Standpunkt der Erfüllung. Er denkt sich, nachdem dieselbe geschehen, daß naturgemäß die Frage wird aufgeworfen werden: wer hat nun dies alles von Anfang an (a principio, מֵרֹאשׁ s. d. Zusammenstellung) vorausverkündigt, so daß wir es wußten d. h. so daß wir auch das Kommen dieser Dinge voraus wissen konnten (V. 22 und 23)? Und wer hat es verkündigt von früher her, von vordem (מִלְּפָנִים nur hier), so daß wir nun sprechen können: recht? צַדִּיק ist was der Norm entspricht. Also ist צדיק nicht nur was der moralischen oder speziell juridischen, sondern auch was der Norm der Wahrheit überhaupt entspricht. Deshalb steht auch Kap. 43, 9 in ganz gleichem Zusammenhange אֱמֶת. Doch ist der letztgenannte Gebrauch des Wortes mit weiteren Beispielen nicht zu belegen. Deswegen dünkt mich wahrscheinlich, daß der Prophet auch den Sinn der moralischen Rechtbeschaffenheit damit verbindet. Ein Gott, dessen Weißagung nicht eintrifft, ist moralisch gerichtet. Trifft sie aber ein, so ist er auch moralisch gerechtfertigt. Es ist dargethan, daß er kein Lügner, sondern wirklich das ist, was er zu sein behauptete (vgl. Kap. 45, 21). Aber da ist weder ein Verkündigen und zu Ohren bringen von Seite der Götzen, noch ein Hören von Seite der Menschen jemals vorhanden gewesen (V. 22 u. 23). Das dreimalige אַף (vgl. Kap. 40, 24) malt mit einer gewissen Breite den allseitigen Mangel des Erforderlichen. — V. 27 gibt der Prophet eine nähere Bestimmung in Betreff des Heils, welches der von Gott Berufene dem Volke Gottes bringen wird. V. 25 war nur im allgemeinen gesagt, daß er den Namen Jehova's anrufen und die feindlichen Mächte stürzen wird. V. 27 bestimmt ihn genauer als den *Erstling* des für Zion bestimmten Heiles. Schon die Septuag. übersetzt ἀρχὴν Σιὼν δώσω. Peschito: primordia Sionis haec sunt. — Die Ausleger aber fassen, soviel ich sehe, alle רִאשׁוֹן als Nominativ und beziehen es auf Jehova, indem sie entweder ראשון אֲמַרְתִּי suppliren, oder ראשון mit אֶתֵּן verbinden. Die Worte הִנֵּה הִנָּם werden theils Jehova, theils Zion, theils dem מְבַשֵּׂר in den Mund gelegt, und die Suffixe bald auf die Exulanten, bald auf die Befreier, bald auf die Heilsthatsachen, bald auf die Götzen bezogen. Aber wie kann denn Jehova sagen, daß er *zuerst*, primus, seinem Volke Heil verkündige? Wer thut es denn nach ihm? Deshalb nehmen die Exegeten ראשון in dem Sinne von „der Erste und Einzige“. Der Begriff „Einzige“ ist aber hineingetragen. Ich beziehe ראשון auf Cyrus. Derselbe war in eminentem Sinne *Anfänger* der Erlösung. Bis zum Schlusse des Exils dauert Israels Niedergang. Von da an datirt seine Wiedererhebung. Nach den 70 Jahren des Exils beginnt die Heilszeit. Zwar kümmerlich (Dan. 9, 25), langsam und mit großen Schwankungen geht es aufwärts, aber es geht doch aufwärts. Zwar haben die Gläubigen, welche nach den 70 Jahren des Exils sofort die Restitution Israels in aller verheißenen Herrlichkeit und unter dem gesalbten Davidssohne erwarteten, mit manchen Anfechtungen des Zweifels zu kämpfen

gehabt, als sie nur so gar dürftige Anfänge einer Erlösung wahrnahmen (vgl. Dan. 10, 1—3 und Auberlen, d. Proph. Daniel, S. 132 f.), aber es waren ihnen eben die Gesetze der prophetischen Perspektive noch verborgen, welche im Anfang schon die Vollendung schaut, wenn gleich lange und wechselvolle Zeiträume beide von einander trennen. Cyrus wird Kap. 45, 1 מְשִׁיחַ יהוה genannt. Er war nicht der eigentliche und wahre, aber er war nach der großen Gerichtszeit der erste מָשִׁיחַ. Er war der Erstlings-Messias, der Anfänger der Restauration Israels. Sein Edikt Esra 1, 2 ff. war der erste Schritt, der gethan wurde, um für Israel jenes שׁוּב zu verwirklichen, das Jesaja, Jeremia und alle ihre Nachfolger als den Inbegriff der geistlichen und leiblichen Erlösung Israels darstellen. הִנֵּה הִנָּם fasse ich als einen Ausruf des Propheten, mit dem er auf die Konsequenzen jener Erstlings-Erlösung hinweist. Denn der Begriff „Erster" schließt den Begriff „Folgende" oder „Folgen" in sich. Im Geiste sieht der Prophet diese vor sich. Auf sie weist er mit dem kurzen הנה הנם hin. Einen מְבַשֵּׂר nennt er den Cyrus, denn welche frohere Kunde konnte der Herr seinem Volke bereiten als die, daß sie nun wieder heimziehen durften, um Jerusalem aufzubauen? בִּשֵּׂר vgl. zu Kap. 40, 9. — Wie V. 26 sich zu V. 25 verhält, so verhalten sich die Verse 28 und 29 zu V. 27. Jede dieser weißagenden Leuchten erhebt sich stark kontrastirend auf der Folie eines die Nichtigkeit der Götzen zeichnenden Bildes. Nur scheint mir, daß insofern ein Unterschied stattfindet, als der Prophet V. 26 die Götzen selbst, V. 28 u. 29 aber ihre Verehrer, besonders ihre Priester und Propheten im Auge hat (s. nachher). V. 28 baut sich stufenweise auf aus drei Gliedern: das erste ist dunkel; es redet blos vom Umsehen und Nichtdasein irgend eines, aber man weiß nicht, nach wem man sich umgesehen hatte. Das zweite Glied gibt schon diejenigen zu erkennen, unter denen der Prophet sich umgesehen hat und was er bei ihnen suchte. מֵאֵלֶּה ist constr. praegnans, denn die Präposition מִן hängt von einem nur ideell vorhandenen Verbum ab. Wir müssen nämlich aus וָאֵרֶא den Begriff des Heraussuchens ableiten. Einen יוֹעֵץ (s. d. Zusammenstellung) sucht der Prophet, aber einen prophetischen, der Aufschluß geben könne über die Räthsel der Zukunft. Dies wird in dem dritten und letzten Gliede deutlich zu erkennen gegeben. Die parataktische Konstruktion ואשאלם וי׳ (und ich würde sie fragen und sie gäben Antwort) ist syntaktisch etwa so auszudrücken: aber es mangelt an Rathgebern, die ich fragen könnte und die mir Antwort geben könnten. Daß bei den Götzendienern nichts zu holen ist, ergibt sich nach V. 29 daraus, daß die Götter, welche sie inspiriren sollten, keine Götter, sondern das Gemächte der Hände ihrer Anbeter sind. Es ist also V. 29 von denen die Rede, welche Götzen machen, nicht von den Götzen selbst. Und weil „diese alle" (כֻּלָּם V. 29) identisch sind mit denen, unter welchen V. 28 vergeblich ein Rathgeber gesucht wird, so ergibt sich, daß die אֵלֶּה, unter denen kein יוֹעֵץ sich findet, nicht die Götzen, sondern ihre Diener sind, und unter diesen gewiß vor allen diejenigen, welche von Amtswegen zum Rathgeben und Bescheid-Ertheilen taugen sollten, also die Priester und Propheten. Und weil doch nicht anzunehmen ist, daß der Herr selbst eines Rath- und Bescheidgebers bedarf, so ist das Subjekt von וָאֵרֶא V. 28 nicht Jehova, sondern der Prophet. Das Kapitel schließt also mit einer Apostrophe des echten Propheten an die falschen, und אֵלֶּה V. 28 ist δεικτικῶς gesagt. — Nach der masoretischen Punktation, gegen welche hier nichts einzuwenden ist, müssen wir הֵן כֻּלָּם als absolut vorangestellt betrachten. אָוֶן אֶפֶס ist rhetorisches Asyndeton. Ueber אָוֶן s. zu Kap. 1, 13, außerdem über beide Worte die Zusammenstellung. Ebenso über die drei Worte der letzten Vershälfte. Insbesondere vgl. zu און מעשׂיהם Kap. 59, 6; zu רוח ותהו Kap. 40, 17; 49, 4; 57, 13. Mit dem Hinweis auf die Götzenfabrikation kehrt der Prophet zu dem Gedanken zurück, mit dem er auch die erste Strophe geschlossen hatte (V. 6 und 7).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der zweite Theil des Jesaja legt einen außerordentlichen Nachdruck auf die Unfähigkeit der Götzen, zu weißagen. Wie diese Unfähigkeit als Beweis für die Nichtigkeit der Götzen geltend gemacht wird, so umgekehrt die Fähigkeit Jehova's, die Zukunft vorauszusagen, als Beweis für seine Gottheit. Wenn deshalb der Herr die Götzen zu einem Wettkampf im Weißagen herausfordert und dann seinerseits mit einer großartigen prophetischen Leistung hervortritt, welche die Erlösung Israels aus dem Exil zum Gegenstand hat, so sieht man, daß ihm die beiden Zwecke, das Volk zu trösten und seine Gottheit zu erweisen, zusammenfließen. Daraus erkennt man, daß der Prophet seinen Standpunkt theils am Ende des Exils, theils vor dem Exile hat. Ersteres weil er den Erlöser aus dem Exil ganz klar und deutlich vor sich sieht, letzteres weil ihm alles darauf ankommt, seinen Herrn als Wisser der fernen Zukunft und somit als wahren Gott zu erweisen. Er will also Israel gewinnen dadurch, daß er ihm seines Gottes Allwissenheit einerseits, seine treue Liebe und Macht andrerseits vor Augen stellt. Und dieser Zweck ist auch erreicht worden. Sicher würde Israel seine grobe Idololatrie nicht im Exil begraben haben, wenn dasselbe nicht eben sowohl die Drohungen als die Verheißungen der Propheten Jehova's auf das glänzendste bestätigt hätte. Diese große Wirkung konnte aber nur dadurch erreicht werden, daß die Verheißungen als echte, alte Weißagungen allseitig anerkannt wurden. Weißagungen, die sich für alte aber bisher verborgen gebliebene ausgaben, mußten Verdacht erregen und widersprachen sich selbst. Denn Kap. 45, 19 und 48, 16 heißt es ja ausdrücklich,

daß diese Dinge nicht im Verborgenen seien geredet worden.

2. Zu V. 2 f. Luther, welcher der alten, unter den Juden fast kanonisch gewordenen Auslegung folgend, unter dem von Osten her Erweckten den Abraham versteht, macht hier die Bemerkung „videamus, quam potens res sit gladius, quando ex verbo Dei stringitur et ferit; rursus, quam hebes sit gladius, si praeter mandatum Dei stringatur“.

3. Zu V. 4 (רִאשׁוֹן). „Id ajo, philosophiam orientalem, aegyptiam, phoeniciam, graecam utriusque sectae, summum Deum i. e. principium physicum omnium rerum non quidem negasse aeternum, sed negasse, quod hic scribitur, illum esse primum, quod ejus verum est attributum. Associarunt enim principio activo alium passivum eidem coaevum. Cum tamen primum in summa emphasi dicatur, non tantum quo nihil prius sive anterius est, verum etiam quod omnibus aliis rebus prius est et anterius, ut ab ea re tamquam a principio vel causa caeterae pendeant. Docet Deus Israelis, verum Deum, qualem se esse ferebat, eundem unum esse et primum, omnium rerum causam.“ Vitringa.

4. Zu V. 9 und 10. „Ein reicher Schatz vielfältigen Trostes: 1) daß Gott uns stärket, 2) daß Gott uns beruft, 3) daß er uns zu Knechten annimmt, 4) daß er uns erwählt, 5) daß er uns nicht verwirft, 6) daß er bei uns ist, 7) daß er unser Gott ist, 8) daß er uns hilft und erhält. Welches ihm ein jeder seiner fürfallenden Noth nach zu Nutz machen soll.“ Cramer.

5. Zu V. 8 ff. Der Herr gründet hier seine trostreiche Verheißung auf die in Abraham geschehene Erwählung. Vergleichen wir hiemit jenen Ausspruch Johannis des Täufers: „Nehmet euch nicht vor zu sagen, wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken. Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt; welcher Baum nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“ (Luk. 3, 8. 9). Hier scheint ein Widerspruch obzuwalten. Aber man muß unterscheiden das Einzelne und das Ganze. Nicht jeder einzelne Israelite, nicht jede einzelne Generation, überhaupt nicht jeder einzelne größere oder kleinere Theil von Gesammtisrael darf auf die Erwählung in Abraham pochen und um derselben willen sich für gefeit und unantastbar halten. Denn die Geschichte lehrt, daß große Gerichte über die Einzelnen und über das Volk bis zur fast gänzlichen Vernichtung ergangen sind. Aber allerdings ein Rest wird immer bleiben, wenn auch nur gerade so groß, daß noch Same übrig ist für ein neues Geschlecht. Das sagt der Herr ausdrücklich in der großen Inauguralvision (Kap. 6, 11—13), und das ist auch der Sinn jenes bedeutsamen שְׁאָר יָשׁוּב (Kap. 10, 20 ff.). In diesem Sinne meint es der Apostel Paulus, wenn er sagt: „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen“ (Röm. 11).

6. Zu V. 14 ff. Welch ein Gegensatz! Ein armes Würmlein und ein neuer Dreschwagen mit zweischneidigen Spitzen, der Berge zerreißt! Wann ist doch je die Kirche alten oder neuen Testaments ein solcher Dreschwagen gewesen? Fürs erste ist schon das babylonische Reich zerdroschen worden, damit Israel frei werde. Darnach sind viele Reiche und Völker zerdroschen und dem römischen Reiche unterthan worden, damit die Kirche Neuen Testamentes wachsen und sich ausbreiten konnte. Darnach ist das römische Reich selbst zerdroschen worden, damit die Kirche einen neuen, frischen, gesunden Boden gewinne in den germanischen Völkern. Endlich aber werden auch die germanischen Völker zerdroschen werden, damit die Kirche zum freien, reinen, alles beherrschenden Königreiche Christi werden könne. So zersprengt die Kirche, das arme Würmlein Jakob, eine Gestalt der Weltmacht nach der andern, bis sie aus der letzten als die herrliche Braut des Herrn hervorgehen wird.

7. Zu V. 15 f. „Sic nostro saeculo trituravimus, ut ruerent monasteria, missae, monachi, coelibatus et alii montes, in quibus regnum papae aedificatum fuit. Fecimus autem haec tantum triturando, proposuimus justitiam Christi, quae est ex fide. Haec tribula contudit antichristi regnum. Infeliciter tentarunt tribulationem hanc Munzerus et alii, qui gladio et seditionibus papatum voluerunt destruere.“ Luther.

8. Zu V. 17 ff. „Der Herr wird in Trübsal Brod und in Aengsten Wasser geben (Jes. 30, 20). Welches er im Reich Christi reichlich erwiesen hat und noch erweist mit Ausgießung des heiligen Geistes und Kraftwassers des heiligen Evangelii.“ Cramer.

9. Zu V. 19. „Tröstliche Verheißung der heiligen Sündflut, die Gott sitzet anzurichten in der ganzen weiten Welt durch Aussendung der Apostel, durch den Beruf der Heiden (Ps. 29, 10; Jes. 11, 9).“ Cramer.

10. Zu V. 21 ff. „Es ist ein kräftiges Zeugniß und Beweis der göttlichen Weisheit in den prophetischen Schriften, daß darinne so gewiß und unfehlbar göttliche Dinge geoffenbart sind. Denn obwohl Gott allein in sich und seiner Natur für sich selbst künftige Dinge weiß, als vor dem alles gegenwärtig stehet, dennoch hat er solches auch seinen Propheten kund gethan (Amos 3, 7). Und dieselben haben nicht nur blos insgemein künftige Dinge geweißagt, sondern alles gar genau mit Umständen der Zeit, des Orts, der Person, der Weise, der Mittel und der Gestalt umschränket, nicht als wenn es noch geschehen sollte, sondern als wenn es schon geschehen wäre. Nutzet wider Celsum, Prophyrium und andere Schriftschänder. Item wider die zweifelhaftigen Orakel und Weißagungstempel der Heiden, darin der Teufel Gott hat nachäffen wollen.“ Cramer. „Daß von den Sehern und Propheten auch ein solcher Tiefblick in das ver-

borgene Dunkel der Vergangenheit und Gegenwart, wie Saul ihn von seinem Seher (1 Sam. 9) voraussetzte, ebensowohl wie ein vorschauender in die Zukunft erwartet zu werden pflegte, zeigt ja auch in der hellenischen Welt der Homerische Kalchas als Kenner des Seienden und dessen, was war, in gleicher Weise, wie dessen, was sein wird (Hom. Ilias I, 70)." Ed. Müller, Parallelen zu den Weiß. u. Typen des A. T. aus dem hell. Alterth. in Jahrbücher d. klass. Philol. VIII. Suppl. Band, 1 Heft, S. 108.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 8—13. Gott hat Abraham erwählt und in Abraham das Israel des alten Bundes, und im Israel des alten das Israel des neuen Bundes. Diese Thatsache der Erwählung gewährt der Kirche die sichere Bürgschaft ihres endlichen Sieges, denn 1) kann der Herr die Gemeinde der Erwählten nicht im Stiche lassen, 2) muß er ein Ende machen mit denen, welche wider sie streiten.

2. Zu V. 14—16. Der Kirche Schein und Sein. 1) Sie scheint zu sein ein Wurm, ein armer Hause. 2) Sie ist wirklich a. stark im Herrn (V. 14 b bis 16 a); b. fröhlich im Herrn (V. 16 b).

3. Zu V. 17—20. Der Angefochtene, der auf Gott vertraut, ist nicht zu beklagen, denn für ihn ist 1) das Leben zwar eine Wüste; 2) die Wüste aber wird ihm zum Paradies durch die Wunderhand Gottes; 3) die Wunderhand Gottes fordert ihn auf zu dankbarer Anerkennung.

4. Zu V. 21—29. Gegen das moderne Heidenthum, welches an die Stelle des lebendigen und persönlichen Gottes Abstraktionen setzt, welche mechanisch und unbewußt wirken, kann man das Dasein des persönlichen Gottes erweisen durch Hinweis auf die unleugbar gegebenen und auch erfüllten Weißagungen. Weißagen und erfüllen kann nur der lebendige Gott. Denn 1) zum Vorauswissen der Zukunft gehört göttliche Allwissenheit; 2) zum Erfüllen des Vorausgesagten gehört göttliche Allmacht und Weisheit.

5. Zum ganzen einundvierzigsten Kapitel vgl. Johann Christian Holzheu, Pfarrer zu Mörtitz „Pastor divinitus electus et legitime vocatus, der göttlich erwählte und rechtmäßig berufene Prediger". Eine Predigt oder vielmehr Traktat in zwölf Kapiteln. Lübeck, 1695. 8°.

III. Die dritte Rede.

Die dritte Hauptfigur: Der persönliche Knecht Gottes in den kontrastirenden Grundzügen seiner Erscheinung.

Kap. 42.

1. Der sanftmüthige Knecht Gottes.

Kap. 42, 1—4.

1 Siehe da mein Knecht, an dem ich halte; mein Erwählter, an dem meine Seele Gefallen
2 hat! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: Recht wird er den Völkern offenbaren. *Er wird
3 nicht rufen noch schreien, und wird seine Stimme nicht hören lassen auf der Gasse. *Geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen, und matt glimmenden Docht — nicht wird er ihn aus-
4 löschen; getreulich wird er Recht offenbaren. *Er wird nicht ermatten noch knicken, bis daß er
gründe auf Erden Recht, und auf sein Gesetz werden die Inseln hoffen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie im Kap. 41 die Gestalt des Cyrus, welcher Knecht des Herrn ist, wenngleich er nicht so heißt, und Israels als dessen, welcher Knecht Jehova's ist und heißt, ihre Wurzeln haben, so wurzelt in Kap. 24 die Gestalt dessen, der Knecht Jehova's im höchsten Sinne ist, des Messias. Successive also läßt der Prophet die Typen seiner prophetischen Gestalten hervortreten und zwar so, daß er uns dieselben zuerst nur in allgemeinen Umrissen skizzirt. So läßt er nun hier einen Knecht Jehova's auftreten, den wir nach den ersten Strichen, mit denen seine Gestalt gezeichnet wird, wohl für identisch mit dem Knechte Jehova's halten möchten, von dem Kap. 41, 8 ff. die Rede war. Denn was V. 1 von ihm gesagt wird, daß der Herr an ihm festhalte, daß die Seele des Herrn an ihm Wohlgefallen habe, daß der Herr seinen Geist auf ihn lege, damit er den Völkern das Recht offenbare, möchte wohl auch auf das Volk Israel passen. Aber was V. 2 und 3 steht, sollte das vom Volk Israel gesagt werden können? Hier ist von einem die Rede, welcher könnte, wenn er wollte, aber er will nicht. Er könnte wohl schreien und das geknickte Rohr brechen, den glimmenden Docht löschen, denn er hätte Recht und Macht dazu. Aber er thut es nicht. Das ist der Herr selbst, welcher kommt, sein Volk heimzusuchen in Sanftmuth und Niedrigkeit. Und doch tritt derselbe als Richter auch laut und schrecklich auf. Dies sieht man aus V. 13 ff. Denn dies Kapitel ist voll Kontraste: V. 1—4 kontrastirt mit V. 10—17; V. 5—9 mit V. 18—21. Und so finden sich Kontraste auch innerhalb der einzelnen Strophen. Denn derselbe, welcher den matt glimmenden Docht nicht verlöscht, wird selbst nicht matt verglimmen (V. 4 a), sondern wird göttliches Recht fest gründen auf Erden, und sein Gesetz wird die Hoffnung der Heiden sein (V. 4 b).

2. Siehe da mein Knecht — die Inseln hoffen. V. 1—4. Ueber הֵן s. d. Zusammenstellung. — תָּמַךְ (s. d. Zusammenstellung) kann an sich „ergreifen“ und „festhalten“ bedeuten. Es handelt sich aber hier nicht um einen Akt der Gewalt, sondern um einen Akt der Liebe. Der Knecht Jehova's stützt sich auf Jehova und letzterer stützt, hält und trägt seinen Knecht (vgl. V. 6; Joh. 8, 29). בָּחִיר, electus, findet sich nur im zweiten Theile (Kap. 43, 20; 45, 4; 65, 9. 15. 22) und außer hier nur vom Volke. Zu רצתה נפשי erwartet man כִּי (vgl. Micha 6, 7 u. ö.). Offenbar wirkt das vorhergehende כִּי nach. רָצָה findet sich bei Jesaja eigentlich nur hier, denn נִרְצָה Kap. 40, 2 ist Citat. Die Worte ἐν ᾧ εὐδόκησα, welche bei der Taufe im Jordan (Matth. 3, 17) und auf dem Berge (Matth. 17, 5; 2 Petri 1, 17) die über dem Herrn vernommene himmlische Stimme schließen, scheinen an unser רצתה וגו׳ sowie an חָפֵץ V. 21 anzuknüpfen. Dem Ausdruck נתתי רוחי עליו, der bei Jesaja nur hier vorkommt (denn Kap. 37, 7 gehört nicht hieher, doch vgl. Kap. 11, 2; 61, 1), scheint der Begriff der Salbung zu Grunde zu liegen, da der Gebrauch des heiligen Salböles (auch des Weihrauchs) im dritten Buch Mose nicht selten mit נָתַן עַל bezeichnet wird (3 Mos. 2, 1. 15; 14, 17. 18. 28. 29). Die Auffassung wird durch die soeben angeführte Stelle Kap. 61, 1 bestätigt. Durch die Salbung mit dem heiligen Geiste ist der Knecht Gottes in den Stand gesetzt, das Recht den Völkern zu bringen. מִשְׁפָּט kann hier weder Gerichtsverhandlung noch Richterspruch, es kann nur Rechtsnorm bedeuten. Was für eine Rechtsnorm aber gemeint sei, geht theils aus der Natur der Sache selbst, theils aus den Parallelstellen hervor. Rechtsnormen im allgemeinen hatten die Heiden auch. Aber es fehlte ihnen die rechte Rechtsquelle, die Erkenntniß dessen, der allein die Wahrheit ist, es fehlte ihnen der *νόμος τῆς ἀληθείας*. Es ist dabei nicht allein an die juridische Rechtsnorm im absoluten Sinne d. i. an die Religion zu denken (Hengstenb., I. Ausg. der Christol., Delitzsch, Reinke). Diese absolute Rechtsnorm, die bisher eine Prärogative Jehova's und seines Volkes war, wird der Knecht Jehova's hinaustragen zu allen Völkern (vgl. Kap. 2, 3; Micha 4, 2; Jes. 51, 4; Ps. 147, 19. 20). הוציא bezeichnet also das Oeffentlich-machen des bisher Verborgenen, das Offenbaren (Hab. 1, 4). — V. 2 und 3 wird dem Knechte des Herrn zum Ruhme nachgesagt, daß er nicht schreien wird auf der Gasse, noch das geknickte Rohr brechen, noch den glimmenden Docht auslöschen. Wenn das ein Ruhm für ihn sein soll, so muß er doch im Stande sein, das zu thun, was er unterläßt. Denn wenn er es unterläßt, weil er es nicht kann, was ist das für ein Ruhm? Offenbar tritt uns hier ein Kontrast entgegen. Es ist nicht so, daß der Knecht des Herrn nicht kann, was er wohl möchte. Sondern im Gegentheil: er könnte wohl, aber er will nicht. Er verzichtet auf den Gebrauch seiner Macht, er entäußert sich selbst. Schon hierdurch wird angedeutet, daß seine Macht groß sein muß. Es würde ja sonst der Verzicht auf den Gebrauch derselben nicht als etwas so Bemerkenswerthes hervorgehoben werden. Ist es wohl glaublich, daß vom Volke Israel überhaupt oder vom geistlichen Israel, daß vom Propheten Jesaja oder vom Prophetenstande überhaupt, daß von Cyrus oder von den Königen Ussia, Hiskia oder Josia jemals eine solche demüthige Verzichtleistung auf ihnen zustehenden großartigen Machtgebrauch zu rühmen war? Wann hat denn Israel je große Macht den Heiden gegenüber gehabt und auf deren Anwendung in demüthiger Liebe verzichtet? Oder wann hat denn irgend ein israelitischer Prophet oder König die hohe Stellung eines Lehrers der Menschheit eingenommen und dieselbe mit demüthiger Selbstverleugnung geübt? Von Cyrus aber kann man doch überhaupt nicht sagen, daß er berufen war, den *νόμος τῆς ἀληθείας* zu den Heiden zu bringen. Es gibt nur einen, der als großer Lehrer aller Völker dastand und der trotz dieser seiner hohen Würde von sich sagen konnte: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Matth. 11, 28 ff.). Es ist, wie wenn dem Herrn, als er dies sprach, unsere Stelle vor Augen geschwebt hätte. Denn nicht nur erinnert das „Ich danke dir Vater, Herr des Himmels und der Erde“ (Matth. 11, 25) an V. 5 unseres Kapitels, wo Gott der „Schöpfer des Himmels und der Ausbreiter der Erde“ genannt wird. Sondern, was noch wichtiger ist, wir finden dort denselben Kontrast als Basis der Worte Christi, der auch unsere Stelle beherrscht. Der allmächtige Herr Himmels und der Erde frägt nichts nach den Weisen und Klugen, den Unmündigen hat er sich geoffenbart. Und Christus selbst! Wie bedeutsam ist es doch, daß er den vorhin angeführten freundlichen Zuruf an die Mühseligen und Beladenen einleitet mit den Worten: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, noch kennet jemand den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ (V. 27). Hebt er nicht hier mit dem größten Nachdruck hervor, daß er ein sanftmüthiger, demüthiger, geduldiger Lehrer sei, obgleich ihm die höchste Macht und die höchste Erkenntniß verliehen sei? Wenn wir schon in der Stelle Matth. 11, 25 ff. bemerken mußten, daß der Herr selbst, als er diese Worte sprach, unsere Stelle vor Augen hatte, so erklärt der Evangelist Matthäus unmittelbar darauf (Kap. 12, 15—21) ausdrücklich, daß er in des Herrn damaligem Verhalten die Worte unseres Propheten erfüllt sehe. Daß der Herr die Kranken unter dem Volke heilte und doch verbot, dies kund zu machen, daß er also nur dienen wollte (vgl. Matth. 20, 28) und nicht seine Ehre und seinen Vortheil suchte

(Joh. 8, 50; 5, 30), das scheint dem Evangelisten dem Bilde zu entsprechen, welches Jesaja an u. St. vom Knechte des Herrn entworfen hat. — Der Ausdruck נָשָׂא im Sinne von נָשָׂא קוֹל findet sich 4 Mos. 14, 1; Hiob 21, 12 und bei Jesaja im ersten (Kap. 3, 7) und zweiten Theile (Kap. 42, 2 und 11). Da die Auslassung von קוֹל als im Sprachgebrauche begründet konstatirt ist, wird man nicht nöthig haben, an u. St. (V. 2) קוֹלוֹ aus dem folgenden Satze herbeizuziehen. Die Aussage, daß der Knecht des Herrn nicht schreien, noch die Stimme erheben wird, wird in mannichfachem Sinne verstanden. Unten V. 13 und 14 wird im Gegentheil von ihm gesagt, daß er schreien wird. Es gehört dies zu den Kontrasten, von denen dieses Kapitel voll ist. Die Meinung von V. 2 und 3 ist also nicht, daß der Knecht des Herrn überhaupt nicht schreien und gar nichts zerbrechen wird. Vielmehr wird er nur, wie das seine Geistessalbung mit sich bringt, nicht weltmächtlich brüllen und toben, noch Gewaltthat gegen die Schwachen und Elenden üben. Er wird vielmehr, wie das ja auch nach alttestamentlicher Vorstellung im Begriffe des צַדִּיק liegt, gerade den Armen und Schwachen gegenüber milde und freundlich sich erweisen. Was schon geknickt ist (קָנֶה רָצוּץ vgl. Kap. 36, 6 und Kap. 58, 6 vgl. 5 Mos. 28, 33), wird er nicht vollends zerbrechen und den nur noch matt glimmenden Docht wird er nicht gar auslöschen. פִּשְׁתָּה (bei Jesaja nur noch Kap. 43, 17) ist der aus Linnen (פֵּשֶׁת, was aber nicht vorkommt, vgl. Gesenius' Thes. p. 1136) gefertigte Docht. — כֵּהָה nur noch Kap. 61, 3. Die Doppelaussage in V. 3 enthält eine λιτότης. Denn es ist an sich undenkbar, daß der, dessen Wesen Licht und Leben ist, nur das Nichtverlöschen des Dochtes oder das Nichtzerbrechen des Rohres wolle. Er will vielmehr beides als den Anfang neuen Lebens. — Der Satz לֶאֱמֶת יוֹצִיא מ׳ steht allein als positive Angabe den vorhergehenden negativen gegenüber. Die Septuag. übersetzt: *εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*. Matth. 12, 20 heißt es dafür: *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν*. Letztere Uebersetzung scheint auf einer Verwechslung mit Hab. 1, 4 zu beruhen. Denn da heißt es: וְלֹא יֵצֵא לָנֶצַח מִשְׁפָּט. Im Aramäischen bedeutet aber נְצַח vicit; נִצְחָנָא, נְצָחָנָא ist victoria, נַצִּיחָא victor. — לֶאֱמֶת, das außer hier im A. T. nicht mehr vorkommt, kann nur „secundum veritatem“ (in veritate Vulg.) bedeuten nach Maßgabe von לְמַרְאֵה, לְמִשְׁמַע Kap. 11, 3; לְצֶדֶק, לְמִשְׁפָּט Kap. 32, 1. Man könnte nun meinen, daß der Ausdruck mit משפט יוציא לגוים V. 1 gleichbedeutend sein müsse. Aber es ist doch wohl zu beachten, daß V. 1 die Völker, V. 3 aber die mit geknicktem Rohr und dem glimmenden Docht Verglichenen als diejenigen bezeichnet sind, welchen der Knecht des Herrn das Recht herausführt. Dazu kommt, daß V. 1 der Zusatz לאמת fehlt. Beides berechtigt uns, in V. 3 einen modifizirten Sinn anzunehmen. Den Heiden, welche Gott nicht kennen, wird er die Rechtsnorm offenbaren, durch deren Anwendung sie das Recht finden werden. Den Armen und Elenden aber wird er der Wahrheit entsprechende Rechtsprechung vermitteln, er wird ihnen zu ihrem Rechte verhelfen, wie dies ja auch anderwärts ein wesentliches Moment im Bilde der messianischen Reichsherrlichkeit bildet (vgl. Kap. 1, 21. 26 f.; 9, 6). הוֹצִיא steht aber hier von dem Ausgehen, Ergehen des Richterspruches, in welchem Sinne Hab. 1, 4 יָצָא zweimal gebraucht wird. Perducere, hinausführen, zu Ende führen kann הוֹצִיא nicht heißen. — Durch V. 4 beugt der Prophet einem Mißverständniß vor, indem er sich zugleich den Uebergang bahnt zur Hervorhebung einer kontrastirenden Seite im Wesen des Knechtes Gottes, welche schon in der zweiten, noch entschiedener aber in der dritten Strophe hervortritt. Man hätte nämlich vielleicht aus V. 2 und 3 den Schluß ziehen können, daß der Knecht des Herrn nur sanft und milde, still und demüthig sein, daß er also nur aus weichem Stoffe bestehen, daß seinem Wesen die Festigkeit, die männliche Kraft, die Fähigkeit, zu zürnen und zu strafen fehlen werde. Diesem falschen Schlusse beugt der Prophet hier vor, indem er sagt, daß der Knecht des Herrn, obgleich er den matt glimmenden Docht nicht verlöschen wird, doch nicht selbst mattherzig sein, daß er, obgleich er den Geknickten sich akkommodirt, doch nicht selbst ein Geknickter sein wird. Es entspricht also לא יכהה dem zweiten, לא ירוץ dem ersten Gliede von V. 3 a. Daraus ergibt sich, daß יָרוּץ nicht von רוּץ, laufen, sondern von רָצַץ abzuleiten ist. Die Aussprache des Imperf. Kal mit u findet sich auch bei andern Verbis ע״ע (יָרוּן Sprüche 29, 6; יָשׁוּד Ps. 91, 6), und merkwürdigerweise kommen die Imperfektformen von רָצַץ nur mit der Aussprache u vor: Ps. 18, 30; 2 Sam. 22, 30; Prediger 12, 6. Vgl. Olsh. §. 243, a, Anm. — Der Knecht des Herrn wird also trotz aller Sanftmüthigkeit doch auch ein Fels sein (vgl. Kap. 17, 10; 26, 4), an dem alle Angriffe der Feinde machtlos zerschellen, und der seinen Rath sieghaft durchführen wird. Die Konjunktion עַד ist hier nicht im Sinne der Präklusivfrist zu nehmen, als ob der Knecht Gottes nach Festgründung des Rechtes matt werden und knicken werde. Sondern עַד bezeichnet hier wie öfter (vgl. 1 Mos. 28, 15; Ps. 112, 8) die Fortdauer bis zum erreichten Ziele, wobei als Gegensatz nicht das Aufhören nach demselben sondern vor demselben zu denken ist. Demnach scheinen mir Gesenius (Thes. pag. 992) und Hengstenberg (Authentie d. Dan. S. 67) zu irren, wenn sie sagen, daß „häufig ein terminus ad quem gesetzt wird, welcher nicht der äußerste, sondern nur ein in gewisser Beziehung besonders wichtiger ist, so daß das hinter demselben Liegende unbeachtet gelassen wird“. Denn der Sinn dieser Ausdrucksweise ist immer, daß nicht ein Aufhören vor dem in Aussicht gestellten Ziele stattfinden wird. Was nachfolgt kommt überhaupt

nicht in Betracht. Die Rechtsnorm, welche der Knecht Gottes auf Erden gründen wird, ist dieselbe von der V. 1 die Rede war. Dieselbe wird nachher auch תּוֹרָה genannt. Dadurch wird nur eine nähere Bestimmung hinzugefügt. Es wird nämlich dadurch nur bestimmter angedeutet, daß die Rechtsnorm, welche der Knecht Gottes gründen wird, eine religiöse, ein Seitenstück der sinaitischen Tora sein wird. Der Knecht Gottes wird, wie Delitzsch bemerkt hat, zur **sinaitischen** die **sionitische** Tora hinzufügen (vgl. Kap. 2, 3). Schon die Stellung des Zeitworts ייחלו am Schluß des Satzes deutet an, daß wir uns dasselbe nicht als von עַד abhängig zu denken haben. Sondern der Prophet will sagen: wenn die von dem Knechte Gottes zu gründende Rechtsnorm als Tora, als religiöses Gesetz, feststehen wird, dann werden die Inseln (welche hier als die fernsten Regionen die Heidenwelt repräsentiren) hoffend und vertrauend derselben sich zuwenden (vgl. Kap. 51, 4. 5). Ueber תּוֹרָה s. d. Zusammenstellung. יִחֵל, hoffen, kommt bei Jesaja nur hier und in der angeführten verwandten Stelle Kap. 51, 5 vor (Olshausen §. 248, b).

2. Der Knecht Gottes als Träger eines neuen Bundes. Dritte Verwendung der Weißagung als Gottheitsprobe.

Kap. 42, 5—9.

So spricht der Gott Jehova, der den Himmel schuf und ihn ausspannte, der da aus- 5
breitete die Erde und ihre Gewächse, der Odem gab dem Volke auf ihr und Geist denen, die
darauf wandeln. *Ich, Jehova, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und will dich fassen bei 6
deiner Hand; ich werde dich behüten und dargeben zum Volkesbunde, zum Licht der Heiden,
*aufzuthun blinde Augen, auszuführen aus dem Kerker Gefangene, aus dem Hause der Haft 7
in Finsterniß Wohnende. *Ich bin Jehova, das ist mein Name! Und ich will meine Ehre keinem 8
andern geben, noch meinen Ruhm den Götzen. *Das Alte — siehe es ist eingetroffen, und 9
Neues verkündige ich; bevor es kömmt, laß ich's euch hören.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Strophe besteht aus Einleitung, Haupttheil und Schluß. Im Verhältniß zu V. 1—4 findet eine Steigerung statt. Die Einleitung (V. 5) ist ein gewaltiger Anlauf. Der Prophet bezeichnet da den Herrn als den, der Himmel und Erde und alles, was darauf ist, geschaffen habe. Dadurch wird die Basis für das Folgende gewonnen. Derselbe Gott, der Himmel und Erde zu schaffen vermochte, der — und Er allein — vermag auch, sie zu erlösen. Derselbe kann also von dem Erlöser, seinem Knechte, sagen: ich habe dich gerufen, will dich halten, schützen und zum persönlichen Träger eines neuen Bundes, sowie zum Lichte aller Völker machen (V. 6). Dieser neue Bund und die Erleuchtung der Völker soll darin bestehen, daß die blinden Augen geöffnet und die Gefangenen aus dem Kerker befreit werden (V. 7). Beides ist in leiblichem und geistlichem Sinne zu verstehen. Im Schluß der Strophe (V. 8 und 9) hebt der Herr mit Nachdruck hervor, daß Er, Jehova, dies voraus ankündige um seiner eigenen Ehre willen, um nämlich den Unterschied zwischen sich und den Götzen zu zeigen (V. 8). Wie er nämlich frühere Weißagungen erfüllt habe, so gebe er jetzt neue, um durch die dereinstige Erfüllung seine Gottheit zu erweisen (V. 9).

2. **So spricht der Gott — die darauf wandeln.** V. 5. Wozu dieser gewaltige Anlauf? Wozu die Aufzählung aller Wunder der Schöpfung? Offenbar um dadurch die Basis zu gewinnen für die Ankündigung einer That Jehova's, die nicht minder als die Schöpfung seine Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit zur Voraussetzung hat. — In Betreff des feierlichen כֹּה אָמַר, welches in beiden Theilen häufig vorkommt, s. d. Zusammenstellung. Das vorangestellte הָאֵל scheint mir wie 1 Mos. 46, 3 (אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ) nachdrücklich den wahren Gott, der allein die Macht hat im Gegensatze zu den unmächtigen Pseudogöttern (V. 8) zu bezeichnen. So wie hier vor יהוה gestellt findet sich הָאֵל nicht mehr. In andrer Verbindung kommt der Ausdruck bei Jesaja noch einmal vor: Kap. 5, 16. Das Participium בּוֹרֵא findet sich vorherrschend im zweiten Theil des Jesaja. Im ersten Theil kommt es gar nicht vor, in anderen biblischen Büchern nur zweimal (Amos 4, 13; Prediger 12, 1), bei Jesaja im zweiten Theile aber elfmal (s. d. Zusammenstellung). בורא שמים insbesondere findet sich noch Kap. 45, 18 (65, 17). — Ueber נטה שמים vgl. zu Kap. 40, 22. Die Form נוטיהם mit י ist wohl nicht nach Kap. 54, 5 sondern nach Analogie derjenigen Formen von לה', in welchen das ursprüngliche י wieder hervortritt, zu erklären (vgl. m. Gr. §. 46, II, 7, Anm.). — Ueber רֹקַע vgl. zu Kap. 40, 19 und 44, 24. Da das Wort eigentlich Breitschlagen bedeutet (vgl. רָקִיעַ), so paßt צאצאיה (τὰ ἔκγονα, כֹּל אֲשֶׁר תּוֹצִיא הָאָרֶץ 1 Mos. 1, 12 ff., ein Wort, das nur bei Hiob und Jesaja vorkommt, vgl. zu Kap. 22, 24) streng genommen nicht dazu. In רֹקַע liegt aber ideell der Begriff des Ausbreitens überhaupt und von diesem Begriffe hängt צאצאיה ab. Vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1. — עָם, welches hier die הֹלְכִים בָּהּ zur Parallele hat, bezeichnet demgemäß das Erdenvolk überhaupt. Wenn man die Reihenfolge:

Schöpfung des Himmels, Ausbreitung der Erde und ihrer Gewächse, dann das Ertheilen von נְשָׁמָה (vgl. 1 Mos. 2, 7) und רוּחַ (1 Mos. 7, 22) an die Menschen betrachtet, so erkennt man, daß dem Propheten die mosaische Schöpfungsgeschichte in ihren Grundzügen vorschwebte.

3. **Ich Jehova — in Finsterniß Wohnende.** V. 6 und 7. Nachdem der Prophet V. 5 seine Hörer daran erinnert hat, daß Jehova der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde sei, läßt er nun den Herrn selbst sich als den ankündigen, welcher der Welt in seinem Knechte den Erlöser geben wird. Wer das eine kann, kann auch das andere. Man denkt hier unwillkürlich an jene Stellen des Neuen Testaments, wo Jesus Christus seine Befugniß, die Sünden zu vergeben, durch die Hinweisung auf seine Wunder darthut (Matth. 9, 2 ff.; Mark. 2, 3 ff.; Luk. 5, 18 ff.). — Also sagt der Herr: Ich, Jehova, derselbe, der die Welt geschaffen hat, habe auch dich gerufen u. s. w. Daß der Gerufene der Knecht Gottes ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang des Kapitels mit Evidenz. קראתיך erinnert an Kap. 41, 2. 4. 9. In Gerechtigkeit aber, בְּצֶדֶק, hat der Herr seinen Knecht gerufen. Wenn die alttestamentliche צְדָקָה zum Gegensatze חָמָס oder עֹשֶׁק d. i. Gewaltthat, Ungerechtigkeit hat, so ist ein צַדִּיק ein solcher, der nach allen Seiten hin nichts anderes will als das, was recht und billig ist. Er wird also ebensowenig den Armen und Schwachen Gewalt anthun als die Person des Gewaltthätigen und Mächtigen ansehen; er wird ebensowenig den bußfertigen und reuigen Sünder verdammen als den unbußfertigen ungestraft lassen. Sein Verfahren also gegen den bußfertigen Sünder ist ebenso gerecht als das gegen den unbußfertigen. Er könnte jenen wohl auch vernichten, wenn er wollte. Hat er doch die Macht. Wer wollte ihn zur Rechenschaft ziehen? Aber ist denn die Gnade, welche auf Grund einer subjektiven und einer objektiven Leistung verzeiht, nicht auch gerecht? D. h. übt denn Gott nicht im höheren Sinne auch Gerechtigkeit, wenn er dem reuigen Sünder vergibt, der auf Grund des auch für ihn von Gott selbst dargebrachten Sühnopfers gläubig um Gnade fleht? So ist es wahrlich nicht eine mit ungleichem Maße messende, parteiische Begünstigung, wenn Gott seinen Knecht als Erlöser in die Welt ruft. Vielmehr erweist sich in ihm die Gnade als mit der Gerechtigkeit eins geworden. Denn in ihm erscheint die Gerechtigkeit als Gnade und die Gnade als Gerechtigkeit. Eine ungerechte Gnade gibt es in Gott überhaupt nicht. So kann Jesaja auch von Cyrus sagen, daß Gott ihn in Gerechtigkeit erweckt habe (Kap. 45, 13). Durch קראתיך bezeichnet der Herr die Erscheinung des Knechtes als eine bereits geschehene. Die folgenden Verba bezeichnen das, was der Herr weiter mit seinem Knechte vorhat, als zukünftig. Er will ihn an seiner Hand fassen (אַחְזֵק, die verkürzte Jussivform hier ausnahmsweise an der ersten Person, vgl. Gesenius Gr. §. 48, 4; übrigens s. d. Zusammenstellung und bezüglich der Verbindung mit בְּ Kap. 4, 1; 45, 1; 51, 18; 56, 2. 4. 6; 64, 6 vgl. Kap. 41, 13) und behüten (אצרך gibt den Zweck des An-der-Hand-fassens an, vgl. d. Zusammenstellung) und zum Volkesbunde und zum Völkerlichte machen. Wenn Hermann Schultz (alttestamentliche Theol. II, S. 75) sagt, daß von einer zukünftigen Persönlichkeit hier nicht entfernt die Rede sei, so möchte ich wissen, wie er das mit V. 9 zu vereinigen vermag. Man sieht aus den Futuris אחזק, אצרך, אתנך und noch deutlicher aus V. 9, daß der Prophet auf Fernzukünftiges, welches noch nicht einmal zu keimen angefangen hat, hindeutet. Und der Volksbund (ברית עם) muß doch auch ein neuer, noch nicht vorhandener sein. Denn wenn es ein alter, bereits bestehender wäre, wie käme denn der Herr dazu zu sagen, daß er seinen Knecht zu diesem Bunde machen wolle? Ja im Gegentheil, es muß ein sehr neuer, hoch über dem alten erhabener Bund sein, weil derselbe im Stande sein wird nach V. 7 „blinde Augen zu öffnen und auszuführen aus dem Kerker Gefangene“, was der alte Bund nicht vermocht hat. Weder Gesammtisrael, noch das ideale Israel, noch das Prophetenthum können das ins Werk setzen, was V. 7 verheißen wird, oder wäre dies etwas, was jene vermögen, so gehörte es nicht hieher. Wir erwarten hier mit Recht etwas Großes, ein Heilswerk, eine Erlösungsthat, ja etwas noch Größeres als V. 2 und 3 verheißen ist, denn die Strophe V. 5—9 bildet die Leiter zur folgenden, die das Höchste in Aussicht stellt. Entweder redet Jesaja gar nicht vom Messias, was freilich Knobel ganz konsequent behauptet, oder er redet schon hier von ihm. Die Meinung, daß Jesaja hier n o c h n i c h t unter dem עבד י' den Messias verstehe, daß derselbe als Individuum erst später, etwa von Kap. 52, 14 an hervortrete, rührt daher, daß man den grundlegenden Charakter der Kapitel 40—42 verkennt. Jos. 3, 14 wird sogar die Bundeslade הָאֲרוֹן הַבְּרִית genannt. Wenn also sogar von jenem todten Geräthe gesagt wird, daß es d e r B u n d s e i, wie sollte das nicht von dem Herrn selbst gesagt werden können, der doch in der That das einzige lebendige und persönliche B a n d ist, das Gottheit und Menschheit verknüpft? Wie Christus sich den Weg nennt (Joh. 14, 6) oder die Auferstehung (Joh. 11, 25), so kann er auch der Bund genannt werden. So bezeichnet ja auch z. B. מַס tributum den, welcher tributum affert (Jos. 16, 10 u. ö.), שָׁלוֹם den, welcher pacem agit oder fert (Ps. 120, 7). So ist also בְּרִית עָם der, welcher dem Volke den Bund vermittelt. Das ist aber kein anderer als der Messias. Ich begreife nicht, wie G. Fr. Oehler (d. Knecht Jehova's I, S. 50) sagen kann: „Es braucht in der messianischen Zeit für Israel keinen Abraham, keinen Moses mehr als Bundesmittler des Volkes mit Jehova, sondern das Volk als wiedergeborenes, als seiner Bestimmung sich bewußtes, als vollkommener Knecht Jehova's

ist der Bund selbst.“ Freilich bedarf Israel keines Abraham oder Moses, aber Christi bedarf es, und ohne den würde es auch nie „der vollkommene Knecht Jehova's“ sein können. Daß unter עָם das Volk Israel zu verstehen ist, zeigt ebensowohl das dabeistehende בְּרִית als das gegenüberstehende גּוֹיִם (vgl. Kap. 49, 6). Das Heil kommt von den Juden (Joh. 4, 22). Der Aufgang aus der Höhe (Luk. 1, 78) erscheint in Israel und geht von da zu den Heiden. Daß עָם und גּוֹיִם den Artikel nicht haben, ist dem prophetischen Style gemäß und nicht zu urgiren (vgl. m. Gr. §. 71, 3). Die Worte V. 6 b bis ברית עם wiederholen sich Kap. 49, 8; לאור גוים kehrt wieder Kap. 49, 6 vgl. Kap. 51, 4. Der Bund, welchen der Knecht des Herrn vermitteln soll, wird Kap. 54, 10 ein Bund des Friedens, Kap. 55, 3; 61, 8 ein ewiger Bund genannt (vgl. Kap. 59, 21; 56, 4. 6). — V. 7 spezifizirt der Prophet den Inhalt der allgemeinen Begriffe ברית עם und אור גוים. Wenn פקח ע' ע' (vgl. Kap. 35, 5; 29, 18) zunächst an אור גוים sich anschließt und wie attrahirt durch diesen Gedanken erscheint, so bezieht sich הוציא ממסגר אסיר zunächst auf עָם, also auf das Volk Israel. Warum sollte man nicht bei der Erlösung aus der Gefangenschaft zuerst an dieses Volk denken dürfen, da ja der ganze zweite Theil des Jesaja in erster Linie ein Trostbuch für das in der Gefangenschaft befindliche Israel ist? Aber damit man nicht denke, daß das Aufthun der Augen sich nur auf die Heiden, das Herausführen aus der Gefangenschaft sich nur auf Israel beziehe, fügt der Prophet ein drittes Satzglied hinzu, welches beide Momente vereinigt und also andeutet, daß auch die in Finsterniß Sitzenden befreit, und die im Kerker Schmachtenden erleuchtet werden sollen. Man sieht hieraus zugleich, wie wenig eine roh äußerliche Auffassung wie die Knobels dem Texte gerecht wird. Denn haben denn die Heiden an der Gefangenschaft Israels im babylonischen Exile Theil genommen? Gewiß nicht. Wohl aber gibt es eine Blindheit und eine Gefangenschaft, an welcher Israel und die Heiden gleichmäßig laboriren (vgl. Apostelg. 26, 17. 18), womit jedoch nicht geleugnet werden soll, daß auch Akte leiblicher Erlösung aus den Banden des Kerkers und der Finsterniß wie die Befreiung aus dem babylonischen Exile und jene heilende Thätigkeit, die der persönliche Knecht Gottes in der Zeit seines Erdenwandels übte (vgl. Jes. 9, 1; Matth. 4, 14—16 mit ibid. V. 23 ff.), als Stufen der Erfüllung unserer Weißagung zu betrachten sind. Licht und Freiheit, also auch Licht und Recht (denn Freiheit ist ja das Recht dessen, den der Kerker nicht oder nicht mehr mit Recht festhält) wird der Knecht des Herrn der Welt bringen. Sollte man hier nicht an die Urim und Tummim des Hohenpriesters (2 Mos. 28, 30) denken und mithin diese Darbringung von Licht und Recht als die priesterliche Thätigkeit des Knechtes Gottes fassen dürfen? — Ueber פָּקַח, עִוְרוֹת, מַסְגֵּר, אַסִּיר (das nur Jesaja I und II braucht), כֶּלֶא vgl. die Zusammenstellung. Der Ausdruck יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ findet sich nur hier und Ps. 107, 10. Vgl. Jes. 9, 1.

4. **Ich Jehova — laß ich's euch hören.** V. 8—9. Die Verse 6 und 7 bilden den Kern der Strophe. Dieser Kern wird durch Worte, die auf die Bedeutsamkeit seines Inhalts schließen lassen, eingeleitet (V. 5) und durch eben solche Worte geschlossen (V. 8 und 9). Die Worte אני יהוה, welche dem Strophenkern unmittelbar folgen, scheinen den gleichbedeutenden Worten, mit denen derselbe V. 6 unmittelbar beginnt, zu entsprechen. Man wird deshalb nicht zu übersetzen haben „ich bin Jehova“, sondern „ich Jehova“, so daß diese Worte zu אני יהוה im Anfang von V. 6 als Apposition sich verhalten. Es muß wahrlich etwas Großes sein, was der Herr zweimal mit den Worten ankündigt: „Ich, Jehova, thue es“. Es muß etwas sein, was nur Jehova thun kann, also etwas, was weit über das Vermögen eines Menschen oder einer andern Kreatur hinausgeht. Jehova aber vermag es, weil er יהוה heißt d. i. nach 2 Mos. 3, 14 der ewig Seiende, der absolut Seiende (in הוּא שְׁמִי scheint zugleich eine Reminiscenz zu liegen an זֶה שְּׁמִי 2 Mos. 3, 15), welcher ebendadurch von allen andern Wesen, die entweder gar kein reales Dasein haben, wie die Götzen, oder die die Ursache ihres Seins nicht in sich selbst tragen, sich unterscheidet. Würde der Herr das nicht thun, was er V. 6 u. 7 verheißen hat, so würde sein Name lügen. Er wäre dann nicht der, den er sich nennt; er wäre ein Lügner und Betrüger, wie die, welche sich den Namen „Gott“ widerrechtlich anmaßen. Also setzt der Herr seines Namens Ehre zum Pfande ein für die Erfüllung der V. 6 und 7 gegebenen Verheißung. Aber nicht blos um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, muß der Herr also thun, sondern auch, damit nicht von anderer unberechtigter Seite ihm seine Ehre genommen werde. Würde der Herr etwas voraussagen und nicht erfüllen, so würde er von den Götzen sich nicht unterscheiden. Ja er wäre in gewissem Sinne dann noch weniger werth als die Götzen. Denn diese können nach Kap. 41, 21 überhaupt nichts weißagen. Das ist aber am Ende noch besser als weißagen und nicht hinausführen. Der Herr würde also, wenn er dieser Schwäche sich schuldig machte, sich gefallen lassen müssen, daß man ihm zum mindesten nicht in höherem Grade als den Götzen göttliche Ehre beilegte. Er würde also die Ehre, welche ihm doch allein gebührt, mit den Götzen mindestens theilen müssen. In ganz ähnlichem Sinne wiederholt der Prophet die Worte „und meine Ehre werd' ich keinem andern geben“ Kap. 48, 11. Denn auch da begründet er mit diesen Worten die Zusage, daß er das Verheißene auch thun werde. Aber der Herr darf auch nicht riskiren, daß die großen Dinge, von welchen V. 6 und 7 die Rede ist, eintreten, ohne daß er sie vorher geweißagt hat. Denn auch dann müßte er befürchten, daß Israel spräche,

wie es Kap. 48, 5 heißt: „mein Götze hat's gethan und mein Schnitz- und Gußbild hat's befohlen". — So unterläßt denn der Herr nicht, wie er schon Kap. 41, 4. 22 ff. gethan, die zukünftigen Dinge durch Vorausverkündigung sich zu vindiziren als seinen Plan und sein Werk zum Erweise seiner Gottheit. Da er aber nicht jetzt erst zu weißagen anfängt, sondern die Gegenwart bereits in der fernen Vergangenheit vorausgesagt hat, so ist er jetzt in der Lage, nicht nur auf die zukünftige Erfüllung des jetzt Geweißagten, sondern auch auf die bereits geschehene Erfüllung des vordem Geweißagten hinweisen zu können. So ist also die gegenwärtige Erfüllung Unterpfand der zukünftigen. Ich kann demnach unter הראשׁנות V. 9 nicht mit Delitzsch u. a. das Nächstzukünftige, sondern nur das in der Vergangenheit Geweißagte verstehen. Wären die ראשׁנות „das Auftreten des Cyrus und die damit eingetretenen Völkerbewegungen", so müßte es statt באוֹת heißen הַבָּאוֹת (vgl. Kap. 41, 22). Wie können aber überhaupt noch zukünftige Erfüllungen Unterpfand für andere gleichfalls zukünftige sein? Ich verstehe also unter ראשׁנות die Gesammtheit der seit der Patriarchenzeit bis zur Katastrophe Assurs ergangenen und bereits erfüllten Weißagungen, unter חדשׁות aber (vgl. Kap. 48, 6) alles das, was der Prophet über die mit Cyrus beginnende Heilszukunft zu sagen hat. Das sind die Dinge, welche der Prophet, mag er nun die wirkliche oder die ideale Gegenwart im Auge haben, als noch nicht einmal im Keim erkennbare (vgl. Kap. 43, 19) bezeichnet.

3. Der Knecht Gottes als starker Gott.

Kap. 42, 10—17.

10 Singet Jehova ein neues Lied, seinen Preis vom Ende der Erden [sowohl ihr], die ihr
hinabfahrt auf dem Meere, [als auch] was darinnen ist, — die Inseln und ihre Bewohner!
11 *Rufen mögen die Wüste und ihre Städte, die Dörfer, in denen Kedar wohnt! Jubeln mögen
12 die Bewohner der Felsenstadt, vom Gipfel der Berge mögen sie schreien! *Sie sollen Jehova
13 Ehre bringen und seinen Preis auf den Inseln verkündigen! *Jehova wird wie ein Held aus-
ziehen, wie ein Kriegsmann Eifer erwecken; er wird schreien, ja brüllen; wider seine Feinde
14 als Held sich zeigen. *Ich habe geschwiegen ewig lang, war stille, hielt an mich. Wie die
15 Gebärerin will ich stöhnen, schnauben, schnaufen zumal! *Berge und Hügel will ich veröden,
16 und all ihr Grünes verdorren machen, und Wasserseen austrocknen. *Und will Blinde auf
dem Wege führen, den sie nicht kannten, auf Pfaden, die sie nicht kannten, will ich sie leiten;
ich will Dunkel vor ihnen zu Licht machen und krumme Wege zu Blachfeld. Dies sind die
17 Dinge, die ich thue und nicht lasse. *Es weichen zurück, es schämen sich schmachbedeckt, die sich
verlassen auf Schnitzbild, die da sprechen zu Gußgebilden: »ihr seid unsere Götter«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Kap. 42 ist offenbar als climax ascendens und descendens gebaut. Und zwar bildet die Strophe V. 10—17 die Spitze, die zwei vorhergehenden führen zur Spitze hinauf, die zwei folgenden führen wieder abwärts. Warum soll V. 10 bis 17 vom Knecht Jehova's nicht die Rede sein, da er doch vorher und nachher (vgl. V. 19) den Hauptinhalt bildet? Er wird zwar in Strophe 3 nicht genannt. Aber sollte denn der, welcher die Blinden führt, nicht derselbe sein, welcher den Blinden die Augen öffnet und die Gefangenen befreit (V. 7)? Und fällt nicht der Kontrast ins Auge, welcher zwischen dem, der nicht schreit (V. 2), und dem, der schreit und brüllt (V. 13), stattfindet? Und bildet nicht schon der negative Satz V. 5 den Uebergang zu der positiven Aussage, daß der Knecht Jehova's auch das Gegentheil von einem, der nicht schreit und seine Stimme nicht hören läßt auf der Gasse, sein wird? Es muß ja doch eine überaus herrliche Thatsache sein, zu deren Preis die ganze Erde V. 10 bis 12 aufgefordert wird. Ja das ist das Wunderbare, daß derselbe, von dem V. 2 und 3 gesagt war, daß er still und sanftmüthig sei, doch zugleich Jehova selbst ist, der wie ein zorniger Kriegsheld wider seine Feinde auszieht (V. 13). Derselbe hat lang geschwiegen. Hat er doch die ganze Heidenwelt gehen lassen ihre eigenen Wege (Apostelg. 14, 16). Endlich aber macht er sich auf. Er kann nicht länger an sich halten. Einer Gebärerin gleich bringt er unter gewaltigen Wehen eine neue Ordnung der Dinge hervor (V. 14): er macht das Heidenthum verdorren, aber diejenigen Heiden, welche Empfänglichkeit für die Wahrheit bewahrt haben, führt er wiesehend gewordene Blinde auf neuen bisher unbekannten Wegen des Heils (V. 15 und 16). Das wird er gewiß vollbringen zur Beschämung derer, welche fortfahren auf die falschen Götter zu vertrauen (V. 17).

2. Singet Jehova — auf den Inseln verkündigen. V. 10—12. Es muß doch wohl selbst ein Neues, bisher Unerhörtes sein, zu dessen Preis die ganze Natur der Erde dem Herrn ein neues Lied singen soll. Dem neuen Inhalt gebührt ein neues Lied wie dem neuen Wein ein neuer Schlauch (Matth. 9, 17). Der Ausdruck שִׁיר חָדָשׁ findet sich noch Ps. 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1; 144, 9; 149, 1; שִׁירוּ לַי' שִׁיר חָדָשׁ kommt an der ersten, dritten, vierten und sechsten der genannten Stellen

vor. Dabei ist zu beachten, daß die älteren unter diesen Psalmen (Ps. 33. 96. 98) alle einen, ich möchte sagen, ökumenischen Charakter tragen, indem sie alle vom Wechselverhältniß Jehova's und der ganzen Schöpfung handeln, d. h. von der Macht Jehova's über die ganze Kreatur und von der Pflicht derselben, den Herrn zu verehren und zu preisen. Ps. 40, 4 und 144, 9 spricht nur der Verfasser die Absicht aus, dem Herrn ein neues Lied zu singen; Ps. 149 aber, jedenfalls ein spätes und durch Nachbildung entstandenes Lied, trägt einen sehr partikularistischen Charakter. Man kann also sagen, daß der Prophet hier ähnlich wie Kap. 12 den Psalmton anstimmt. מקצה הארץ (vgl. Kap. 5, 26; 13, 5; 43, 6) hängt von שִׁירוּ ab. Es ist aber hier jener hebräische Sprachgebrauch zu beachten, nach welchem der terminus a quo gesetzt wird, wo wir den terminus in quo zu setzen gewohnt sind (vgl. m. Gr. §. 112, 5, d). Wir würden also nach unserer Ausdrucksweise übersetzen können: am Ende der Erde. Wenn aber sogar die Aeußersten den Herrn preisen sollen, sind die Dazwischenliegenden gewiß nicht ausgeschlossen. Die Worte יורדי הים ומלאו erinnern stark an Ps. 96, 11 und 98, 7, wo es heißt: יִרְעַם הַיָּם וּמְלֹאוֹ, was um so bemerkenswerther ist, als die Psalmen 96 und 98, wie vorhin bemerkt, zu denen gehören, welche mit שִׁירוּ לי' שיר חדש anfangen. Lowth vermuthet deshalb, daß statt יורדי zu lesen sei יִרְעַם (od. יָרֹן, יָרִיעַ od. dgl.). Aber ירעם würde zu dem folgenden איים וישביהם nicht passen, auch ist die Aenderung unnöthig. Der Prophet fordert zum Preise auf die, welche im Meer (מלאו, vgl. Kap. 34, 1 und die Zusammenstellung) und die, welche auf dem Meere sind, wie er ja gleich nachher dieselbe Aufforderung an die Inseln und ihre Bewohner, an die Wüste und ihre Städte richtet. Die יורדי הים sind übrigens nicht die, welche zum Meer hinabsteigen, sondern die, welche das Meer hinabfahren, wie man aus Ps. 107, 23 deutlich sieht, der einzigen Stelle, wo der Ausdruck außer hier vorkommt. Denn da heißt es יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת. Kann auch optisch das Meer als Höhe betrachtet werden (vgl. Luk. 5, 4), so stellt sich doch sachlich angesehen das Meer als fließend dar. Fließendes Wasser kann aber nicht steigen. — Daß der Standort des Aufrufs Eziongeber sei, wie Delitzsch meint, scheint mir doch zu weit hergeholt. Vielmehr glaube ich, daß der Prophet mit יורדי הים und איים, die er als Vermittler betrachtet zwischen dem קצה הארץ und seinem Standorte, den Westen bezeichnen will. Hinter ihm liegt die Wüste und die Dörfer der Araber (der בְּנֵי קֶדֶם) als der Osten, links hat er סֶלַע und rechts Berge, nämlich südlich das Edomitergebirge, nördlich den Libanon. Bezüglich יִשְׂאוּ s. zu V. 2. Daß es auch in der Wüste Städte (befestigte Orte) gab und noch gibt, ist bekannt. Vgl. z. B. Jos. 15, 61. 62; 20, 8. Die חֲצֵרִים (vgl. 3 Mos. 25, 31 בָּתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חוֹמָה) stehen im Gegensatze einerseits zu den Städten, andrerseits zu bloßen Zeltlagern, wie Hadarîje (seßhafte Araber) und Wabarîje (Zelt-Araber) unterschieden werden (Delitzsch). Ueber Kedar vgl. zu Kap. 21, 16. Ueber den Gebrauch als Femin. s. m. Gr. §. 60, 3, Anm. — Felsenbewohner im appellativen Sinne möchte es kaum in so reichem Maße geben, daß es der Mühe werth war, sie hier, wo doch nur große genera aufgeführt werden, zu nennen. Wohl aber konnte der Prophet, um den Süden zu bezeichnen, an die große Felsenstadt der Edomiter (Petra, vgl. zu Kap. 16, 1) denken. Daß er aber unter הָרִים blos die der Stadt Petra benachbarten Berge verstanden habe, glaube ich nicht, weil dann der Norden ganz übergangen wäre. Ich bin deshalb der Ansicht, daß wir unter הָרִים vor allem die nördlich von Palästina gelegenen großen Berge zu verstehen haben. צָוַח, schreien, ist ἅπ. λεγ. Das Subst. צְוָחָה, das öfter vorkommt (Jer. 14, 2; 46, 12; Ps. 144, 14), findet sich bei Jesaja Kap. 24, 12. — Als der Zweck des Rufens wird V. 12 noch ausdrücklich die Ehre und der Preis Jehova's bezeichnet. Die איים werden dabei als die Repräsentanten der fernsten Regionen genannt. Der Ausdruck שִׂים כָּבוֹד findet sich bei Jesaja nur hier. Außerdem noch Jos. 7, 19 vgl. Ps. 66, 2.

3. **Jehova wird — und nicht lasse.** V. 13—16. Wie wir in der vorhergehenden Strophe einen Kern und ein der Schale gleich einschließendes Vor- und Nachwort unterschieden, so müssen wir auch hier thun. Aus dem Umfang des Vorworts und aus dem hohen Tone, den es anstimmt, erkennen wir, daß der Kern etwas Hochbedeutsames sein müsse. Es ist V. 13—16 nicht mehr vom Knechte Jehova's die Rede. Aber V. 18—22 tritt er wieder hervor. Dafür erscheint V. 13 Jehova selbst. Und zwar werden von Jehova Dinge ausgesagt, welche mit dem, was vorher und nachher dem Knechte des Herrn beigemessen wird, theils übereinstimmen, theils auffallend kontrastiren. Wenn V. 7 gesagt war, daß der Knecht Jehova's die blinden Augen aufthun und die Gefangenen frei machen wird, ist dies etwas wesentlich anderes, als das, was wir V. 16 lesen vom Führen der Blinden auf Wegen, die sie nicht kannten? Bleiben diese Blinden blind? Was thut denn der Herr mit Blinden? Oder sind die Wege, die er sie führt, nicht Wege der Freiheit und des Heils? Wenn aber V. 2 und 3 der Knecht Gottes als einer erscheint, der nicht schreit und der sanftmüthig und milde auftritt, wie kommt es, daß gerade V. 13 und 14 Jehova als ein ungestümer Kriegsmann geschildert wird, der schreit und stöhnt? Und diese Schilderung findet sich in der Gipfelstrophe unseres Kapitels, zu welcher die vorhergehenden vorbereitend hinauf-, und von welcher die folgenden abschließend hinabführen! Ich kann nicht glauben, daß die dritte unter den fünf Strophen unseres Kapitels einen fremdartigen Gegenstand behandeln soll. Sie kann nur von demselben Gegenstande handeln, wenn sie es auch

in einer Form thut, welche es schwer macht, die Einheit zu erkennen. Und in der That ist es für den Propheten selbst ein schweres, räthselhaftes Ding gewesen, die Einheit Jehova's und seines Knechtes zu begreifen, so wie es für ihn sicher auch zu den unerklärlichen Mysterien gehören mußte, daß der Sohn Davids zugleich Gott=Held, Ewigvater, Friedefürst sein solle (Kap. 9, 5). Ich sage also nicht, daß Jesaja hier in unhistorischer Weise eine Lehre vorträgt, welche ihm selbst noch verborgen sein mußte. Aber ich sage, daß der Geist Gottes hier ein Verhältniß Jehova's zu seinem Knechte andeutet, welches uns allerdings erst in der neutestamentlichen Geschichte in voller Klarheit entgegentritt, das wir aber, nun wir einmal in dieser Klarheit stehen, vermöge derselben auch in seiner alttestamentlichen Umhüllung erkennen sollen und können. Oehler beginnt den Artikel Messias in Herzogs Realencyklopädie mit den Worten: „Die Vollendung des Heils wird nach der prophetischen Anschauung des A. T. herbeigeführt durch das persönliche Kommen Jehova's in seiner Herrlichkeit. Er selbst erscheint unter dem Zujauchzen der ganzen Schöpfung zur Aufrichtung seines Königreichs auf Erden Ps. 96, 10 ff.; 98, 7 ff.“ u. s. w. Es ist merkwürdig, daß Oehler zur Begründung seines Gedankens gerade Ps. 96 und 98 anführt, gerade jene Psalmen, welche durch ihr שִׁירוּ לַי׳ שִׁיר חָדָשׁ sowie durch ihr יִרְעַם הַיָּם וּמְלֹאוֹ soviel Aehnlichkeit mit unserer Stelle haben. Es ist von den Erklärern anerkannt, daß diese Psalmen überhaupt eine nahe Verwandtschaft mit Jes. 40—66 verrathen (vgl. Moll zu Ps. 96 ff.). Sollten wir nicht in Ps. 96 und 98 den ältesten Kommentar zu unserer Stelle besitzen, ein Zeugniß dafür, daß schon in der Zeit nach dem Exil unsere Stelle auf den Messias bezogen, die Einheit des Messias mit Jehova also anerkannt wurde? — Der Prophet schildert also hier den Knecht Gottes von einer andern Seite. Er, der Stille und Sanftmüthige, ist doch zugleich El=gibbor, und deshalb kann von ihm gesagt werden: Jehova zieht aus wie ein Held (der Artikel in כַּגִּבּוֹר ist der generelle, vgl. m. Gr. §. 71, 4, a). Als El=gibbor heißt er aber nicht mehr עֶבֶד י׳. Denn der El=gibbor hat die Knechtsgestalt ausgezogen. Weiteres hierüber s. u. in den dogm. ethischen Grundgedanken zu Kap. 42, 10—17. Ein אִישׁ מִלְחָמוֹת ist ein Mann, der viele Kriege führt (vgl. 2 Sam. 8, 10; 1 Chron. 18, 10). Der Ausdruck „er wird Eifer (Kampfes=, Zornes=Eifer) erwecken“ (sc. in sich selbst) erinnert an Stellen wie Ps. 78, 38; Dan. 11, 25; Haggai 1, 14; Jes. 59, 17. Hiph. הִצְרִיחַ (von צָרַח, das nur Zeph. 1, 14 vorkommt) findet sich nur hier. Hitp. הִתְגַּבֵּר findet sich außer hier nur noch Hiob 15, 25; 36, 9. Das steigernde אַף wie z. B. Kap. 43, 7. Wer sind die Feinde, gegen welche Jehova auszieht? Offenbar sind es dieselben, welche als Besiegte aber eben dadurch zugleich Beseeligte dem Herrn nach V. 10 bis 12 Dank und Preis darbringen sollen. Es ist die gesammte Heidenwelt. Dies wird durch V. 17 bestätigt, wo von dem Zuschandenwerden derjenigen die Rede ist, welche gegen die Erkenntniß Jehova's sich verstockend im Götzendienste verharren. Mit Hahn zwischen V. 13 und 14 eine Scheidelinie anzunehmen, ist ganz verkehrt. Die Verse 14 ff. geben ja erst Licht über das, was der Herr nach V. 13 beabsichtigt. Sie enthalten die Worte, mit denen der Ausziehende den Zweck seines Auszugs zu erkennen gibt. Von Ewigkeit her (מֵעוֹלָם s. d. Zusammenstellung) hat der Herr geschwiegen. Wenn es sich blos um die Errettung Israels aus dem Exil handelte, so könnte man wohl מֵעוֹלָם auf den Anfang desselben beziehen, sodaß also das Exil als ein unabsehbar langer Zeitraum bezeichnet würde, während dessen der Herr geschwiegen habe (vgl. zu Kap. 57, 11). Aber es handelt sich nicht um die Erlösung Israels allein. Es handelt sich um eine solche Erlösung, an welcher die ganze, auch die heidnische, Menschheit, ja die ganze Natur Theil hat, wie aus dem Jubel derselben V. 10—12 aufs deutlichste hervorgeht. Ebendeshalb kann der mit עוֹלָם bezeichnete Zeitraum auch nicht mit der Erhebung Israels zum Volke d. h. mit dem Auszug aus Egypten beginnen. Wenn der Herr die Heidenwelt im Auge hat, so muß doch wohl sie es sein, der gegenüber er so lange geschwiegen hat. Seit wann hat er aber ihr gegenüber geschwiegen? Ohne Zweifel seitdem er in Abraham einen winzig kleinen Theil der Menschheit als spezielles Gebiet der vorbereitenden Offenbarung ausgesondert hatte, die übrige große Masse aber „gehen ließ ihre eigenen Wege“. Er hat zwar nicht unterlassen, hie und da auch der Heidenwelt sich ins Gedächtniß zurückzurufen, und dazu mußte ihm besonders das doppelte Exil seines Knechtes, des Volkes Israel, dienen. Aber im allgemeinen ist doch die Heidenwelt derjenige Theil der Menschheit, welcher thatsächlich erproben soll, was aus der menschlichen Natur wird, wenn Gott sie, ohne durch Offenbarung zu influiren, ganz und gar der freien Entfaltung der in ihr liegenden natürlichen Kräfte anheimgibt. In Bezug auf diese kann der Herr wohl sagen: ich verhielt mich schweigend von der Urzeit her. חָשָׁה (vgl. הָסָה) ist mehr „ruhig sein“, während חָרַשׁ gemäß der Grundbedeutung incidere, insculpere zunächst taub=stummsein (vgl. *κωφός* von *κόπτω*, obtusus, der Stumpfe, Stumme), darnach erst „schweigen“ bedeutet. Die Imperfekte אַחֲרִישׁ und אֶתְאַפָּק bezeichnen auf Grund von הֶחֱשֵׁיתִי, welches das Schweigen überhaupt als vollendete Gesammtthatsache darstellt, die in der Vergangenheit konstant sich folgenden einzelnen Akte des Stillehaltens und Ansichhaltens (m. Gr. §. 87, 2, f.). הִתְאַפֵּק (sich stark machen, zusammennehmen vgl. 1 Mos. 43, 31; 45, 1) findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 63, 15; 64, 11. Im Gegensatze nun zu diesem seit Jahrtausenden dauernden Stillschweigen will der Herr d. i. der mit Jehova identische Knecht Jehova's endlich seinen Siegeszug in die Heidenwelt hinein

antreten. Der Herr wirkt dadurch ein ganz Neues. Einen Neuen Bund mit der Menschheit ruft er ins Leben. Deshalb stellt er dieses sein neues, bisher unerhörtes Thun als einen Geburtsakt dar, der nur mittelst großer Anstrengung und schmerzhafter Wehen sich vollziehen werde. Und kann denn nicht in der That die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden mit all den Mühen, Gefahren und Kämpfen, die sie im Gefolge hatte, verglichen werden mit dem schmerzensvollen Hervorbrechen einer Frucht aus dem Schooße der Mutter? Es ist hier eine der Stellen, wo Jehova eine weibliche und speziell mütterliche Thätigkeit zugeschrieben wird (vgl. Kap. 46, 3 f.; 49, 15). אֶפְעֶה ist *ἅπ. λεγ.* Die radix פָּעָה kommt nur noch in dem Schlangennamen אֶפְעֶה (Kap. 30, 6; 59, 5; Hiob 20, 16), in dem Substantiv אֶפַע (Kap. 41, 24, wozu m. s.) und in dem Namen der Wehemutter פּוּעָה (2 Mos. 1, 15) vor. Sowohl jener Schlangenname, als die verwandten Wurzeln פָּאָה, פּוּחַ involviren die Bedeutung des Hauchens. Im Chaldäischen aber bedeutet פָּעָה geradezu schreien, und wird besonders vom Blöken der Schafe gebraucht. Davon kommen die Substantive פְּעִיָּה vociferatio und פַּעֲיָתָא mulier clamosa. Wir werden wohl der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir annehmen, daß פָּעָה das laute, von Weherufen begleitete Stöhnen des gebärenden Weibes bedeutet, woraus sich auch der Name פּוּעָה für eine Wehefrau trefflich erklärt. Uebrigens liegt in אפעה ein Gleichklang mit אחאפק, der sich in אשׁם und אשׁאף fortsetzt. אֶשֹּׁם von שָׁמֵם, vastatum esse, abzuleiten, weil Ezech. 36, 3 auch שַׁמּוֹת וְשָׁאֹף beisammen steht, verbietet Grammatik und Zusammenhang. Vielmehr kommt אֶשֹּׁם von dem allerdings sonst ungebräuchlichen aber in dem Substantiv נְשָׁמָה vorhandenen Stamm נָשַׁם. Ist doch auch אפעה ein absolutes und שָׁאַף, anhelare, ein relatives d. h. nur jesajanisches *ἅπ. λεγόμενον*. — Wenn diejenigen, denen der sonst stille und demüthige Knecht Gottes schreiend wie ein Kriegsmann und stöhnend wie eine Gebärerin gegenüber tritt, die Heiden sind, dann sind doch wohl die Berge und Hügel, die er verdorren macht, die Ströme und Seen, die er austrocknet (V. 15), auch heidnische Höhen und heidnische Gewässer. Bergeshöhen sind aber oft genug Repräsentanten der Kulte, deren Stätte sie sind, und große Wasser Repräsentanten der Völkermassen, die an ihnen wohnen. Also werden wir wohl V. 15 und 16 ebenso wie V. 13 und 14 bildlich zu fassen und unter den Bergen und Flüssen die Heidenwelt zu verstehen haben. Wollte man unter den Bergen und Wassern die Länder des Exils im physischen Sinne verstehen, widerspräche das nicht dem Kap. 41, 18 f. Gesagten? Würde unter dieser Austrocknung nicht das Volk Gottes leiden? Was soll aber das nun heißen, daß der Knecht Gottes die Heidenwelt austrocknen will? Nun ich glaube, daß der Herr damit eine geistige Austrocknung meint. Zu der Zeit, wo der Knecht des Herrn ausziehen wird in die Heidenwelt, wird dieselbe sich überlebt haben. Sie wird innerlich kraft- und saftlos geworden sein. Sie wird dastehen wie ein verwelkter Baum, wie ein Flußbett, das nur noch an den tiefsten Stellen Wasser hat, während die höheren Stellen inselartig hervorragen — wie ein ausgetrockneter See. Man darf ja nur an das Wort des Pilatus „was ist Wahrheit?“ (Joh. 18, 38) erinnern, um einen Beleg für diese trostlose Austrocknung des Heidenthums zu haben. Ueber den Sprachgebrauch in V. 15 s. d. Zusammenstellung. שׂמתי נהרות לאיים erinnert an Ps. 107, 33. — Unter den Blinden, welche der Herr hinausführen wird, kann ich nicht das Volk Israel verstehen. Denn warum sollten diese Blinde genannt werden? Sind sie es doch weder im geistlichen noch im leiblichen Sinne. Sollte aber „Blinde“ für „Arme, Elende“ überhaupt stehen (vgl. Kap. 41, 17), so wird diese Ausdrucksweise nicht zu belegen sein. Denn wenn auch anderwärts das Blindsein neben andern Gebrechen als Symptom eines leidensvollen Zustandes genannt wird (vgl. Kap. 29, 18; 35, 5), so ist zu beachten, daß hier nur von Blinden die Rede ist. Ich bin deshalb der Ansicht, daß unter den Blinden diejenigen Heiden zu verstehen sind, welche der Herr aus den Finsternissen des verdorrenden Heidenthums herausführt in das Licht der von seinem Knechte der Welt gebrachten Wahrheit. Diese stehen denen gegenüber, die nach V. 17 fortfahren, auf ihre Götzen zu vertrauen. Es ist also hier nicht von leiblicher, sondern von geistlicher Blindheit die Rede (vgl. Kap. 43, 8). Derselbe Knecht Gottes, zu dessen Amt und Beruf das Augenaufthun überhaupt gehört, der wird es auch an den blinden Heiden üben, indem er sie auf Wege führt, die sie bisher nicht gekannt hatten. War ihnen doch die Erkenntniß des wahren Gottes und seines Heiles verschlossen gewesen. Wenn der Herr die geistlich Blinden auf den Weg der Wahrheit führt, dann hören sie auf blind zu sein. Deshalb fährt der Prophet fort: ich will Finsterniß vor ihnen zum Lichte machen d. h. die Finsterniß, welche bisher vor ihren Augen war, soll dem Lichte Platz machen. Soll aber keine Finsterniß mehr vor ihren Augen sein, so müssen sie selbst die Sehkraft wieder gewonnen haben. Dem entspricht auch der folgende Satz: und (ich will machen) höckerichte Wege (vgl. Kap. 59, 8) zu flachem Felde (s. d. Zusammenstellung). Ist das letztere geschehen, so gehen sie nicht mehr auf krummen Irrwegen, sondern auf den geraden, richtigen Wegen. Wie der Herr durch den, ich möchte sagen, pompösen Eingang V. 10 bis 12 auf Großes vorbereitet hatte, so legt er auch durch die Schlußworte des V. 16 Zeugniß dafür ab, daß es große und wunderbare Dinge sind, die er von V. 13 an in Aussicht gestellt hatte. Leicht könnte jemand meinen, daß der Herr hier in schwindelhafte Höhe sich versteige und daß er mehr verspreche, als er leisten kann. Deshalb versichert Er ausdrücklich: das sind die Dinge, die ich

thue und nicht lasse. Man beachte den bestimmten Artikel. Es sind nicht überhaupt Dinge, die der Herr vorhat. Nein es sind die Dinge. Es ist sein ganzes großes Werk in nuce, sein ganzer Heilsplan, der in seinen Grundzügen von V. 13 an gezeichnet wird. Sowohl die Perfekte als die zuerst positive dann negative Aussage (ולא עזבתים) sollen die Gewißheit der dereinstigen Erfüllung bekräftigen. Aber nicht allen blinden Heiden wird dies Heil zu Theil. Darum heißt es auch V. 16 nur עִוְרִים, nicht הָעִוְרִים. Viele wollen eben blind bleiben. Von diesen wird V. 17 gesagt: zurückweichen und mit Schmach zu Schanden werden sollen die, welche fortfahren, auf die todten Götzenbilder zu vertrauen. Bei יֵבֹשׁוּ steht statt des Inf. abs. ein Nomen desselben Stammes wie Kap. 22, 17. 18; 24, 19. 22; 29, 14; 33, 4; 66, 10. Vgl. m. Gr. §. 93, d, Anm. Im übrigen s. d. Zusammenstellung.

4. Der Knecht Jehova's selbst taub und blind.

Kap. 42, 18—21.

18 19 Ihr Tauben höret! Und ihr Blinden blicket auf zu sehen! *Wer ist blind, wenn nicht
mein Knecht? Und taub wie mein Bote, den ich sende? Wer ist blind wie der Heilbegabte
20 und blind wie der Knecht Jehova's? *Viele Augen sehen, aber du merkst nicht auf; Ohren
21 öffnet er und höret nicht! *Jehova hat Gefallen [an ihm] um seiner Gerechtigkeit willen. Gesetz
macht er groß und herrlich!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wird denn der Knecht Jehova's je gescholten? Und wenn Israel taub und blind ist gegen des Herrn Wort, kann es als taub und blind der Knecht des Herrn genannt werden? Derselbe kann ja seinem Wesen nach niemals dem Geist und Worte Jehova's sich verschließen. V. 3 war vom Knecht Gottes gesagt, daß er mit demüthiger und sanftmüthiger Pädagogik das Recht und Gesetz Gottes offenbaren wird; nach V. 7 soll er die blinden Augen öffnen und die Gefangenen aus den Banden der Sünden und des Irrthums erlösen. Und V. 18 ff. soll mit demselben Ausdruck „Knecht Gottes" auch das selbst gegen Gottes Offenbarung taube und blinde Israel bezeichnet werden? Ferner wie unvermittelt stände doch nach der herrlichen Verheißung V. 13—17 diese heftige Anklage des Volkes da! Delitzsch meint freilich, die Blinden, welchen V. 16 die Freiheit verheißen wird, zögen nicht blos das Mitleid, sondern auch den Unwillen Jehova's auf sich, denn es sei ihre eigene Schuld, daß sie nicht sähen. An sie ergehe der Aufruf, sich des auf ihnen lagernden Bannes zu entledigen. Aber die Blinden V. 16 bleiben nicht blind. Es wird ja nach V. 16 b die Finsterniß vor ihnen zum Lichte. Wie reimt sich dieses „ich werde Dunkel vor ihnen zu Licht machen" zu V. 18—20? Nach meinem Dafürhalten tritt uns in den zwei Strophen V. 18 bis 21 und V. 22 — 25 als in den zwei Stufen einer climax descendens die Kehrseite der V. 1—17 gezeichneten Lichtgestalt des persönlichen עֶבֶד י״ entgegen. Es ist ein neuer Kontrast, den wir hier wahrnehmen. Der, welcher andern die Augen aufthut, ist selbst blind. Wie der schreiende Held V. 13 dem stillen Knechte Gottes V. 2, so entspricht der selbst blinde Knecht V. 19 dem, der andern die Augen öffnet V. 7. Die Strophen korrespondiren übers Kreuz: die erste der dritten, die zweite der vierten, und jedesmal sind es Kontraste, die sich entsprechen. Wie verkennt man doch den einheitlichen Plan dieses Kapitels, wenn man in dem Knechte Gottes V. 18 nicht denselben wieder erkennt, den man doch schon V. 1—9 wahrgenommen hatte. Die Tauben und Blinden des Volkes Israel oder vielmehr das Volk Israel als ein aus Tauben und Blinden bestehendes d. h. als ein im allgemeinen krankes und elendes wird V. 18 aufgefordert, auf ein doppeltes Wunder, das mit dem Knechte Jehova's sich zuträgt, zu seinem Heile Acht zu haben. Der Knecht des Herrn ist selbst so blind und taub, daß keiner ihm an Blindheit und Taubheit gleichkommt (V. 19)! Er, der viele blinde Augen geheilt hatte, nimmt selbst nichts wahr. Er, der viele Ohren geöffnet hat, hört selbst nichts! (V. 20). Dies ist das erste Wunder. Aber an dem scheinbar selbst so Kranken hat Jehova Wohlgefallen um seiner Gerechtigkeit willen. Kraft derselben wird er ein neues herrlicheres Gesetz der Welt geben (V. 21), und dies ist das zweite Wunder.

2. **Ihr Tauben — groß und herrlich.** V. 18—21. Wer sind die Tauben und Blinden, welche hier aufgefordert werden, zu hören und zu sehen? Es sind jedenfalls Taube, die hören, Blinde, die sehen können, wenn sie wollen. Denn wie könnte ihnen sonst zugerufen werden: sehet, höret! Und wenn sie nun V. 20 aufgefordert werden, zu beachten, daß, der selbst nicht höret und doch Ohren öffnet u. s. w., dennoch Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist und der Welt ein neues, herrlicheres Gesetz gibt, — so können doch wohl nur diejenigen gemeint sein, die Zeugen dieser wunderbaren Kontraste im Leben des persönlichen עֶבֶד י״ sein sollten. Diesen wird angedeutet, daß in diesen Kontrasten das Geheimniß ihrer Rettung enthalten ist. Aber sie sind eben Taube und Blinde, die nicht sehen wollen (Kap. 6, 9. 10; Matth. 13, 13 ff.). Es ist das verstockte Volk Israel, dem es deshalb auch geht, wie wir nachher V. 22 lesen. לִרְאוֹת V. 18 ist in der allgemeinen Bedeutung des Wahrnehmens zeugmatisch auf die beiden vorausgehenden Verba zu beziehen. Wie ich überhaupt finde, daß Kap. 42

die Grundzüge der Gestalt des persönlichen עֶבֶד י' zeichnet, so scheinen mir hier insbesondere diejenigen Züge skizzirt zu sein, welche Kap. 53 weiter ausgeführt werden. Wir haben zu V. 16 bemerkt, daß ein Unterschied sei zwischen einem alleinstehenden und einem mit andern Bezeichnungen von Gebrechen verbundenen עִוֵּר. In letzterem Falle, bemerkten wir, konnten die aufgeführten Gebrechen als Symptome von Noth und Elend überhaupt betrachtet werden. Dies ist auch hier der Fall. So wenig V. 7 die Meinung ist, daß der Knecht Gottes nur Blinde heilen und Gefangene befreien werde, so wenig ist der Sinn unserer Stelle, daß er nur blind und taub sein werde. Vielmehr wie V. 7 Blindheit und Gefangenschaft nur exempli causa genannt werden, so hier Blindheit und Taubheit. Es ist natürlich, daß der Prophet unter den Dingen, die der Knecht Jehova's selbst wird leiden müssen, solche nennt, von denen er andre befreien soll. Darnach hätte er entsprechend V. 7 den Knecht Gottes als blind und als in Knechtschaft schmachtend darstellen müssen. Aber letzteren Zug nahm er in dem Zukunftsbilde, das seinem geistigen Auge sich darstellte, nicht wahr. Statt dessen bezeichnet er den Knecht des Herrn als blind und taub. Als ein Mensch also, auf den alle schweren Leiden einstürmen, als ein Jammerbild, und noch dazu als einer, der blind in sein Verderben rennt (vgl. Matth. 16, 22) und in der größten Gefahr stumm bleibt wie ein Tauber, erscheint der Knecht des Herrn dem Propheten. Und zwar nimmt er diese Gebrechen in so hohem Grade am Knechte Gottes wahr, daß ihm scheint, als habe sie in diesem Grade kein anderer Mensch. Mit einem Worte: der Knecht Gottes steht vor den Augen des Propheten da nicht nur als der Verachtete und von Menschen Verlassene, als Mann der Schmerzen und mit der Krankheit Vertraute (Kap. 53, 3), sondern zugleich auch als der Arzt, der zwar andern helfen konnte, aber nicht sich selbst (Luk. 4, 23; 23, 39; Matth. 27, 40. 42). Und der Grund dieser befremdlichen Erscheinung? Jesaja deutet ihn Kap. 53, 4 ff. an. Seb. Schmidt bezeichnet ihn mit den Worten: „coecus est atque surdus imputative“. Bote, Engel des Herrn wird der Knecht Gottes nur hier genannt. Es erinnert übrigens מלאכי אשלח einerseits an 1 Mos. 24, 7. 40, andrerseits an Mal. 3, 1. — מְשֻׁלָּם, was nur hier als Partizipium vorkommt (als n. propr. findet sich's öfter: 2 Kön. 22, 3; 21, 19 u. ö.), ist nach der Analogie von הָשְׁלַם (Hiob 5, 23) als in pacem, amicitiam receptus zu fassen. — Die Worte des V. 20 sind schwierig. Diejenigen, welche unter dem עֶבֶד י' das Volk Israel verstehen, müssen פָּקֹחַ אָזְנַיִם in dem Sinne von „offene Ohren haben“ nehmen, wie z. B. Umbreit übersetzt: „mit offenen Ohren hört er nicht“; Delitzsch „die Ohren öffnend hört er doch nicht“; V. Fr. Oehler „offene Ohren hat er und er höret nicht“. Aber erstens hat doch פָּקַח nie die Bedeutung „Augen haben“. Diese aber müßte es hier haben, wo es im Gegensatze zu ולא ישמע steht. Denn wer nicht hört, obwohl er Ohren hat, der gebraucht eben seine Ohren nicht. Ein Mensch aber, der die Ohren, die er hat, nicht gebraucht, kann niemals ein פָּקֹחַ אזנים genannt werden. פָּקַח, das nur hier vom Ohre, sonst aber immer von den Augen gebraucht wird, bedeutet stets andern oder sich selbst die Augen öffnen, so daß wirklicher und intensiver Gebrauch die Folge ist. So heißt es 1 Mos. 3, 5: und es werden eure Augen aufgethan werden und ihr werdet erkennen Gutes und Böses. Ibid. V. 7: und es wurden ihre Augen aufgethan und sie erkannten u. s. w. 2 Kön. 6, 17. 20: Herr öffne seine Augen, daß er sehe. Ibid. Kap. 4, 35 und der Knabe that seine Augen auf (von dem durch Elisa vom Tode erweckten Knaben). Ibid. Kap. 19, 16 (Jes. 37, 17): Herr thue deine Augen auf und siehe! Jes. 35, 5: Dann werden die Augen der Blinden aufgethan werden. Jer. 32, 19: Dessen Augen aufgethan sind über alle Wege der Menschenkinder, zu geben einem jeglichen nach seinen Wegen. Sach. 12, 4: über das Haus Juda will ich aufthun meine Augen und alle Rosse der Völker mit Blindheit schlagen. Dan. 9, 18: Neige, mein Gott, dein Ohr und höre, thue auf deine Augen und siehe! Ps. 146, 8: Jehova thut auf (macht sehend) Blinde ––. Sprüche 20, 13: Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht arm werdest; thu' deine Augen auf, so wirst du Brodes satt. Hiob 14, 3: Auch über diesen thust du dein Auge auf, mich aber bringst du in das Gericht vor dir. Ibid. Kap. 27, 19: Reich legt er sich nieder und thut's nicht wieder; thut seine Augen auf und –– ist dahin! Das Adjektivum פִּקֵּחַ endlich ist einer, der seine Augen wohl aufmacht, ein Sehender: 2 Mos. 4, 11; 23, 8. — Man sieht hieraus, daß פָּקֹחַ אזנים und ולא ישמע einen Widerspruch involviren würde, wollte man unter אזנים die eigenen Ohren des Aufthuenden verstehen. Denn seine eigenen Ohren aufthun und doch nicht hören ist unmöglich. Zum zweiten möchte es gar nicht zufällig sein, daß פָּקַח nur an unserer Stelle vom Aufthun der Ohren gebraucht wird. Vom Aufthun der Augen hatten wir פקח schon im siebten Verse unseres Kapitels. Dort wurde es vom Knecht des Herrn ausgesagt. Hat nun der Prophet dadurch, daß er V. 20 פָּקֹחַ und nicht פָּתֹחַ sagt, nicht vielleicht einen Wink geben wollen, daß das Subjekt des פקח אזנים identisch sei mit dem Subjekt des פקח עינים? Auch das Femininum רַבּוֹת V. 20 weist auf עִוְרוֹת V. 7 zurück und bestärkt uns in der Vermuthung, daß der Prophet davor warnen wollte, V. 20 auf eine andere Person als auf das Subjekt von V. 7 zu beziehen. Haben wir die zweite Hälfte von V. 20 richtig verstanden, so haben wir dadurch die Basis für das Verständniß der ersten Hälfte gewonnen. K'tib ist רָאִית zu lesen, K'ri רָאוֹת. Letzteres ist inf. absol. Kal (wie שָׁתוֹת Kap. 22, 13; עָרוֹת Hab. 3, 13; Olshausen §. 170, d). Sowohl רָאִית als רָאוֹת haben nur dann einen Sinn, wenn man פקח א' = Ohren haben nimmt. Denn

dann muß die Form ראית auch irgendwie das Augen haben oder sehen bezeichnen, und beides kann nur vom עבד י׳ im volklichen Sinne ausgesagt werden. Bedeutet aber פקח א׳ Ohren aufthun, steht dies parallel mit V. 7 und ist das Subjekt beider Aussagen der Knecht Gottes im persönlichen Sinne, so kann ראית auch nicht das Sehen als Thätigkeit des עבד י׳ bezeichnen. Es kann dadurch vielmehr nur auf ein Sehen anderer, welches aber der עבד י׳ bewirkt, hingewiesen werden. Dann aber wird man die Richtigkeit sowohl der Text= als der Randlesart bezweifeln müssen. Entweder ist ראות zu punktiren רֹאוֹת (vgl. Kap. 30, 20; Jer. 20, 4; 42, 2 u. ö.), oder es ist vor ראות ein ה ausgefallen, was leicht geschehen konnte, weil der vorhergehende Vers mit ה schließt, so daß zu lesen wäre הַרְאוֹת (Inf. Hiphil sehen machen, machen, 5 Mos. 3, 24; 1, 33; 2 Mos. 9, 16 u. ö.). Wie blind rennt der Knecht Jehova's, der doch so viele andere sehend machte, in sein Verderben. Obwohl gewarnt (Matth. 16, 22) gibt er doch nicht Acht auf das, was ihm selbst, seiner Person, nützlich oder schädlich sein könnte. שָׁמַר steht hier, wie öfter, in der Bedeutung „observavit, attendit“ (vgl. Hos. 4, 10; 1 Sam. 26, 15; 2 Sam. 18, 12 u. a. nach der Grundbedeutung des Wortes „rectis et intentis oculis intuitus est, starren, anstarren“, vgl. סָמַר, שָׁמַר, riguit, horruit, שָׁמִיר Dorn, s. Gesen. Thes. p. 1442). Der Wechsel der Person (vgl. m. Gr. §. 101, Anm.) ist bei Jesaja nicht selten: Kap. 1, 29; 14, 30; 33, 2, 6; 41, 1. — So scheint denn der Knecht Gottes die Schuld seiner Thorheit zu büßen durch ein Schicksal, das ihn als einen von den Menschen verachteten und unwerth gehaltenen erscheinen läßt. Aber anders ist sein Verhältniß zu Jehova. Jehova hat Gefallen an ihm um seiner Gerechtigkeit willen. Das pronominale Objekt der dritten Person ist, wie häufig, ausgelassen (m. Gr. §. 78, 2, Anm.). Die prophetische Rede ist kurz und dunkel. Aber sie findet ihren Wiederhall und zugleich aufhellende Deutung in jenen neutestamentlichen Stellen, wo der Vater den Sohn ausdrücklich als den Gegenstand seines Wohlgefallens bezeichnet (vgl. V. 1 und Matth. 3, 17; 17, 5; Mark. 1, 11; Luk. 3, 23; 2 Petri 1, 17). Und warum sollte Jehova nicht Wohlgefallen haben an dem, den niemand einer Sünde zeihen konnte, der aber trotzdem seine heilige Seele in den Tod gegeben hat, um den Heilsrathschluß des Vaters zu vollenden? Wenn nun weiter gesagt wird „er wird groß machen Gesetz und herrlich“, so ist hier selbstverständlich nicht von der Tora die Rede, deren Ende der Knecht Gottes sein wird, sondern von derjenigen, die von ihm ausgehen wird (V. 4; Kap. 51, 4; 2, 3). Wir werden deshalb als Subjekt von יגדיל und יאדיר den Knecht Gottes nehmen, obgleich der Sinn nicht wesentlich ein anderer würde, wenn wir יהוה als Subjekt betrachteten. Groß und herrlich wird die neue, sionitische Tora sein, um so viel größer und herrlicher denn die alte sinaitische, als ihr Mittler, ihre Mittel und ihr Zweck unendlich höhere sein werden (Gal. 3). Ueber den Sprachgebrauch s. d. Zusammenstellung.

5. Der Knecht Jehova's ein Stein des Anstoßes dem ungläubigen Israel.

Kap. 42, 22—25.

22 Aber jene sind ein beraubt und geplündert Volk; sie keuchen in den Löchern alle und in
Kerkern liegen sie versteckt. Sie sind zur Beute geworden und niemand ist, der sie rette, —
23 und zum Raube, und ist keiner da, der spräche: gib heraus! *Wer unter euch nimmt solches
24 zu Ohren, merkt auf und horcht fernhin? *Wer hat Jakob zum Raube gegeben und Israel den
Plünderern? Nicht Jehova, wider den wir gesündigt haben? Und sie wollten nicht wandeln
25 auf seinen Wegen, noch hörten sie auf sein Gesetz. *Da ergoß er darüber seinen Zorn als
Glut und mächtigen Kriegssturm, und zündete ihn an von allen Seiten, aber er merkte nichts,
und setzte ihn in Brand, aber er nimmt's nicht zu Herzen.

Exegetische Erläuterungen.

1. In dieser fünften und letzten Strophe steigt der Prophet von der Höhe herrlichster Heilshoffnung, die er in der dritten Strophe erreicht hatte, hinab in die Tiefe traurigster Gerichtsperspektive, die er jedoch zu einem Weckrufe an seine ungläubigen Volksgenossen zu verwenden weiß. Er hatte V. 18 den Blinden und Tauben des Volkes Israel zugerufen, sie möchten auf den persönlichen Knecht des Herrn sehen und hören, weil trotz seiner niedrigen und unansehnlichen Gestalt doch Jehova's Wohlgefallen auf ihm ruhe und ihn zum Mittler eines neuen und herrlicheren Bundes mache. Aber der Blick des Propheten nimmt in der fernen Zukunft nichts von den Wirkungen wahr, welche die gläubige Beachtung dieses Zurufes hätte haben müssen. Sein Auge sieht vielmehr nur ein beraubtes und in harter Gefangenschaft schmachtendes Volk (V. 22). Daraus erkennt er, daß Israel den Knecht Jehova's nicht angenommen hat. Diese traurige Perspektive benutzt er nun aber zu einem Versuche, Israel durch einen heilsamen Schrecken vor jener traurigen Zukunft zur Abwendung derselben mittelst aufrichtiger Buße zu bewegen. Mit בָּכֶם (V. 23) wendet er sich an das Israel der idealen Gegenwart d. h. an das Israel des Exils. Wer ist unter euch, fragt er sie, der dieser in ferner Zukunft drohenden Heimsuchung Beachtung schenkte? Es ist aber wenig Aussicht vorhanden, daß diese Frage eine erfreuliche

Antwort finden werde. Denn Jehova hat ja schon gegenwärtig Juda und Israel den Feinden zur Beute gegeben als Strafe für ihre Sünden (V. 24). Aber das Volk hat sich nicht einmal diese gegenwärtige, selbstempfundene Noth zu Herzen genommen. Wie sollte es Drangsalen, welche in ferner Zukunft den kommenden Generationen angedroht sind, Einfluß auf die Entschlüsse seines Herzens verstatten (V. 25)?

2. **Aber jene — gib heraus.** V. 22. והוא steht im Gegensatz zu V. 18. Dort wurden die Tauben und Blinden des Volkes Israel aufgefordert, auf den Knecht Jehova's, der, obwohl die Tauben und Blinden heilend, selbst blind ist, trotzdem aber durch seine Gerechtigkeit ein neues, herrlicheres Gesetz gibt, wohl zu achten. Aber — und nun erfahren wir, warum Israel V. 18 als „Taube und Blinde" angeredet wurde — Israel beachtet das nicht, und so sieht denn der Prophet Israel als ein beraubtes und geplündertes und in harter Gefangenschaft schmachtendes Volk. Er zeichnet uns also V. 22 den Zustand, welcher eintreten wird als Strafe dafür, daß Israel den Knecht Gottes und die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (Luk. 19, 41—44). Daß הוּא auf das Volk geht, sieht man aus dem unmittelbar folgenden עַם, der Singular הוּא aber ist eben durch den Singular עַם attrahirt. Die Partt. pass. בָּזוּז und שָׁסוּי finden sich nur hier. Vgl. übrigens die Zusammenstellung. — Daß בַּחוּרִים nicht „Jünglinge" bedeuten kann, ergibt der Zusammenhang. חוּרִים muß vielmehr entsprechend den בתי כלאים die „Löcher" (vgl. חֻר Kap. 11, 8) bedeuten. הָפֵחַ ist jedenfalls Inf. absol., der in der lebendig erregten Rede für das verb. fin. steht. Daß כֻּלָּם acc. obj. sein müsse (Delitzsch), ist nicht richtig. Denn der inf. absol. hat nicht selten ein Subjektswort neben sich (vgl. Sprüche 12, 7; Hiob 11, 5; 40, 2; Ezech. 1, 14; m. Gr. §. 92, 2, b). Da nun ein Verb. הָפַח überhaupt nicht vorkommt, so werden wir הָפִיחַ als Hiph. von פּוּחַ in der Bedeutung „schnaufen, keuchen" (bei Jesaja nur hier, vgl. Hab. 2, 3; Sprüche 29, 8 u. ö.) nehmen müssen. — בית כלא s. zu V. 7. — Ueber חָבָא s. d. Zusammenstellung. Der Ausdruck הָיָה לָבַז (4 Mos. 14, 3. 31, häufig bei Jeremia: Kap. 2, 14; 15, 13; 17, 3 u. ö.) findet sich bei Jesaja nur hier. ואין מציל vgl. Kap. 5, 29; 43, 13. — מְשִׁסָּה Beute, Raub bei Jesaja nur noch V. 24. Vgl. 2 Kön. 21, 14. — הָשַׁב, Pausalform, kommt nur hier vor (Olsh. §. 91, d; 230, 5).

3. **Wer unter euch — nicht zu Herzen.** V. 23 bis 25. Aus dem Zustande, in welchem der Prophet V. 22 Israel nach der Erscheinung des blinden עֶבֶד י״ erblickt, erkennt er, daß dasselbe die Ermahnung V. 18 nicht befolgt hat. Aber der Prophet weiß, daß Strafgerichte, welche für die Zukunft angedroht sind, durch rechtzeitige Buße können abgewendet werden. Wenn also Israel zur rechten Zeit sich zum Herrn kehrte, so würde es nicht in den Zustand kommen, den der Prophet V. 22 im Geiste geschaut hat. Freilich ist die Hoffnung, daß Israel rechtzeitig sich bekehren werde, nur eine geringe. Aber der Prophet versucht es doch. Er fragt: wer unter euch nimmt das zu Ohren, achtet darauf und lauschet ferne hin? Mit בָּכֶם muß der Prophet im Gegensatz zu den ferne Stehenden, auf die sich z. B. V. 18 bezieht, das Israel des Exils im Auge haben. Diesem muthet er zu, daß es hören, beachten und fernhin lauschen solle. Was sie hören sollen ist zunächst sein Wort. Dasselbe sollen sie aber auch beachten, indem sie ihr Gehör auf die weit dahinter liegenden (לאחור vgl. zu Kap. 41, 23) Zeiten lenken, welche durch den Mund des Propheten gleichsam zu ihnen reden. Weil die Vorzeit als das vor dem Propheten Liegende (vgl. יְמֵי קֶדֶם Kap. 23, 7; 37, 26; 51, 9 u. ö.) betrachtet wird, so ist die Zukunft das rückwärts Liegende. — Leider ist für diese Beachtung der Zukunft wenig Aussicht vorhanden, weil Israel nicht einmal unmittelbar in der Gegenwart erlittene Züchtigungen beachtet. Die Verse 24 und 25 enthalten also die Antwort auf die Frage V. 23. Die Antwort wird selbst durch eine Frage eingeleitet: מִי נָתַן וגו׳. מְשׁוּסָּה (nach K'ri מְשִׁסָּה) kommt nur hier vor. Der Name Jakob ist hier offenbar Bezeichnung des Stammes Juda (vgl. Kap. 9, 7; 10, 20 und die Zusammenstellung). Man sieht dies deutlich aus den zwei Gliedern der Antwort. Denn das erste Glied derselben זו חטאנו לו ist offenbar auf denjenigen Theil von Gesammt-Israel zu beziehen, zu welchem der Prophet sich selbst rechnet, — daher die erste Person —, während das zweite Glied ולא אבו וגו׳ vermöge der dritten Person den andern Theil bezeichnet, zu dem der Prophet nicht gehört. In V. 24 und 25 liegt der Beweis dafür, daß der Prophet das Israel des Exils als seine ideale Zuhörerschaft vor Augen hat. Denn erstens sind ja überhaupt die Kapitel 40—66 an das im Exil lebende Israel gerichtet, und zweitens sieht man aus V. 24 a und V. 25, daß Juda und Israel ganz gleichmäßig als von Gott mit vernichtenden Strafgerichten heimgesucht dargestellt werden. זו für אֲשֶׁר (vgl. Ewald §. 331, b) findet sich bei Jesaja nur noch Kap. 43, 21. Die Masoreten nehmen Anstand, wahrscheinlich um des bei Jesaja seltenen Gebrauchs willen, das Wort als Relativum zu fassen. Sie setzten deshalb das Atnach unter יהוה, wodurch זוּ vom Vorhergehenden getrennt wird und demonstrative Bedeutung erhält. לֹא אָבוּ הָלוֹךְ ist zwar nicht die gewöhnliche (vgl. z. B. Kap. 30, 9), aber doch eine nicht gar zu seltene Konstruktion (vgl. Kap. 7, 15; Jer. 9, 4; Micha 6, 8 u. ö.; m. Gr. §. 92, 2, c). Der Zweck ist emphatische Hervorhebung des Begriffs „Gehen", der als inf. abs. mehr substantivirt erscheint. Mit וישפך וגו׳ V. 25 wird die Folge des Ungehorsams bezeichnet. Das Singularsuffix in עָלָיו ist auf einen vorher nicht genannten, aber doch ideell vorhandenen Singularbegriff, nämlich auf den von Gesammt-Israel zu beziehen (m. Gr. §. 61, 2). — Da die

Grundbedeutung von חֵמָה „aestus, Hitze, Glut" ist, so wird man dies Wort hier leicht als vorangestellte Apposition nehmen können. Der Gleichklang mit מִלְחָמָה scheint irgendwie eingewirkt zu haben. — עֱזוּז, vis, robur, findet sich bei Jesaja nur hier. Daß חֵמָה als Apposition zu אַפּוֹ zu nehmen sei, bestätigt sich auch dadurch, daß das Bild in der zweiten Vershälfte sich fortsetzt, wo nicht nur die Femininformen תלהטהו und תבער auf חֵמָה zurückweisen, sondern vor allem diese Glut als real zündendes Feuer (nicht als bloßes Bild gesteigerten Zornes) gedacht erscheint. Ich kann demnach nicht מִלְחָמָה als Subjekt von תלהטהו nehmen. ועזוז מלחמה verstehe ich als einen den bildlichen Ausdruck חמה אפו deutenden Zwischengedanken. חֵמָה bleibt aber immer Hauptbegriff und als solcher Subjekt der beiden positiven Sätze der zweiten Vershälfte. Auch anderwärts findet sich das Bild vom Ausgießen des Grimmes als einer feurigen Glut (vgl. Ezech. 14, 19; 20, 33. 34; 22, 22; Klagel. 2, 4 u. ö.). Israel wird aber, indem von ihm gesagt wird, daß es angezündet werde, als eine Wohnung oder Stadt dargestellt. לִהֵט (Pi.), welches auch anderwärts in Bezug auf Personen gebraucht wird (vgl. Ps. 106, 18; 97, 3), findet sich bei Jesaja nur hier. בָּעַר, igne consumsit, combussit, wird in der Regel mit בְּ konstruirt (Hiob 1, 16; 4 Mos. 11, 3; Ps. 106, 18, wo auch die beiden Verba בער und להט gebraucht sind, u. ö.; vgl. Jes. 30, 33; 43, 2). Aber Israel hat die Bedeutung dieser göttlichen Strafgerichte bisher nicht erkannt (יָדַע Perf.), und nimmt sie auch jetzt nicht zu Herzen (יָשִׂים Imperf.). Deswegen eben mußten wir sagen, daß der Prophet auf seine Frage V. 23 nur eine ungünstige Antwort erwarten konnte. Den Sprachgebrauch betreffend s. d. Zusammenstellung.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Es gibt weder im Himmel noch auf Erden etwas an den wunderbarsten Kontrasten so reiches als die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische. Denn da sind alle göttlichen Eigenschaften mit ihren entsprechenden Antipoden kreatürlicher Niedrigkeit in der Gestalt des Knechtes Gottes vereinigt. Die Gegensätze von Macht und Schwachheit, Weisheit und Thorheit, Herrlichkeit und Niedrigkeit, Liebe und Zorn umgeben ihn wie eine Strahlenkrone. Dieser Knecht Gottes, in dem alle Gegensätze vereinigt sind, tritt uns in diesem Kapitel entgegen. Der Erwählte des Herrn, an dem derselbe sein Wohlgefallen hat, auf dem der Geist des Herrn ruht, damit er den Heiden das göttliche Recht offenbare, ist doch zugleich ein Knecht, und zwar eine Knechtsgestalt im vollsten und eigentlichsten Sinne des Worts. Er herrscht nicht, er läßt sich nicht dienen, sondern er dient und zwar mit der äußersten Hingebung dient er allen. Mild und freundlich, sanftmüthig und demüthig tritt er auf, obgleich er Macht und Gewalt hat, das Höchste auszurichten. Er scheint schwach und doch allmächtig, er scheint arm und ist doch reich über alle. Er hat nicht, da er sein Haupt hinlege, und doch warten aller Augen auf ihn. Er ist voll Liebe und doch wehe denen, die sein Zorn trifft (V. 13). Er ist weise über alle, und doch wie thöricht erscheint er vom Standpunkt weltlicher Klugheit aus, wo es gilt, für seine eigene menschliche Person zu sorgen.

2. Zu V. 2. „Clamavit non clamore contentionis, sed caritatis et devotionis. Clamavit dictis et factis, voce et vita, clamavit praedicando, clamavit orando, clamavit Lazarum resuscitando, tandem clamavit moriendo et adhuc quotidie in coelis existens clamat ad nos." Augustin.

3. Zu V. 2 und 3. „Christus ist die gnädige Gluckhenne, welche uns unter ihre Flügel locket (Matth. 23, 37); der gute Hirte, der das Verwahrlosete verbindet (Ezech. 34, 16); der da mitleiden kann (Hebr. 4, 15), und alle arme Sünder zu sich locket (Matth. 11, 28), und der den, der zu ihm kommt, nicht hinausstößt (Joh. 6, 37), wie er das an Exempeln bewiesen hat als: Maria Magdalena (Luk. 7, 37), der Ehebrecherin (Joh. 8, 11), dem Vater des Mondsüchtigen (Mark. 9, 24), Petro (Luk. 22, 61), dem Schächer am Kreuze (Luk. 23, 43), Thomas (Joh. 20, 27) u. a. m." Cramer. — Wie der Knecht Gottes sollen auch die Knechte Gottes thun. Ist es doch ein Hauptstück pastoraler Weisheit, daß man nicht fleischlichen Lärm mache, nicht mit unbarmherzigem Richten das zerstoßene Rohr zerbreche und den glimmenden Docht auslösche, vielmehr das Verwundete heile, den schwachen Funken wieder anfache. Wo man das thut, wird man auch mitwirken zu dem Segen, den der Knecht Gottes nach V. 6 und 7 der Welt bringen soll. „Christianus in conscientia debet esse medicus, foris autem in externis moribus asinus, qui ferat onera fratrum." „Necesse est in ecclesia sancta esse infirmos et tales, quorum factis offendamur, sicut in corpore humano non ossa tantum, sed etiam mollis et infirma caro est. Quare ecclesia Christi constat ex portantibus et portatis. Et vita nostra est compositum quoddam ex fortitudine et infirmitate." Luther.

4. Zu V. 3. „Nemo igitur desperet in aestu tentationum propter peccata, sed in medio desperationis fluctu dictum istud prophetae tanquam petram ac rupem immotam apprehendat, nec unquam in desperationis abyssum abripietur." Förster.

5. Zu V. 4. Milde und Sanftmuth ist nicht Schwäche, schließt Energie und Festigkeit ja den höchsten Ernst und gerechten Zorn nicht aus. Darum eben eignet sich der Knecht Jehova's zum Heiland der Welt. Er kann den Schwachen ein Trost, den Gottlosen ein Schrecken, er kann allen alles sein. Und das ist auch der Charakter des neuen von ihm aufgerichteten Bundes. Vgl. Luk. 1, 52. 53; 2, 34. — Darum hoffen die Inseln auf sein Gesetz. Die

christliche Kirche entspricht mit ihrer Missionsthätigkeit nicht nur dem Gebote ihres Herrn, sondern auch einem wenn auch mehr oder weniger unbewußten Bedürfnisse und Sehnen der Heidenwelt.

6. Zu V. 6. „Ohne Christus kann Gott keinen Bund mit uns machen. Darum, als Gott mit unsern ersten Eltern den Bund machte, war des Weibes Samen der Bürge. Da Gott den Bund machte mit Abraham, Isaak und Jakob, war der gebenedeite Same der Grund desselben. In Summa: Christus ist sowohl des alten als des neuen Bundes Hauptgrund und Eckstein. Nutzet, daß, wenn wir uns bundbrüchig befinden an Gott, wir zu diesem Bunde wieder Zuflucht nehmen.“ Cramer.

7. Zu V. 7. „So lange wir außer Christo sind, sind wir blind und Finsterniß (Eph. 5, 8; Luk. 1, 79; Matth. 6, 23). Denn fleischlich gesinnet sein ist eine Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7). Und der natürliche Mensch versteht nicht, was des Geistes Gottes ist (1 Korinth. 2, 14). Und wir können keinen guten Gedanken fassen von uns selbst als von uns selbst (2 Korinth. 3, 5).“ Cramer.

8. Zu V. 8. Rabbi Salomon bemerkt zu den Worten „Ich Jehova, das ist mein Name“ Folgendes: „Illud nomen expositum est in significatione dominii, estque virtus ejus apud me ad ostendendum, me esse dominum“ (הוּא מְפֹרָשׁ בִּלְשׁוֹן אֲדֹנוּת וְכֹחוֹ עָלַי לְהַרְאוֹת שֶׁאֲדוֹן אָנִי). Er findet also in diesen Worten eine Hindeutung auf den שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ und deutet denselben durch אֲדֹנָי, was von den Juden stets für יהוה gelesen wird. Ueber die mehrfachen andern Deutungen des Schem ham'phorasch s. Buxtorf lex. chald. pag. 2432 ff. und Oehler in Herz. R.-E. VI, S. 455. — „יהוה ist der wesentliche Name des ewigen und selbständigen Gottes, kann auch niemand gegeben werden, was nicht Gott ist“ (Cramer). Deshalb verstehen auch manche den Ausdruck schem ham'phorasch in dem Sinne, daß יהוה das nomen Dei separatum d. h. der inkommunikable Name Gottes sei, der nur über das Wesen Gottes selbst Belehrung gebe und deshalb andern nicht beigelegt werden könne (s. Oehler a. a. O.). Weil nun aber der Messias selbst Gott und nicht ein anderer Gott als Jehova ist, so kann er auch mit dem Namen Jehova genannt werden: 5 Mos. 33, 29; Ps. 118, 27; Jer. 23, 6. Siehe Starke zu u. St.

9. Zu V. 9. „Wir führen andren Beweis der christlichen Lehre als die Philosophen, welche ihre Gründe nehmen aus der Vernunft. Wir aber nehmen unsere Gründe aus Gottes Munde selbst, der nicht lügen kann, aus seiner Wissenschaft und Allmacht. Darum ist auch dies Wort so theuerwerth (1 Timoth. 1, 15; 4, 9)“. Cramer.

10. Zu V. 10—17. In diesem Abschnitt wird der עֶבֶד י׳ nicht mehr genannt. Es ist nur von Jehova selbst die Rede. Aber die Thätigkeit, um deren willen Himmel und Erde den Ruhm des Herrn verkündigen sollen, gehört eben nicht mehr zu dem, was der Knecht des Herrn in seiner Knechtsgestalt d. h. in seiner Erniedrigung, sondern zu dem, was er als der zur Herrlichkeit Erhöhte thun soll. Im Stande der Erhöhung hat er aber die Knechtsgestalt abgestreift; da heißt er auch nicht mehr Knecht Jehova's. Als sie ihn gekreuzigt und begraben hatten, da schien der demüthige und still duldende Knecht Gottes gar aus- und abgethan zu sein. Aber am Pfingstfeste brach er um so gewaltiger los. Da entsetzten sich die Juden, welche ihn so nicht gekannt, und die Heiden, welche ihn gar nicht gekannt hatten. Da begann er seinen Siegeszug, um Judenthum und Heidenthum innerlich zu überwinden. Seit der Zeit sind beide innerlich vertrocknet. So lange das Evangelium noch nicht da war, hatten sie ein relatives Recht, zu leben und eine entsprechende Lebenskraft. Aber nachdem in Christus die absolute Wahrheit geoffenbart ist, haben jene das Recht und die Kraft zu leben prinzipiell verloren. Wenn sie noch fortexistiren, so ist das doch nur ein Fortvegetiren, und wenn sie heutzutage sogar eine gewisse Revirescenz an den Tag legen, so ist das nur wie das Aufflackern des Lebenslichtes bei einem Sterbenden, was nicht einmal stattfinden würde, wenn die Christenheit ihr Licht reiner und kräftiger hätte leuchten lassen. Fortwährend aber führt der Herr die Blinden aus allen Völkern auf die Pfade des Lichtes. Die aber, welche trotzdem den Götzen anhangen, müssen immer mehr zu Schanden werden.

11. Zu V. 18—21. „Arzt, hilf dir selber“ wird dem großen Arzte, der alle Krankheiten der Menschen heilte, ja selbst Todte lebendig machte, zugerufen (Luk. 4, 23). Er wird am Kreuze deswegen verhöhnt, weil er, der andern geholfen, sich selbst nicht helfen könne (Matth. 27, 42). Diesen Zug im Leben des Gottesknechtes nimmt der Prophet wahr. Er erkennt darin ein Symptom des tiefsten Leidens. Er erkennt aber trotzdem zugleich, daß Gottes Wohlgefallen auf diesem Manne des Widerspruchs ruht, und daß derselbe Urheber eines neuen, herrlicheren Gesetzes werden soll. Sieht der Prophet hier nicht den ungerechten Gerechten, den gottlosen Heiligen, den zugrundegehenden Heiland, den blinden Augentrost, den todten Lebensfürsten? Ja er sieht den Unbegreiflichen, der am Kreuze die Welt von der Hölle erlöste, der, als der Schuldbeladenste verurtheilt doch zugleich der Welt die Gerechtigkeit erwarb, die allein vor Gott gilt.

12. Zu V. 22—25. Gleichwie erfahrenes Heil Unterpfand künftigen Heiles, ja der endlichen ἀπολύτρωσις ist, so sind auch bereits erlittene Züchtigungen Unterpfand künftiger und unter Umständen noch größerer, ja der gänzlichen Vernichtung. Israel hätte durch sein erstes Exil und alles, was demselben voranging und nachfolgte, lernen sollen, daß Gott sein Volk noch schwerer heimsuchen, ja den äußeren Bestand desselben vernichten kann. Hätte es dies beachtet und darnach den Knecht Gottes recht empfangen, so würde es sich das zweite, letzte und schlimmste Exil erspart haben. Aber sie haben nie glauben wollen, daß der Herr sein Volk, seine

Stadt und sein Haus so durcheinanderwirren, umstürzen und zerstören könne, daß eine Wiederaufrichtung des äußeren Bestandes unmöglich sei. „Gott hat uns zu diesen letzten Zeiten nicht weniger Wohlthat erzeigt als den Juden, indem er uns aus der Finsterniß des Papstthums errettet, getreue Lehrer und gottselige Obrigkeit gegeben hat. Werden wir solches nicht erkennen, so häufen wir nur Gottes Zorn über uns.“ Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 1—4. „Das Zeugniß des himmlischen Vaters selbst von seinem Sohne. Es sagt uns 1) wer er sei und wozu er komme; 2) wie er erscheine und sein Amt führe; 3) was er ausrichte und wodurch er es ausrichten werde.“ Predigt am 2. Adv. von E. Taube in „Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle“, Hamburg 1872.

2. Zu V. 1—4. „Welch einen herrlichen Heiland Gott der Welt in seinem Sohne gegeben hat. Denn er kommt zu uns 1) als der Gesalbte des Herrn; 2) als der sanftmüthige und demüthige Sünderfreund; 3) als der starke und treue Vollender seiner Werke. Predigt am 2. Adv. von W. Leipoldt (Festpredigten herausgegeben von Snethlage, Leipzig 1845).

3. Zu V. 5—9. Der neue Bund. 1) Des Bundes Stifter (Gott der Herr, der die Welt geschaffen hat V. 5, will sie auch erlösen; er hat deshalb den neuen Bund vorausverkündigt V. 9 und ins Leben eingeführt V. 6). 2) Des Bundes Mittler (Christus, der Sohn Gottes und Menschensohn, ist das natürliche, persönliche Band zwischen Gott und den Menschen; er ist's, der die Menschen vertritt Gott gegenüber als Lamm, das ihre Sünde trägt, und Gott den Menschen gegenüber, als der ihnen Gottes Gnade und die neuen, göttlichen Lebenskräfte zuführt). 3) Des Bundes Zweck (a. Licht und Freiheit den Menschen zu bringen V. 7, b. die Ehre des Herrn als des alleinigen Gottes allen Götzen gegenüber zu wahren V. 8).

4. Zu V. 10—17. Eine Missionspredigt. Die Offenbarung des Heiles unter den Heiden. 1) Ihre absichtliche Verzögerung bis dahin, wo die Zeit erfüllet ward (V. 14 a). 2) Ihr Hervortreten zur rechten Zeit: a. als ein gewaltiges, von mächtiger Wirkung begleitetes (V. 13); b. als eine schmerzensvolle Geburt (V. 14, b, α: Widerstand des Alten, dadurch bedingter mühsamer Durchbruch des Neuen). 3) Ihre Wirkung: a. auf das alte heidnische Wesen selbst: es verdorrt (V. 14, b, β; V. 15); b. auf die ungläubigen Menschen: sie werden zu Schanden (V. 17); c. auf die gläubigen Menschen: sie werden zum Licht und zur Freiheit geführt (V. 16); d. für Gott: die erlöste Welt singt ihm ein neues Lied (sie preist ihn nicht mehr blos als Schöpfer, sondern auch als Erlöser und Neuschöpfer V. 10—12).

5. Zu V. 13. „Der stets freundlich lächelnde, alle Eiterschäden verdeckende, überall und allenthalben begütigende und beschönigende Gott, den man so häufig auf den Kanzeln gepredigt hört, ist nicht der Gott der Bibel. Es ist ein andrer Gott, der, von welchem im Alten Testamente geschrieben steht: „Du bist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt; wer böse ist, bleibet nicht vor dir“ — und: „Der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer und ein eifriger Gott“ — und: „Der Herr wird ausziehen wie ein Riese, er wird den Eifer erwecken wie ein Kriegsmann.“ Tholuck.

6. Zu V. 18 ff. Als Petrus zum Herrn sprach: „Herr, schone deiner selbst, das widerfahre Dir nur nicht“ (Matth. 16, 22), da war der Herr taub und gab dem Petrus eine Antwort, die ihm und andern die Lust vertrieb, ihn noch einmal zu warnen. Und als er hineinritt nach Jerusalem, und den Tempel reinigte, und die Hohenpriester und Schriftgelehrten schonungslos geißelte, war er da nicht blind? Sah er nicht, welchen Haß er dadurch wider sich heraufbeschwor und welches sein Schicksal sein werde? So war der Herr taub und blind, aber er war's ihm zur höchsten Ehre. Ganz anders aber steht es mit der Blindheit und Taubheit derjenigen, die in ihm den Herrn der Herrlichkeit nicht sehen und sein Wort nicht hören wollten. Der Herr fiel wohl als ein Opfer ihres Hasses. Aber er ist doch der, von dem es im 110. Psalm heißt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege. Und von ihm geht doch der Bund aus, welcher soviel besser ist als der alte, als Christi Blut besser redet denn Abels. Jene aber sind ein beraubtes und geplündertes Volk geworden. Sie sind zerstreut unter alle Völker, ihr Tempel, ihr Priesterthum ist zerstört, ihr ganzer alter Bund ist zerschmettert wie ein thönernes Gefäß. Und so wird es allen gehen, welche sich das Gericht Gottes über das halsstarrige, verstockte Israel nicht zur Warnung dienen lassen. — Wie den Lesern, für welche diese Kapitel des Buches Jesaja bestimmt waren, das erste Exil eine Warnung sein sollte, damit sie nicht in ein zweites, schlimmeres geriethen, so soll uns Christen der erste Akt des Weltgerichtes, das Gericht am Hause Gottes, eine Warnung sein, daß wir die Zeit bis zum zweiten Hauptakte, die Zeit der Kirche unter den Heiden, nicht muthwillig mißbrauchen und versäumen.

IV. Die vierte Rede des ersten Drittheils.

Die Erlösung oder das Heil in seinem ganzen Umfang.

Kap. 43, 1 bis 44, 5.

1. Die Hauptmomente der Erlösung.

Kap. 43, 1—8.

1 Jetzt aber, so spricht Jehova, dein Schöpfer, o Jakob, und dein Bildner, o Israel: »Fürchte
2 dich nicht, denn ich habe dich erlöset; ich habe deinen Namen gerufen. Mein bist du! *Wenn
du durch das Wasser schreitest, bin ich mit dir, — und durch die Ströme, so sollen sie dich

nicht überfluten. Wenn du ins Feuer gehst, sollst du nicht versengt werden, und die Flamme
soll dich nicht anbrennen. *Denn ich, Jehova, bin dein Gott; ich, der Heilige Israels, bin 3
dein Erretter. Ich habe Egypten gegeben als deine Sühne, Kusch und Sebâ an deiner Statt.
*Sintemal du theuer bist in meinen Augen, hochgeehrt, und ich dich lieb gewonnen habe, so 4
würde ich Menschen geben an deiner Statt und Nationen für deine Seele. *Fürchte dich 5
nicht, denn mit dir bin ich! Von Osten will ich bringen deinen Samen und vom Westen will
ich dich sammeln. *Ich will zum Norden sagen: gib her! — und zum Süden: verschließe nicht! 6
Bringe her meine Söhne von ferne und meine Töchter vom Ende der Erde. *Einen jeglichen, 7
der nach meinem Namen genannt ist, und den ich zu meiner Ehre geschaffen und gebildet habe,
ja auch vollendet.« *So führt er heraus das blinde Volk, das doch Augen hat, und die 8
Tauben, die doch Ohren haben!

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem in Kap. 41 und 42 von dem Erlöser (auf erster und zweiter Stufe) und den Erlösten die Rede gewesen war, handelt der Prophet jetzt von der Erlösung in ihrem ganzen Umfange. Und zwar gibt er in dieser Rede zuerst V. 1—8 eine allgemeine Uebersicht, indem er die Hauptmomente der Erlösung aufzählt. Er sagt von derselben, daß sie auf dem Grunde des göttlichen Erlösungs-Rathschlusses beruhe (V. 1), sodann daß sie eine unhintertreibliche, durch kein Hinderniß zu beseitigende sein soll (V. 2); ferner daß für sie kein Preis zu hoch sei, daß also ihr zu Liebe auch Völker geopfert werden sollen, woraus der hohe Werth hervorgehe, den Israel für den Herrn habe (V. 3 und 4); sodann daß sie eine das ganze Israel umfassende sein soll, insofern alle zerstreuten Glieder Israels aus allen Theilen der Erde zu derselben berufen werden sollen (V. 5—7); endlich aber, daß sie auch an eine subjektive Bedingung, nämlich an die geistliche Empfänglichkeit geknüpft sei (V. 8).

2. **Jetzt aber — deine Seele.** V. 1—4. Mit ועתה kehrt der Prophet von den trüben Bildern, die ihm am Schlusse von Kap. 42 der Blick auf die Zukunft vorführte, zu freudigen und trostreichen Ausblicken zurück. Der Ausdruck ועתה ist in beiden Theilen ziemlich häufig (s. d. Zusammenstellung). — Das Zeitwort בָּרָא, welches überhaupt dem zweiten Theile vorzugsweise eigen ist (s. d. Zusammenstellung), kommt in Bezug auf Israel außer an u. St. vor V. 7. 15; Kap. 65, 18. יָצַר (s. d. Zusammenstellung) wird außer hier von Israel gebraucht Kap. 44, 2. 24; 45, 11; (49, 5); 64, 7. Der Herr hat aber Israel geschaffen und gebildet, sofern er es successive mittelst seiner Stammväter von Adam an zum Volke heranwachsen ließ. Ueber אל תירא vgl. zu Kap. 40, 9. — Ueber גאל s. zu Kap. 41, 14, קרא בשׁם s. zu Kap. 41, 25 und die Zusammenstellung. Der Ausdruck bezeichnet ähnlich wie Kap. 40, 26; 45, 3. 4 die genauere Bekanntschaft. לי אתה findet sich nur hier. Auf Grund der Thatsache, daß der Herr Israel selbst geschaffen und von Anfang an zu einem Werkzeug seiner Absichten sich zubereitet hat, ruft er also dem im Exil weilenden Volke zu, daß es ohne Furcht sein solle, denn ein dreifaches sei beschlossen: daß Israel erlöst, zum Herrn gerufen werden (vgl. Kap. 48, 12) und ihm allein angehören soll. Die Perfekte גאלתי und קראתי sind also als Praeterita prophetica zu nehmen und die drei letzten Sätze enthalten eine climax ascendens. — An dieser Verheißung soll Israel sich durch nichts irre machen lassen. Es ist wohl möglich, daß das Volk auch nach dem Empfang derselben noch in gar manche schwerere Trübsal hineingeführt wird, daß es also gleichsam Wasser durchschreiten muß, — auch da wird der Herr bei ihm sein, und daß es sogar Ströme durchschreiten muß (Anspielung auf das rothe Meer 2 Mos. 14 und den Jordan Jos. 3), — die Ströme werden es nicht überfluten (s. d. Zusammenstellung). Auch Feuer wird dem Volke ebensowenig etwas anhaben können (כָּוָה bei Jesaja nur hier; zu בָּעַר s. Kap. 42, 25 und die Zusammenstellung). Der Grund, warum Israel in den V. 2 genannten Gefahren nicht zu verzagen braucht, ist derselbe, der auch den Zuruf אל תירא V. 1 motivirt: Jehova, Israels Gott, ist auch Israels Beschützer. In dem Kausalsatze V. 3 ist אני Subjekt, יהוה Apposition zu demselben und אלהיך Prädikat. קדוש ישראל ist gleichfalls Apposition zu אני, und מושיעך ist Prädikat. Theils wird durch die Symmetrie erfordert, so zu konstruiren, theils verlangt der Sinn, daß im ersten Gliede אלהיך Prädikat sei. Denn eben im Begriffe der Gottheit liegt der Begriff der Befähigung zur Leistung von Schutz und Hülfe. — In welchem Sinne gibt Jehova andere Völker als Sühne für Israel? Hahn versteht dies so, als habe Jehova andere Völker ins Verderben dahingegeben als Buße für das an Israel verübte Unrecht. Aber warum gibt der Herr nicht die Völker selbst, welche Israel ins Exil geführt haben, sondern andere dem Verderben preis? Nach Knobels Auffassung wird Cyrus gedacht als Inhaber eines gewissen Anspruchs an die zum babylonischen Reiche gehörigen Juden. Dafür, daß er diese freigelassen, werde ihm eine Sühne geboten in den neu zu erobernden Ländern Egypten, Aethiopien und Meroë. Aber das persische Reich hat ja die Juden als seine Unterthanen nicht verloren. Es gehörte ihm ja Palästina, es gehörten also auch die Zurückgekehrten noch zu ihm. Genauer wird man das Verhältniß deshalb so bestimmen müssen, daß der gewissermaßen als Raubthier gedachten Weltmacht für die wider ihre Natur an Israel geübte Milde zur Entschädigung Egypten,

Kusch und Sebâ wie zum Fraße dargeboten werden soll. Zwar hat Cyrus Egypten nicht selbst bekriegt. Was Xenophon hierüber beibringt, bezeichnet er selbst als bloße Sage (*μετὰ ταῦτα ἡ εἰς Αἴγυπτον στρατεία λέγεται γενέσθαι καὶ καταστρέψασθαι Αἴγυπτον* Cyrop. VIII, 6, 20 coll. I, 1, 4). Herodot erzählt, daß Cyrus nur beabsichtigt habe, Egypten zu bekriegen (*ἐπεῖχε στρατηλατέειν ἐπὶ τοὺς Αἰγυπτίους* I, 153). Erst sein Sohn Kambyses hat Egypten wirklich erobert und das Land der Aethiopen zu erobern wenigstens versucht (Her. III, 25). Von Kambyses aber kann man sagen, daß er in Egypten echt weltmächtlich bestialisch gehaust hat. Daß Egypten dies erdulden mußte, war vielleicht eine Nemesis für vieles früher an andern Nationen und insbesondere auch an Israel Verübte. Nach 1 Mos. 10, 6. 7 ist übrigens Kusch der ältere Bruder Mizraims und Sebâ der älteste Sohn des Kusch. Daß der Prophet unter כּוּשׁ und סְבָא die an Egypten südlich angrenzenden Länder verstanden habe, kann nicht bezweifelt werden. Unter כּוּשׁ sind also jedenfalls die afrikanischen Aethiopen zu verstehen (vgl. Kap. 11, 11; 18, 1; 20, 3; 37, 9). סְבָא ist Meroë, die zwischen dem weißen und blauen Nil gelegene Stadt, welche Herodot die *μητρόπολις τῶν ἄλλων Αἰθιόπων* nennt (II, 29). Vgl. Stade, de vatt. Is. aeth. pag. 13. — Bei Jesaja werden nur noch an einer Stelle (Kap. 45, 14) die מִצְרַיִם und zwar wie hier nach כּוּשׁ und סְבָאִים erwähnt. כֹּפֶר, eigentlich „Deckung", dann = כִּפּוּר, Sühne, Lösegeld, Ersatz, kommt bei Jesaja nur hier vor. — Diese Aussage, daß andere Völker zur Sühne für Israel geopfert werden sollen, drückt den hohen Werth aus, den Israel in Gottes Augen hat, und stellt ans Licht, in welch herrlichem Sinne sich Jehova Israels Gott und Erlöser nennt. Er übt dies sein Amt mit solcher Konsequenz und Energie, daß er, wenns sein muß, auch so große Völker, wie die V. 3 genannten, um den Preis der Errettung Israels dahin gibt. Fragt man aber, warum er sich denn gleichsam das Amt eines Gottes und Erretters dieses Volkes beigelegt habe, so antwortet er: weil Israel theuer ist in meinen Augen (יָקַר Kal nur hier bei Jesaja, Hiph. Kap. 13, 12; בעיני wie 1 Sam. 26, 21; 2 Kön. 1, 14; Ps. 72, 14), hochgeachtet (נכבד Niph. Kap. 3, 5; 26, 15; 23, 8. 9; 49, 5), und weil ich es lieb habe. Die Liebe also ist der Grund, durch den Jehova sich zur Uebernahme jenes Schützeramtes bestimmen läßt. מֵאֲשֶׁר, wofür an zwei andern Stellen (2 Mos. 19, 18; Jer. 44, 23) מִפְּנֵי אֲשֶׁר steht, kommt in diesem kausalen Sinne nur hier vor. Wenn der Nachsatz mit dem Wav cons. und dem Imperfekt gebildet wird, so deutet dies an, daß der Begriff des Gebens als ein blos eventueller gedacht ist: weil du mir theuer bist, so würde ich (wenn es sein müßte) Menschen (überhaupt und in unbestimmter Zahl) an deiner Statt geben und Nationen (unbestimmt welche und wie viele, im Gegensatz zu den bestimmten V. 3 b) für deine Seele. Vgl. Ewald §. 136, f.; m. Gr. §. 85, a, Anm. — V. 4 b enthält also im Verhältniß zu V. 3 b eine Steigerung.

3. **Fürchte dich nicht — Ohren haben.** V. 5—8. Mit אַל תִּירָא schließt sich das Folgende an אַל תִּירָא V. 1 als eine neue Phase der heilbringenden Zukunft an. Die Verse 1—4 sprechen von der Erlösung nach ihrem Grunde (V. 1), unter allen Umständen (V. 2) und um jeden Preis (V. 3 u. 4). V. 5 ff. wird das bestimmte Moment hervorgehoben, daß alle Glieder des heiligen Volkes, nach welcher Entfernung und Richtung sie auch verschlagen sein mögen, wieder in die Heimat sollen zurückgeführt werden (vgl. Kap. 11, 11 f.). — In V. 5 b und V. 6 a werden die vier Himmelsgegenden einzeln aufgezählt: תֵּנִי und אַל־תִּכְלָאִי V. 6 involviren offenbar einen Gegensatz zu אֵין אֹמֵר הָשֵׁב Kap. 42, 22. Es wird dieser Ausspruch durch unsere Stelle limitirt. Nicht für immer, nur bis zu einem gewissen Zeitpunkt soll der Kap. 42, 22 bezeichnete Zustand dauern. קִבֵּץ ist auf Grund von 5 Mos. 30, 3. 4 der solenne Ausdruck für die Rückführung Israels aus dem Exil (vgl. Jes. 11, 12; 54, 7; Micha 2, 12; Jer. 29, 14; Ezech. 11, 17 u. ö.). In der zweiten Hälfte von V. 6 wird ein Subjekt angeredet, welches wir als die Zusammenfassung der vier Weltgegenden zu denken haben. Es ist also offenbar die ganze Erde gemeint. Daher auch das Femininum, welches vorher schon auf die Nord- und Südgegend als Theile des Erdganzen angewandt war. In הָבִיאִי liegt eine Steigerung im Verhältniß zu אָבִיא V. 5: nicht nur der Herr bringt, die Länder selbst müssen mithelfen zu diesem Geschäft der Rückführung Israels (vgl. Kap. 14, 2). V. 7 begründet den vorhergehenden Gedanken. Deswegen müssen alle Glieder des Volkes gesammelt werden, weil sie alle den Namen Jehova's tragen und zu seiner Ehre geschaffen sind. Diesem engen materialen Konnex von V. 7 mit V. 6 entspricht es, V. 7 formell als Apposition zu V. 6 zu fassen, weshalb wir die Erklärung Hitzigs und Hahns, welche כל הנקרא als absolut vorangestellte Aussage nehmen, verwerfen müssen. הנקרא בשמי ist „derjenige, welcher gerufen wird mittelst meines Namens", d. h. welcher ein Jehova Angehöriger genannt wird (Kap. 65, 1). Denn so wenig der Tempel selbst „Jehova" heißt, weil der Name Jehova's über ihm genannt wird (Jer. 7, 10), so wenig heißt ein mittelst des Jehova-Namens Gerufener selbst Jehova. Vgl. die Bemerkungen zu Kap. 4, 2 (S. 48) und Kap. 41, 25. — Dieses Tragen des Jehova-Namens ist gleichsam ein Stempel, welcher bedeutet, daß der damit Gezeichnete zu Jehova's Ehre ins Dasein gerufen (ברא), gebildet (geformt, יצר) und fertig gemacht ist (vgl. V. 1 und 21). Wie sollte ein solcher zu Grunde gehen können, dessen Bereitung der Herr sich so hat angelegen sein lassen? — Daß das Partizipium ins verb. fin. (בראתיו וגו׳) übergeht, geschieht nach bekanntem hebräischen Sprachgebrauch (m. Gr. §. 99, 3). אַף wie Kap. 42, 13. — V. 8 wird von

vielen zum Folgenden gezogen. Aber man muß dann הוֹצִיא als Imperativ fassen, was immerhin abnorm ist. Außerdem — und dies ist die Hauptsache — ist weder der Ausdruck „führe heraus“, noch die Bezeichnung des Volkes als eines blinden, das doch Augen habe, im Zusammenhang genugsam motivirt. Mir scheint, daß man dreierlei festhalten muß: 1) daß unsere Stelle auf Kap. 42, 7 zurückschaut. Dort war vom Knechte Jehova's gesagt, daß er bestimmt sei, blinde Augen zu öffnen und herauszuführen (לְהוֹצִיא) aus dem Kerker Gefangene. 2) Daß, wo einem und demselben Subjekte die drei Prädikate „taub, blind, gefangen“ beigelegt werden, der Sinn ein anderer ist, als wenn einem Subjekte nur je eines dieser Prädikate allein beigelegt wird. Denn in ersterem Falle soll nur die Häufung aller möglichen Leiden auf ein und dasselbe Subjekt ausgesagt werden, während in letzterem Falle es sich wirklich um den genannten speziellen Krankheitszustand in irgend welchem Sinne handelt (vgl. zu Kap. 42, 16). 3) Es ist ein großer Unterschied, ob ich sage: „sie haben Augen und sehen nicht“, oder ob ich sage: „sie sind blind und haben Augen“. Denn ersteres bedeutet: obwohl sie Augen haben, sehen sie doch nicht, — letzteres: ihre Blindheit hindert sie nicht zu sehen d. h. ihre Blindheit ist nur eine relative der Art, dem Grade oder der Zeit nach. Ich fasse demnach V. 8 als die erste Strophe dieses Kapitels abschließend. Und zwar geschieht dieser Abschluß mit einem Worte des Propheten selbst, durch welches er andeutet, daß der Herr, indem er das V. 1—7 Verheißene vollbringt, zugleich das Kap. 42, 7 in Aussicht Gestellte verwirklicht. Der Herr erlöst Israel aus seinen Leiden aller Art, in denen es schmachtet wie der Blinde in den Banden der Blindheit, wie der Taube im Kerker der Taubheit, weil dieses wie ein Blinder oder Tauber elende Volk doch geistlich sieht und hört d. h. sein geistliches Auge auf das Angesicht seines Gottes und sein geistliches Ohr auf dessen Wort gerichtet hat. Wenn anderwärts Israel getadelt wird, daß es mit sehenden Augen nicht sehe und mit hörenden Ohren nicht höre (Kap. 6, 9. 10; Matth. 13, 13 f.), so wird hier im Gegentheil zu seinem Ruhme ihm nachgesagt, daß es trotz leiblicher Blindheit und Taubheit resp. trotz alles leiblichen hiedurch versinnbildeten Elends doch geistlich gesund und dadurch für die Erlösung reif und empfänglich sein werde. Und hiemit ist das Moment auch der geistlichen Erlösung also der Erlösung von der Sünde angedeutet, wovon in den beiden letzten Strophen (Kap. 43, 22—44, 5) ausführlicher die Rede ist.

2. Die verheißene und erfüllte Weißagung Gottheitsprobe (vierte Verwendung der Weißagung in diesem Sinne).

Kap. 43, 9—13.

Alle Völker schaaren sich zusammen, und sammeln sollen sich die Nationen! Wer unter 9
euch zeigt solches an und läßt uns hören Uranfängliches? Sie sollen ihre Zeugen stellen,
daß sie gerecht seien, und man es höre und spreche: wahr ist's. *Ihr seid meine Zeugen, 10
spricht Jehova, und mein Knecht, den ich erwählet habe, auf daß ihr erkennet und glaubet mir,
und merket, daß ich es bin. Vor mir ist kein Gott gebildet worden, und nach mir wird keiner
sein. *Ich, ich bin Jehova, — und außer mir ist kein Retter. *Ich hab's verkündigt und 11 12
errettet, und hab's angesagt und war kein fremder unter euch. Ihr aber seid meine Zeugen,
spricht Jehova, und ich bin Gott. *Auch darnach bin ich's, und ist niemand, der aus meiner 13
Hand errette. Ich wirke, und wer wird's wenden?

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie schon in allen vorhergehenden Kapiteln Jehova als der allein wahre Gott den Götzen gegenüber gestellt wird und wie besonders von Kap. 41 an als Hauptbeweis der Gottheit Jehova's seine Fähigkeit, das Fernvergangene und das Fernzukünftige und den Zusammenhang beider zu verkündigen, hervorgehoben wird, so schließt auch hier der Prophet an die trostvollen Verheißungsworte V. 1—8 eine Argumentation an, welche die hier gegebene Verheißung der Erlösung zum Beweis der Gottheit Jehova's verwendet. Der Prophet sieht im Geiste alle Völker versammelt und hört, wie Jehova die Frage an sie richtet, ob unter ihnen jemand sei, der auch so, wie vorher V. 1—8 geschehen, die Zukunft voraussagen oder über die Vergangenheit Auskunft geben könne. Sei das der Fall, so möge die Aussage durch Zeugen konstatirt und als Grundlage eines rechtfertigenden Richterspruches benutzt werden (V. 9). Daß aber niemand diesem Aufrufe Folge leisten konnte, ergibt sich aus dem Stillschweigen der Menschen von selbst. Deshalb fordert der Herr nun Israel, seinen erwählten Knecht, zum Zeugen für seine Weißagung auf, damit Israel selbst daraus erkenne, daß es keinen Gott als Jehova gebe (V. 10). V. 11—13 werden die Hauptpunkte rekapitulirt: Jehova allein ist der Ewigseiende und der Erretter (V. 11). Daß er erretten werde, hat er allein vorausgesagt — ist ja doch kein fremder Gott in Israel —; daß er die Errettung auch vollziehen werde, dafür bürgt theils, daß Israel selbst als Zeuge bestellt ist, theils die göttliche Macht, deren Jehova sich bewußt ist (V. 12). Aber auch jenseits der Erfüllung dieser nächsten Verheißung wird Jehova derselbe bleiben:

niemand wird retten was Er verderben will, niemand wird abwenden was Er bewirken will (V. 13).

2. **Alle Völker — keiner sein.** V. 9 und 10. Der Prophet stellt eine großartige und kühne Vergleichung an. Er sieht auf der einen Seite die ganze große Heidenwelt versammelt, und auf der andern blos das kleine Israel. Und nun läßt er den Herrn an jene die Frage richten, ob unter ihrer ungeheueren Menge auch nur ein prophetischer Geist sei, der auch so weißagen könne, wie er V. 1 bis 8 geweißagt hatte. In der Succession der Verbalformen נקבצו (Perf.) und יאספו (Imperf.) scheint mir der Sinn zu liegen, daß durch das erstere die Thatsache des Versammeltseins aller Nationen, durch letzteres aber der hypothetische Wunsch, daß, falls ja eine Nation fehlen sollte, dieselbe auch noch zum Beitritt aufzufordern sei, ausgedrückt werden soll. Daß dies der Sinn ist, sieht man auch daraus, daß vor לאמים nicht כל steht. Denn daraus folgt, daß der versammelten Gesammtheit nur allenfallsige einzelne gegenüber gestellt werden sollen. Es scheint mir deshalb unnöthig, נקבצו hier als Imperativ zu fassen. An die versammelte Heidenwelt richtet nun Jehova die Frage: wer unter euch zeigt dieses an? Dieses „wer“ bezieht sich wohl nicht direkt auf eine unter der Volksmenge vorhanden gedachte Gottheit, sondern es ist dabei an einen Propheten, als Organ einer Gottheit, gedacht. זאת aber kann sich nur auf das unmittelbar vorher V. 1—8 Geweißagte beziehen. Wie kann aber eine solche Weißagung aus der Mitte der Heidenwelt erwartet werden? Wäre echter prophetischer Geist inmitten der letzteren vorhanden, so müßte er trotz aller Antipathie gegen Israel doch die Thatsachen ebenso vor sich sehen und also auch vorauszuverkündigen im Stande sein wie Jehova selbst. Denn der echte Prophet muß die Thatsachen der Zukunft einfach so sehen, wie sie in Wirklichkeit eintreten werden. Aber der Gott Israels will auch Thatsachen älteren Datums gelten lassen. Wenn also die Götzenpropheten frühere von ihnen ausgegangene Weißagungen zu ihren Gunsten anführen können, so soll ihnen das auch gestattet sein. Vgl. über ראשנות zu Kap. 42, 22; 42, 9. In jedem Falle muß aber der, welcher eine geschichtliche Thatsache als Erfüllung einer von ihm gegebenen Weißagung bezeichnet, beweisen, daß diese Weißagung wirklich von ihm ausgegangen ist. Hiefür muß er Zeugen aufstellen. Diese Zeugen können zwar jetzt schon gewählt, aber erst zur Zeit der Erfüllung zur Ablegung ihres Zeugnisses aufgefordert werden. Denn erst zur genannten Zeit ist ihr Zeugniß möglich und nothwendig. Möglich, weil dann erst Weißagung und Erfüllung mit einander verglichen und letztere als der ersteren entsprechend erkannt werden kann, — nothwendig, weil ja erst zur Zeit der Erfüllung das Bedürfniß vorliegt, nach dem Urheber der darauf bezüglichen Weißagung zu fragen. יתנו עדיהם weist also auf die Zeit der Erfüllung hin: wenn diese erfolgt ist, dann sollen sie ihre Zeugen vorführen, um durch deren Aussage als gerecht d. h. als wahrhaftig und als Repräsentanten realer göttlicher Macht erkannt zu werden. יצדקו kann unmöglich bedeuten „die Wahrheit sagen“ (Hitzig), denn in jenem Momente haben diejenigen, welche die Zeugen aufstellen, nichts mehr zu sagen. Es muß sich vielmehr da nur herausstellen, ob das, was sie früher gesagt haben, die Wahrheit sei. צֶדֶק ist also hier wie V. 26 und Kap. 45, 25 einfach „gerecht sein“. Deshalb und weil אֱמֶת (vgl. Kap. 41, 26 צדיק) Ausspruch des Richters und nicht des Zeugen ist, müssen Subjekt von ישמעו und יאמרו diejenigen sein, welchen die Zeugen vorgestellt werden. Wir übersetzen deshalb „man höre und spreche“. — Auf die V. 9 an die Heidenwelt gerichtete Herausforderung erfolgt von Seite derselben keine Antwort. Sie ist ja nicht im Stande, derselben zu entsprechen. So wendet sich nun der Herr an Israel, um zu erklären, daß er das leisten wolle, was jene zu leisten unmächtig sind. „Ihr seid meine Zeugen“, spricht er. Damit will er sagen: ich sage es euch jetzt voraus, damit, wenn es dereinst eintrifft, ihr bezeugen könnt, daß ich es vorausgesagt habe. ועבדי wird von vielen als zweites Subjekt genommen: Ihr und mein Knecht seid meine Zeugen. Aber dann müßte der Knecht ein vom Volke Israel verschiedenes Subjekt sein. Wollte man als dieses den persönlichen Knecht Jehova's verstehen, so wäre dem entgegen, daß dieser zur Zeit des Cyrus noch nicht gegenwärtig sein kann, denn Cyrus verhält sich zu ihm ja selbst noch als weißagender Typus. Oder wollte man unter jenem anderen Subjekte den gläubigen Kern des Volkes verstehen, so müßte das anders ausgedrückt sein. Es müßte dann ein Ausdruck gewählt sein, durch den jener Knecht von der Masse des Volks unterschieden würde. Aber eine solche Unterscheidung ist im Zusammenhang gar nicht begründet. Denn in demselben handelt es sich lediglich um den Gegensatz Israels und der Heidenwelt. Diese ist eine gott-lose und deshalb weißagungs-lose Masse; Israel aber ist das Volk Jehova's und die Stätte seiner Offenbarung. Ebendadurch ist es das Werkzeug, welches der Herr erwählt hat, um auch den Heiden sich zu offenbaren. Es liegt also in dem ועבדי ה' der Sinn, daß Israel als der Knecht Jehova's zugleich auch naturgemäß sein Zeuge in dem vorhin angedeuteten Sinne sei. Aber Jehova verlangt die Zeugenschaft Israels nicht einmal in seinem, sondern in des Volkes eigenem Interesse. Indem er das Volk dazu auffordert, ist dasselbe zugleich veranlaßt, aus den Thatsachen, die es konstatiren soll, für sich selbst die Schlußfolgerung zu ziehen, daß Jehova allein der wahre Gott sei. Dies drückt der Prophet mit den Worten aus למען תדעו וגו'. Auf תדעו kann entweder zeugmatisch das Objekt von תאמינו bezogen, oder es kann ידע in der absoluten Bedeutung „Erkenntniß erlangen, sapere“ (Kap. 44, 18; 45, 20; 56, 10; 32, 4) genommen werden. Auch der Glaube setzt eine gewisse

Erkenntniß voraus, denn man kann an das nicht glauben, wovon man gar nichts weiß. Aber ebenso ist der Glaube die Bedingung einer richtigen Erkenntniß der göttlichen Dinge. Denn ohne gläubig liebevolle Hingabe an Gott ist ein Verstehen seines Wesens unmöglich. Und so kann der Prophet mit gleichem Rechte den Glauben als Produkt und als Bedingung der Erkenntniß bezeichnen. Ueber אֲנִי הוּא vgl. zu Kap. 41, 4. — In לֹא נוֹצַר liegt natürlich nicht die Voraussetzung, daß Jehova gebildet worden sei. Vielmehr liegt der Ausdrucksweise die Voraussetzung zu Grunde, daß Jehova der *einige*, allein wahre Gott sei, ein Gedanke, der in אֲנִי הוּא implicite enthalten ist. Ist dem also, so kann es außer ihm nur *gemachte* Götter, dei ficticii (vgl. Kap. 44, 10) geben. Auch ein Gott, der vor ihm gewesen wäre, hätte nur ein gemachter Gott sein können. Aber da es vor ihm einen Gott überhaupt nicht gab, so ist auch keiner vor ihm gemacht worden. Vielleicht will der Prophet auch andeuten, daß es gemachte Götter überhaupt nur *nach* Jehova gebe, da sie bloße Nachäffungen, also eigentlich nachgemachte Götter seien. Und da was gemacht ist also einen Anfang hat, nothwendig auch ein Ende haben muß, so müssen alle diese gemachten Götter auch aufhören. Keiner kann also Jehova *überleben*.

3. **Ich, ich Jehova — wird's wenden.** V. 11 bis 13. Diese Verse schließen die vorhergehende Gedankenreihe ab, indem sie die Hauptmomente rekapituliren und einige bedeutsame Folgerungen anknüpfen. Daß „ich, ich *bin* Jehova" zu übersetzen ist, sieht man daraus, daß der Jehova-Name offenbar der zweiten Hälfte von V. 10 entspricht, indem der Gedanke derselben in jenem Namen zusammengefaßt wird. Denn wenn vor dem Herrn kein Gott war und nach ihm keiner sein wird, so ist er also derjenige, welcher war und sein wird, der ewig Seiende d. i. Jehova (vgl. 2 Mos. 3, 14). Und weil sich's ja in diesem ganzen Theile des jesajanischen Buches um die Errettung Israels und deren Grund und Folgen handelt, so wird hinzugefügt: und außer mir ist kein Erretter (vgl. V. 3; Kap. 45, 21 u. d. Zusammenstellung). Also soll Israel sich hüten, sein Heil von irgend einem andern zu erwarten. Wie מוֹשִׁיעַ auf V. 3 zurückweist, so הִגַּדְתִּי und הִשְׁמַעְתִּי auf V. 9. Nach der Argumentation von V. 9 ist ja Weißagen und Erfüllen Erweis der Gottheit. Diesen Erweis leistet Jehova. Ich kündige an, sagt er, und errette. Die Perfekte stellen den Gedanken apodiktisch als Thatsache hin. Das Retten zwar ist der Zeit nach zukünftig und muß abgewartet werden. Das Ankündigen aber ist der Zeit nach vergangen und kann als wirkliche That Jehova's bereits jetzt bewiesen werden. Deshalb wird dieses Moment nicht nur in הִשְׁמַעְתִּי wiederholt, sondern auch durch ein argumentum a non existente altero gestützt: Jehova muß verkündigt haben, weil ja kein anderer, fremder Gott (זָר wie 5 Mos. 32, 16; Ps. 44, 21; 81, 10) in Israel war. Hiebei ist vorausgesetzt, daß es reale überirdische Mächte außer Jehova gibt. Aber deren keiner hat Macht in Israel. Die Götzen, die Israel anbetete, zählen gar nicht, denn sie sind für nichts zu achten (Kap. 41, 23 f.). Sämmtliche Sätze in V. 12 sind einfach parataktisch durch וְ verbunden. Das genauere logische Verhältniß der Sätze ist aber dies, daß הִגַּדְתִּי וְהוֹשַׁעְתִּי als Hauptsatz zu betrachten ist, dessen zwei Gliedern je zwei gleichfalls zweigliedrige Untersätze entsprechen. Und zwar entspricht וְהִשְׁמַעְתִּי וְאֵין בָּכֶם זָר dem ersten Gliede des Hauptsatzes als Explikation desselben, וְאַתֶּם עֵדַי וגו׳ aber entspricht dem zweiten Gliede als Begründung desselben. — Wir bemerkten vorhin, daß הוֹשַׁעְתִּי auf eine zukünftige Thatsache, die abzuwarten sei, hinweise. Aber es gibt eine Garantie für ihre Erfüllung. Israel ist ja zum Zeugen aufgestellt V. 10, und der Herr wird und kann das thun, worauf Israels Zeugniß gerichtet ist, denn er ist Gott, der Starke (אֵל vgl. Kap. 46, 9 u. d. Zusammenstellung). So ist also der Sinn von V. 12: daß ich der *Heilverkündiger* bin, folgt daraus, daß außer mir keiner da war, der verkündigen konnte; und dafür daß ich das Verkündigte auch ausführen werde, bürgt *eure* Zeugschaft und meine Stärke. — V. 13 weist auf die dem Zeitpunkte der verheißenen Erlösung nachfolgende Zukunft hin. מִיּוֹם kommt als Zeitbestimmung, die an einen idealen Anfangspunkt anknüpft, nur noch Ezech. 48, 35 vor. Denn sonst überall stützt es sich auf einen realen terminus a quo. Die Fassung מִהְיוֹת יוֹם, seit Tage sind, d. h. von jeher ist weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Zusammenhang gerechtfertigt. Denn man erwartet etwas Neues. Der Gedanke, daß Jehova von jeher sei, ist aber schon V. 10 zur Genüge ausgedrückt. Man kann vergleichen מִיָּמִים (Richt. 15, 1; Ezech. 38, 8), was eigentlich „von Tagen an" bedeutet, d. h. von einem Zeitpunkte an, bis zu dessen Eintritt eine unbestimmte Zahl von Tagen verlaufen ist. So ist מִיּוֹם eigentlich „von einem Zeitpunkte an, mit welchem sich ein in der Idee vorhandener יוֹם endet". Dieser יוֹם ist die im Vorhergehenden angedeutete Erlösungszeit. מִיּוֹם ist also nicht „von heute an". Warum stände sonst nicht מִן הַיּוֹם הַזֶּה? Vgl. Ezech. 39, 22; Haggai 2, 15. 18. 19. — Der Herr begnügt sich also hier nicht, bis zur Erlösungszeit zu weißagen. Er geht noch weiter. Er versichert, daß er auch, *nachdem* dieselbe eingetreten, *derselbe* bleiben werde. הוּא ist also hier idem (vgl. Kap. 41, 4; m. Gr. §. 79, 3). Israel ist erlöst. Von ihm können die Worte וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל hier nicht gelten, wie dies Kap. 42, 22 allerdings der Fall ist. Vielmehr sind nach Israels Erlösung nur noch die Heiden als Objekte des Gerichtes in den Händen Gottes. Von ihnen also gelten diese Worte. Schließlich aber wird sich als Ende der Geschichte herausstellen, daß alle Gedanken und Rathschlüsse Gottes unabwendbar ihre Verwirklichung finden müssen. „Sein Werk kann niemand hindern". Vgl. Kap. 14, 27.

3. Die Erlösung und Heimkehr Israels speziell aus der babylonischen Gefangenschaft.

Kap. 43, 14—21.

14 So spricht Jehova, euer Erlöser, der Heilige Israels: »Um euretwillen sende ich nach
Babel und führe sie als Flüchtige abwärts alle, — und »ins Chaldäerland auf den Schiffen!«
15 16 tönt ihr Ruf, — *ich Jehova, euer Heiliger, der Israel schuf, euer König!« *So spricht Je=
17 hova, der durchs Meer einen Weg gab und Pfad durch starke Wasser; *der herausführte
Wagen und Roß, Heeresmacht und Gewalt — beisammen liegen sie, stehen nicht mehr auf,
18 ausgetilgt sind sie wie ein Tocht, ausgelöscht — *»Gedenket nicht der uranfänglichen Dinge, und
19 auf die uralten merket nicht! *Siehe ich schaffe ein Neues. Schon keimt es. Solltet ihr's
nicht erkennen? Wahrlich ich will in der Wüste einen Weg bereiten, in der dürren Oede
20 Wasserströme. *Das Gethier des Feldes wird mich ehren, Schakale und des Straußen
Töchter, daß ich in der Wüste Wasser gab, Wasserströme in der dürren Oede, zu tränken mein
21 Volk, mein erwähltes. *Das Volk, das ich mir bereitet habe, soll meinen Ruhm verkündigen«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese dritte Strophe entspricht der ersten. Wie letztere uns vor Augen führt, wie der Herr sein Volk aus allen Weltgegenden und durch alle möglichen Gefahren hindurch zurückführen wird in sein Land, so stellt erstere dar, wie diese Rückführung aus Babel und durch die das Chaldäerland von Palästina trennende Wüste hindurch geschehen wird. Strophe 1 ist also allgemeineren, Strophe 3 spezielleren Inhalts. So kündigt denn also der Herr, Israels Heiliger, Schöpfer und König, an, daß er nach Babel senden und die Chaldäer von der Höhe, die sie in Babylon erklommen hatten, wieder abwärts führen werde in die Kleinheit ihres am untern Euphrat gelegenen Heimatlandes, wohin sie unter dem Rufe „ins Chaldäerland auf den Schiffen" aufbrechen werden (V. 14 und 15). Dies ist der erste negative Akt: das Aufthun des Kerkers und die Beseitigung der Kerkerhüter. Aber nun gilt es auch, den Befreiten positiv darzureichen, was sie zur weiten, beschwerlichen Heimreise brauchen. Das ist, da der Weg durch die Wüste geht, vor allem Wasser! Auch das aus Egypten erlöste Israel gerieth in Wassersnoth. Aber dieselbe rührte her von zu viel Wasser. Das rothe Meer hemmte ja die Flucht des Volkes. Damals half der Herr, indem er einen Weg durch dieses Meer bereitete (V. 16), die Heeresmacht der Egypter aber darin umkommen ließ (V. 17). Aber das Gedächtniß dieser alten Dinge (V. 18) soll weichen vor dem Neuen, das der Herr jetzt thun wird: in der dürren Wüste wird er Ströme Wassers schaffen (V. 19), so daß die Wüstenthiere den Herrn preisen werden für die Wohlthat, welche durch diesen dem Volke Israel bereiteten Segen auch ihnen zu Theil wird (V. 20). Aus dieser Aussage über die Dankbarkeit der Wüstenthiere sowie aus dem Folgenden, namentlich aus Kap. 44, 3, ergibt sich nun aber, daß der Prophet nicht blos den Zeitpunkt der physischen Heimkehr aus dem Exil, sondern die damit beginnende Heilszeit überhaupt im Auge hat. Von dieser hofft er, daß in ihr das vom Herrn bereitete Volk nicht hinter den Thieren zurückbleiben, sondern an seinem Theile auch den Ruhm des Herrn verkündigen werde (V. 21).

2. **So spricht Jehova — euer König.** V. 14 und 15. Wie die erste verheißende Strophe mit dem nachdrücklich verheißenden כה אמר begann (V. 1), so auch diese in ihren beiden Theilen, dem negativen (V. 14) und dem positiven (V. 16). Herrliche Erlösungsthat, die zugleich den Gott Israels als den, der allein heilig ist, erweist, hat der Prophet anzukündigen. Daher ׳ר׳ גאלכם קדוש יש. — Um euretwillen, sagt der Herr, sende ich nach Babel. Damit deutet er an, daß der eigentliche Zweck der Sendung nach Babel die Befreiung Israels war, wenngleich der Gesandte keine Ahnung davon hatte, daß er eine göttliche Mission im Interesse Israels ausrichte. Wer aber dieser Gesandte war, ersehen wir aus Kap. 41, 2. 3. 25. Es ist Cyrus. Daß Jesaja ein babylonisches Exil seines Volkes voraussah, wissen wir aus Kap. 13 und 14; 21, 9 f.; 39, 6. 7. Insbesondere erinnert der Ausdruck שִׁלַּחְתִּי der Sache nach stark an Kap. 13, 2 ff. — Daß שִׁלַּחְתִּי als praeter. propheticum zu fassen ist, zeigt der Zusammenhang. Die folgenden Worte sind sehr schwierig. Es kommt zunächst auf das richtige Verständniß des Wortes בריחים an. Die meisten Erklärer nehmen es in dem Sinne von „Flüchtlinge". Aber wer sind die Flüchtlinge? Nach den einen ist es der „πάμμικτος ὄχλος des Weltmarktes" (Delitzsch), „die in der Handelsstadt Babel zusammengeflossenen Völker" (Gesenius). Diese Auffassung trägt zwar dem ו vor כשׂדים gebührende Rechnung, indem sie die Flüchtlinge von den Chaldäern unterscheidet. Aber warum werden denn jene Fremden gerade als Flüchtlinge bezeichnet? Warum heißt es denn nicht גֵּרִים oder עֶרֶב (Jer. 50, 37), oder ähnlich? Flüchten denn nicht die Chaldäer auch? Wie konnten denn also gerade die Fremden durch die Bezeichnung „Flüchtige" von den Chaldäern unterschieden werden? Dieser Vorwurf trifft die Auffassung Delitzschs noch stärker als die von Gesenius. Denn nach Delitzsch ist כֻּלָּם der Hauptbegriff, בריחים nur ein in Appositionsform beigefügtes Attribut.

Aber wie kommt denn in aller Welt der Begriff כֹּל dazu, im Gegensatz zu den Chaldäern die Fremden zu bezeichnen? — Seit Hieronymus haben viele (Abenesra, Abarbanel, Castalio, Forerius, Seb. Schmidt, Umbreit u. a.) בְּרִיחִים, Riegel, gelesen und den Satz vom Hinabstoßen der Riegel verstanden. Dadurch würde also ausgesagt, daß das Gefängniß der Israeliten geöffnet werden soll. Gesenius bezeugt, „daß die Abweichung von den Punkten in solchem Falle kein Bedenken habe“. Und allerdings war es namentlich bei unpunktirtem Texte sehr leicht möglich, daß barichim statt berichim gesprochen wurde. Aber im allgemeinen hat doch die Lesart בָּרִיחִים die Zeugen für sich, und wir werden uns nicht erlauben dürfen, ohne Noth von derselben abzugehen. Andere, wie Hahn, verstehen unter den בריחים die Chaldäer selbst. Aber wenn nun בריחים wie כַּשְׂדִּים Objekt von הורדתי sein soll, so bleibt Waw vor כשדים unerklärlich. — Mir scheint nun, daß wir nach den Stellen Hiob 26, 13 u. Jes. 27, 1 das Wort בָּרִיחַ in der Bedeutung „fugitivus“ zu nehmen berechtigt sind. Nur an den genannten Stellen kommt das Wort außer hier vor. Was aber den Satz וכשדים וגו׳ betrifft, so scheint mir, daß auch hier wieder eine ältere Schriftstelle, auf welche der Prophet anspielt, Licht gibt. Wir lesen nämlich 5 Mos. 28, 68 וֶהֱשִׁיבְךָ יְהוָה מִצְרַיִם בָּאֳנִיּוֹת. Jenes Kapitel 28 des Deuteronomium enthält bekanntlich jene nachdrückliche auf Segensverheißung und Fluchandrohung gestützte Ermahnung an das Volk Israel zum Gehorsam gegen das Gesetz des Herrn. Den Schluß bildet die Drohung, daß Jehova das Volk wieder auf Schiffen nach Egypten zurückführen werde, damit es dort in die Sklaverei verkauft werde. Es ist bemerkenswerth, daß מִצְרַיִם als acc. localis auf die Frage wohin? gefaßt werden muß. Es hätte מִצְרַיְמָה heißen können, und dies wäre die, wenn auch nicht korrektere, doch häufigere Ausdrucksweise gewesen. Mir scheint nun, daß der Prophet an u. St. andeuten will, es werde an den Babyloniern sich erfüllen, was der Herr den Israeliten gedroht hat. Wir haben oben zu Kap. 23, 13 gezeigt, daß die Chaldäer (im Babylonischen Kaldi oder Kaldaai, Schrader S. 43) eine seit uralter Zeit in Süd-Babylonien bis an das persische Meer hin angesiedelte Nation waren. Von dort aus brachten sie es im Laufe der Zeit zu einer prädominirenden Stellung in Babylonien selbst; ja geraume Zeit hindurch gehörte die herrschende Dynastie ihrem Stamme an. Dazu kommt, daß jene untere Euphratgegend reich an Sümpfen war und deshalb zahlreiche Schlupfwinkel darbot. Wir wissen dies besonders aus der Geschichte des Merodach-Baladan, von welcher wir bereits oben zu Kap. 39 nach François Lenormant einen Abriß mitgetheilt haben. Aus dieser Erzählung geht hervor, daß der Chaldäerfürst Merodach-Baladan, der auch den Titel „König des Meeres“ führt (vgl. z. B. a. a. O. S. 304), wenn er von den assyrischen Königen gedrängt war, sich immer in die Sümpfe und besonders in seine durch solche und außerdem durch künstliche Fortifikationen wohl geschützte Heimatsstadt Bit-Yakin zurückzog. Ja, als er auch aus diesem Bergungsorte vertrieben war, flüchtete er sich auf eine Insel im persischen Meerbusen, deren Stadt Nagit-Raggi genannt wird, und gegen welche Sanherib eine Expedition auf eigens gebauten und von sidonischen Seeleuten geleiteten Schiffen unternahm (ibid. S. 294 f.). Man sieht hieraus, daß es den Chaldäern, wenn sie sich in Babylon nicht mehr halten konnten, außerordentlich nahe lag, auf Schiffen sich zu flüchten. Und zwar war für sie eine Flucht in die sumpfigen Schlupfwinkel der untern Euphratgegend und des Schatt-el-arab zugleich eine Rückkehr in ihre eigentliche Heimat, in das Land, von dem aus sie sich zu dem in Babylon herrschenden Stamme emporgeschwungen hatten. Unter solchen Umständen war bei ihnen der Ruf „כַּשְׂדִּים בָּאֳנִיּוֹת“ gewiß sehr wohl motivirt. „Ins Chaldäerland auf den Schiffen“ hieß es, wenn Babel, das erst durch Asarhaddons und Nebukadnezars kolossale Mauerbauten so fest geworden, vorher aber von den assyrischen Königen oft genug eingenommen worden ist, nicht mehr haltbar war. Ich fasse also כַּשְׂדִּים als acc. loci auf die Frage wohin? Der Prophet hätte wohl כַּשְׂדִּימָה schreiben können, was bekanntlich oft genug vorkommt. Aber, weil ihm 5 Mos. 28, 68 vorschwebte, so hat er, wie es dort nicht heißt מִצְרַיְמָה sondern מִצְרַיִם, so auch hier כַּשְׂדִּימָה statt כַּשְׂדִּים geschrieben. באניות wird an beiden Stellen in gleicher Bedeutung und Konstruktion gebraucht. ְ verbindet nicht das Wort, sondern den ganzen Satz wie z. B. Jer. 50, 44. — רִנָּתָם ist Subjekt des Satzes, dessen Prädikat in den Worten כשדים באניות besteht. Der Bedeutung nach ist רִנָּה = Ruf, meist allerdings im freudigen Sinne. Aber es kommt doch auch im klagenden Sinne, besonders mit Suffixen vor: Jer. 14, 12; Ps. 106, 44. — Uebrigens gehört רִנָּה zu den Worten, die nur im zweiten Theile vorkommen (s. d. Zusammenstellung). Zu dieser Erklärung des letzten Gliedes von V. 14 verhält sich das vorhergehende והורדתי als passende Einleitung. Denn dieses הוריד findet nach unserer Deutung ebensowohl im zuständlichen als im lokalen Sinne statt: mit den בריחים gehet es abwärts, nicht blos den Euphrat, sondern auch von der bisherigen Höhe abwärts. — V. 15 ist als Apposition zum Subjekte von שִׁלַּחְתִּי und הורדתי zu fassen. Denn so erfordert es Parallelismus und Zusammenhang. Wie V. 14 mit einem begründenden Gedanken anfängt, so folgt ihm auch ein solcher in V. 15 als Abschluß. V. 15 wäre als selbständige Aussage überflüssig und schleppend. Er hat Sinn und Bedeutung nur im engsten Zusammenhang mit V. 14. Jehova wird Israels König öfter genannt: Kap. 41, 21; 44, 6; 33, 22; 43, 15.

3. **So spricht Jehova — ausgelöscht.** V. 16 und 17. Schon in den Worten כשׂדים באניות fanden wir die Gedanken des Propheten auf Egypten gerichtet. Noch entschiedener tritt diese Richtung jetzt hervor. Der Prophet stellt die wunderbare Errettung Israels am rothen Meer als Bürgschaft hin für die verheißene Erlösung aus dem babylonischen Exile. Derselbe Gott, sagt er, welcher einen Weg bereitet hat durch das tiefe Meer, wo also des Wassers zuviel war, der wird auch Weg zu machen wissen durch die dürre Wüste, wo des Wassers zu wenig ist. Ob man die Partizipia נֹתֵן und מוֹצִיא mit dem Präteritum oder Präsens wiedergibt, kommt im wesentlichen auf dasselbe hinaus. Doch ziehe ich ersteres vor, weil dazu V. 17 b und V. 18 besser paßt. — מַיִם עַזִּים außer hier nur noch Neh. 9, 11. — Ueber den Gebrauch von עַז und נְתִיבָה s. d. Zusammenstellung. — מוֹצִיא V. 17. Sonst ist Hiph. הוֹצִיא stehender Ausdruck für das Herausführen des Volkes Israel aus Egypten (vgl. 2 Mos. 20, 2; 5 Mos. 5, 6; 13, 6 u. ö.). Hier wird es von den Egyptern gebraucht. Ist es doch der Herr, der auch den Auszug des egyptischen Heeres veranlaßt hat. רכב־וסוס, was mit חיל ועזוז reimt, erinnert an 2 Mos. 14, 9; 15, 1. 19. 21. Sonst heißt es gewöhnlich סוס וָרֶכֶב (5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4; 1 Kön. 20, 1; 2 Kön. 6, 15; Ezech. 39, 20). Eben des Reimes wegen hat der Prophet die Worte umgestellt, welche Umstellung nur noch Ps. 76, 7 vorkommt. Auch חַיִל findet sich im Liede Mosis 2 Mos. 15, 4. — עִזּוּז robustus, validus findet sich außer hier nur noch Ps. 24, 8, wo es mit גִּבּוֹר gepaart ist. Das endliche Schicksal der Herausgeführten malt V. 17 b. Imperf. ישכבו bezeichnet die Dauer, בל־יקומו (vgl. Kap. 26, 14; über den Gebrauch von בַּל s. zu Kap. 26, 8) ist futurisch; die Perfekte דָּעֲכוּ (bei Jes. nur hier) und כָּבוּ (s. d. Zusammenstellung) bezeichnen vollendete Thatsachen. Ueber פִּשְׁתָּה s. zu Kap. 42, 3. Im allgemeinen vgl. Kap. 51, 10; 63, 11—13; 11, 16.

4. **Gedenket nicht — Ruhm verkündigen.** V. 18 bis 21. Obwohl der Herr die Verheißung, welche er im Folgenden gibt, auf die Thatsachen stützt, deren Zeuge das rothe Meer war, so gibt er doch zugleich durch die Aufforderung, jener längst vergangenen Thatsachen nicht mehr zu gedenken, den Israeliten zu verstehen, daß das Verheißene und Zukünftige unendlich herrlicher sein werde als das Vergangene (vgl. Jer. 23, 7). Nicht also ist das seine Meinung, daß jene alten Großthaten in absolute Vergessenheit sinken sollen. Er meint nur ein relatives Vergessen. Er will nur einen Maßstab geben, daran man die Herrlichkeit des Neuen messen könne. Schon daraus kann man sehen, daß der Herr keineswegs allein die leibliche Rückkehr aus dem Exil im Sinne hat. Ueber ראשׁנות und התבוננו s. d. Zusammenstellung. קדמניות findet sich bei Jesaja nur hier. — V. 19 kündigt der Herr, der schon V. 18 als selbstredend war eingeführt worden, an, daß er im Begriffe sei, ein Neues zu schaffen. חֲדָשָׁה (s. d. Zusammenstellung) findet sich im neutralen Sinne als Singular nur hier (außerdem Jer. 31, 22; m. Gr. §. 60, 6 b); an zwei andern Stellen (Kap. 42, 9; 48, 6) steht חֲדָשׁוֹת. Schon keimt es, sagt er (vgl. Kap. 42, 9). D. h. die Ursachen, welche jenes Neue als Wirkung hervorbringen werden, sind schon jetzt vorhanden. Und allerdings, wenn Jesaja erleben mußte, daß Juda sich in die Gewalt der Weltmacht begab, so hat er damit auch die Keime des Exils sowie der Erlösung daraus erlebt (Kap. 6, 11 ff; 7, 17; 10, 5 ff.). Was aber in impliciter Realität vorhanden ist, das wird sich auch explicite realisiren. Deswegen sagt der Prophet: Ihr werdet's gewiß erkennen. Denn dies ist der Sinn der negativen Frage: הלוא תדעוה. Denn sollte dies bedeuten: „erkennt ihr's nicht?", so erwartete man יְדַעְתֶּם; oder soll's bedeuten: „werdet ihr es nicht beachten?", so steht entgegen, daß יָדַע nicht = beachten ist. Daß הֲלֹא häufig im nachdrücklich affirmirenden Sinne steht ist bekannt. Vgl. z. B. 1 Sam. 20, 37; 1 Kön. 11, 41 u. ö. Es steht sehr häufig für הִנֵּה. Nicht nur übersetzt es die Septuag. sehr oft mit ἰδού (5 Mos. 3, 11; Jos. 1, 9 u. ö.), sondern auch die parallelen Abschnitte der Chronik haben an vielen Stellen הִנֵּה, wo die Königsbücher הֲלֹא haben. Vgl. 1 Kön. 15, 23 mit 2 Chron. 16, 11; 1 Kön. 22, 46 mit 2 Chron. 20, 34 u. ö. — Und nun nennt der Herr das Neue, was er thun will. Er beschreibt es aber nicht ausführlich nach allen Seiten. Er nennt nur einen charakteristischen Zug. Ex ungue leonem. Diesen einen Zug aber wählt er aus vielen aus nicht nur um der ihm an sich innewohnenden Bedeutung willen, sondern auch einerseits mit Beziehung auf das, was er V. 16 und 17 als Garantie genannt hatte, andrerseits, weil ihm schon hier der Gedanke, den er Kap. 44, 3 zum Ausdruck bringt, vorschwebt. Auch am Rand des Schilfmeers war es das Wasser, das Israels Rettung zu hindern schien. Sie konnten ja das tiefe Meer nicht durchschreiten. Da half der Herr, indem er durch das Meer hindurch einen Weg bereitete und also Israel vor dem Untergang bewahrte, mit dem es durch ein nimium von Wasser bedroht war. Am Tage, wo das „Neue" ins Leben treten wird, wird Israel auch angesichts einer Wassersnoth sich befinden. Es wird nämlich, frei geworden von den Banden Babels, im Begriff stehen, die Heimfahrt anzutreten. Aber da ist die dürre Wüste zu durchschreiten! Dort zu viel, hier zu wenig Wasser! Nun der Herr wird hier wie dort helfen. Er wird in der Wüste einen Weg bereiten (Kap. 35, 1. 2. 7; 40, 3 f.; 41, 18 f.), indem er dieselbe mit reichlichen Wasserfluten ausstattet. Vgl. Kap. 48, 21; 49, 10. Ueber אַף s. zu Kap. 26, 8. יְשִׁימוֹן findet sich bei Jesaja nur hier; über נהרות s. d. Zusammenstellung. — Wie herrlich diese Hülfe sein wird, die Israel durch Bewässerung der Wüste zu Theil werden soll, mag man daraus erkennen, daß selbst die Thiere des Feldes dem Herrn dafür Ehre

darbringen werden. Wenn Hahn unter den wilden Thieren die heidnischen Völker versteht, so ist das eine Abschwächung. Denn es ist doch etwas viel Höheres, wenn selbst die Thiere die Hand Gottes erkennen und preisen. Man wird vielmehr an Kap. 11, 6 ff. denken müssen, wie ja in demselben Kapitel unmittelbar n a ch der Schilderung des allgemeinen Friedenszustandes die Heimkehr Israels aus dem Assur-Exile als Antitypus der Heimkehr aus Egypten in Aussicht gestellt wird Kap. 11, 11—16, wobei besonders V. 16 zu beachten ist. Es wird aber auch Kap. 35, 8. 9 hieher zu ziehen sein, wo jener Weg der Heimkehr ein heiliger Weg genannt und gesagt wird, daß daselbst kein Löwe sein und das reißendste der Thiere ihn nicht betreten wird. Diese Stelle wird durch die unsrige im Zusammenhalt mit Kap. 11, 6 ff. dahin ergänzt und erläutert, daß wohl noch wilde Thiere da sein aber ihre Natur verändern und als gleichsam wiedergeborene Gott erkennen und preisen werden. Daraus aber erkennen wir weiter, daß der Herr hier nicht blos an leibliches Wasser, sondern wie Kap. 44, 3 auch an geistiges Wasser, an Geistesströme denkt. Denn diese gehören nothwendig zum Friedenszustande. Das leibliche Wasser der Wüste ist also zugleich Typus der geistlichen Wasserströme der Endzeit. — Den Ausdruck חַיַּת הַשָּׂדֶה gebraucht Jesaja nur hier. Vor ihm findet er sich auf Grund zahlreicher Stellen des Pentateuch (1 Mos. 2, 19 f.; 3, 1. 14; 2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 26, 22; 5 Mos. 7, 22 u. ö.) vorzugsweise bei Hosea (Kap. 2, 14. 20; 4, 3; 13, 8) und Hiob (Kap. 5, 23; 39, 15; 40, 20). Kap. 56, 9 lesen wir חַיְתוֹ שָׂדָי. — Ueber תַּנִּים vgl. zu Kap. 13, 22 und d. Zusammenstellung. — בְּנוֹת יַעֲנָה außer hier noch Kap. 13, 21; 34, 13. Außer Jesaja findet sich der Ausdruck noch Hiob 30, 29; Micha 1, 5; Jer. 50, 39. — כי נתתי ist = daß oder weil ich gegeben habe. Die Thiere preisen Gott dafür, daß sie an den dem Volke Israel zu Theil gewordenen Segnungen Theil nehmen dürfen. Ueber בְּחִיר u. הִשְׁקָה s. d. Zusammenstellung. — Ganz besonders aber wird das Volk selbst, das der Herr sich gebildet hat (vgl. V. 1. 7 und die Zusammenstellung; זו s. zu Kap. 42, 24), sein Lob verkündigen. Der Prophet bezeichnet hiemit den Gipfel der neuen Zeit (חדשה V. 19), der Heilszeit, welche mit der Erlösung aus dem babylonischen Exil beginnt. Daß aber jener Gipfel nicht ohne Rückfälle von Seiten des Volkes und nicht ohne gesteigerte Gnadenerweisungen von Seiten Gottes erreicht wird, zeigt das Folgende. — Ueber תְּהִלָּה und סַפֵּר, die nur im zweiten Theile vorkommen, s. d. Zusammenstellung.

4. Die Erlösung Israels von der Sünde kann nicht sein eigenes Werk sein.

Kap. 43, 22—28.

Aber du hast mich nicht angerufen, Jakob, denn du warst mein müde, Israel! *Du hast 22 23
mir nicht dargebracht das Schaf deiner Brandopfer, und mit deinen Schlachtopfern hast du
mich nicht geehrt; ich habe dich nicht belastet mit Speisopfer, noch dich bemüht mit Weihrauch.
*Du hast mir nicht um Geld Würzrohr gekauft, und mit dem Fett deiner Schlachtopfer hast 24
du mich nicht berauscht. Wohl aber hast du mich belastet mit deinen Sünden und mich bemühet mit deinen Verschuldungen. *Ich, ich tilge deine Missethaten um meinetwillen und 25
deiner Sünden gedenke ich nicht. *Rechne mir vor! Laß uns rechten miteinander! Zähle du 26
auf, damit du gerecht dastehest! *Dein erster Vater hat gesündigt, und deine Mittler haben 27
sich vergangen wider mich. *So entheilige ich die Fürsten des Heiligthums, und gebe Jakob 28
dem Fluche preis und Israel den Schmähungen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Herr hatte V. 21 die Hoffnung ausgesprochen, daß sein Volk sein Lob verkündigen werde. Gegen diese Hoffnung erhebt aber die Vergangenheit Israels Einsprache. Denn dieselbe bezeugt in ihrem ganzen Verlaufe, daß Israel seinem Gotte nicht gedient hat, wie es sollte (V. 22—24 a). Es hat, anstatt sich den Dienst seines Gottes etwas kosten zu lassen, vielmehr diesem selbst den schwersten Dienst zugemuthet, nämlich den, mit seiner Sündenlast sich abzufinden. Der Herr aber hat diesen schweren Dienst bisher schon willig übernommen (V. 24 b), und wird ihn in Zukunft bis zur vollständigen Tilgung der Schuld Israels durchführen (V. 25). Aber Israel will die Anklage V. 22—24 a nicht gelten lassen und infolge davon das V. 24 b—25 angebotene Opfer nicht annehmen. Es behauptet, selbst gerecht zu sein. Deshalb wird es V. 26 aufgefordert, die zu seiner Rechtfertigung dienenden Thatsachen aufzuzählen. Aber dieser Rechtfertigungsversuch kann nicht gelingen. Denn schon der erhabene Stammvater Israels hat gesündigt, und die ganze Reihe derer, welche dem Volke als Mittler zwischen ihm und Gott hätten Vorbilder der Heiligkeit sein sollen, hat dasselbe gethan (V. 27). Deshalb ist also das ganze natürliche Israel sündig, und, weil es gegen die Anklage (V. 22—24 a) und das vom Herrn so gnädig angebotene Opfer (V. 24 b und 25) Einwände erhebt, so wird es der Profanation und dem Fluche preisgegeben (V. 28).

2. **Aber du — nicht berauscht.** V. 22—24 a. Mit V. 21 hatte der Herr eine herrliche Hoffnung für die Zukunft ausgesprochen. Aber V. 22 besinnt er sich, daß die ganze Vergangenheit Israels diese Hoffnung als eine unbegründete erscheinen lasse.

Die äußere Rückkehr aus dem Exil reicht allein noch nicht aus, Israel zu jenem Preise Gottes (V. 21) zu befähigen. So lange Israel noch unter dem äußerlichen Ceremonialgesetze steht, steht es auch noch unter der Herrschaft der Sünde. Der Herr muß erst selbst durch ein Opfer, das nur Er bringen kann, die Schuld der Sünde tilgen, und durch Ausgießung heiliger Geistesströme die Macht der Sünde brechen. Erst das wiedergeborene Israel wird das leisten können, was V. 21 erwartet wird. וְ init. V. 22 ist also adversativ. קָרָא steht von der Anrufung Gottes häufiger mit Präpositionen. Doch findet's sich auch anderwärts mit dem Akkusativ (Ps. 14, 4; 17, 6; 88, 10; 91, 15). Den zweiten Satz כִּי יָגַעְתָּ וגו' fassen viele (Maurer, Hitzig, Ewald, Hendewerk, Umbreit, Knobel, Delitzsch) als Folgesatz: Daß du dich mit mir gemüht hättest. Aber dann müßte 1) der vorausgehende Satz eine Frage enthalten, 2) der abhängige Satz mit כִּי sich auf etwas Zukünftiges beziehen (vgl. m. Gr. §. 111, 3). Beides ist hier nicht der Fall. יָגַע bedeutet laborare, desudare, defatigatum esse. Letzteres an Stellen wie Kap. 40, 28; 57, 10; Jer. 45, 3; Ps. 6, 7. Daher Hiph. defatigare, müde machen (V. 23 und 24). Deshalb trete ich entschieden denen bei, welche „denn du bist mein müde“ übersetzen. Die folgenden Sätze wollen nicht sagen, daß Israel die dort genannten gottesdienstlichen Pflichten nie erfüllt habe, sondern nur daß es sie nicht erfüllt d. h. ihnen nicht vollkommen Genüge geleistet habe. Die lange Zeit von der Gesetzgebung an bis auf Jesaja, welche eine Zeit ununterbrochener Gesetzeserfüllung hätte sein sollen, war in der That eine Zeit vorherrschender Gesetzesübertretung. Deshalb kann der Prophet wohl sagen, Israel habe dem Herrn nicht die gottesdienstlichen Gaben dargebracht, die es ihm hätte darbringen sollen. — Es ist also nicht die Meinung von V. 23 und 24 a, daß Israel dem Herrn überhaupt nicht die vorgeschriebenen Opfer dargebracht habe. Denn sie haben dies periodisch unzweifelhaft gethan. Aber wenn man bedenkt, welche Summe herauskommen müßte, wenn Israel vom Zeitpunkt der Gesetzgebung an bis zu dem Momente, wo der Prophet dies schrieb, seine Pflicht in dieser Beziehung erfüllt hätte, so muß man sagen: Israel hat Gott nicht gegeben, was Gottes ist. So könnte ja z. B. ein Gläubiger sagen: ihr habt nicht bezahlt was ihr schuldig seid, wenn die Schuldner mit ihren Leistungen auch nur theilweise im Rückstande sind. שֶׂה, wovon eine Pluralform nicht existirt, ist kollektive zu fassen. Doch liegt vielleicht auch eine Anspielung darin auf das tägliche Morgen- und Abendopfer, bei welchem jedesmal ein jähriges Lamm mußte dargebracht werden (2 Mos. 29, 38 ff.; 4 Mos. 28, 3 ff.). — זבחיך ist Akkus. des Mittels vgl. m. Gr. §. 70, i. — עָבַד ist term. technicus zur Bezeichnung des Dienstes, der Gott im Kultus dargebracht wird. Vgl. 2 Mos. 10, 26 und den Ausdruck עֲבֹדָה (4 Mos. 4, 47). Welche verkehrte Welt also! Der Herr muß selbst die Arbeit verrichten, die Israel mittelst seines Kultus hätte thun sollen! — לבנה ist das wohlriechende Harz eines in Arabien, Persien, Indien und an der ostafrikanischen Küste vorkommenden Baumes, den aber die neueren Botaniker nicht mehr mit Bestimmtheit bezeichnen können (vgl. Leyrer Herz. R.-E. XVII, 602 f.). Jenes Harz wurde beim israelitischen Kultus theils als Ingrediens des Räucherwerks (2 Mos. 30, 34) gebraucht, theils als Beigabe zu der מִנְחָה und den Schaubroden (3 Mos. 2, 1 f. 15 f.; 24, 7). Der Ausdruck לא קנית V. 24 ist offenbar, wenn man die vorher gebrauchten parallelen Bezeichnungen vergleicht, durch den Gleichklang mit קָנֶה veranlaßt. קָנֶה (s. d. Zusammenstellung) wird 2 Mos. 30, 23 mit dem Beisatze בֹּשֶׂם als Bestandtheil des heiligen Salböls genannt (Leyrer in Herzogs R.-E. XIV, S. 663 f.; XIII, S. 322); nach den Rabbinen (Leyrer Herz. R.-E. XII, S. 507) war es auch ein Ingrediens des heiligen Räucherwerks. Man versteht fast allgemein den Kalmus darunter (vgl. Leyrer a. a. O. XIV, S. 664). Wenn Delitzsch sagt „der Kalmus bildet keinen Stengel, geschweige ein Rohr“, so ist zu bedenken, daß der Kalmus doch einen Schaft hat, der durch die nach unten hin sich über einander legenden Blätter gebildet wird. Und diese Blätter sind jedes für sich seitwärts offene Rohre. Deshalb wird ja auch der Kalmus zum Röhricht gerechnet. Man hat hier übrigens nicht an unsern gemeinen Kalmus, sondern an die „asiatische Kalmus- oder Sanleiwurzel“ zu denken, welche im tropischen Asien zu Hause ist und dort noch jetzt zur Bereitung wohlriechenden Oeles und Räuchwerks gebraucht wird (vgl. Leyrer a. a. O.). — Der Ausdruck „mit dem Fette deiner Schlachtopfer hast du mich nicht berauscht“ (vgl. d. Zusammenstellung) ist anthropopathisch. Die Wirkung, welche der Fettdunst auf den Menschen hervorbringt, wird auf Gott übertragen.

3. **Wohl aber — gedenke ich nicht.** V. 24 b—25. אַךְ kann nicht ausschließlich auf den Begriff „mit“ bezogen werden. Es müßte sonst heißen אַךְ אֹתִי הֶעֱבַדְתָּ. Man muß es auf den ganzen folgenden Satz beziehen. Nachdem vorher gesagt war, was Israel nicht gethan hat, folgt jetzt, was es allein gethan hat: Nur dies hast du gethan: du hast mich belastet 2c. Darin liegt aber zugleich ein Gegensatz, den wir unserer Sprechweise gemäß am besten mit „wohl aber“ ausdrücken können. Mit den Worten V. 24 b sagt nun der Herr, wie er sich bisher zur Schuldenlast seines Volkes verhalten hat. Er hat sich dem mühevollen Dienste, diese Last zu tragen, geduldig unterzogen. Diese חטאות und עונות sind die προγεγονότα ἁμαρτήματα ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 25 vgl. Kap. 9, 22). V. 25 aber sagt der Herr, was er in Zukunft thun will: er will die Sünden wegwischen. Er will sich nicht ewig mit dieser Last schleppen; er will sie aus der Welt schaffen. Und zwar um seiner selbst willen! Es ist in ihm selbst etwas, was ihn dazu drängt. Das

ist die Liebe. Die ruht nicht, bis sie Mittel und Wege gefunden hat, sich zu befriedigen, ohne der Gerechtigkeit Eintrag zu thun. Wir wissen, auf welchem Wege ihr dies gelungen ist. Der Herr muß hier das Opfer im Auge haben, welches das ausgerichtet hat, was alle Opfer des alten Bundes nicht ausrichten konnten. למעני wie Kap. 37, 35; 48, 11. 9. — Das doppelte אנכי hebt mit Nachdruck hervor, daß das Wegwischen der Sünde nur allein in Gottes Macht steht. — הוא steht nach אנכי mit Emphase. Aber es ist nicht Prädikat wie V. 10 und 13; Kap. 41, 4; 46, 4; 48, 12, sondern es ist Apposition zum Subjekte wie Kap. 7, 14. Der Sinn ist also: Ich, ich ein solcher (m. Gr. §. 79, 3). Darin liegt zugleich eine Rückweisung auf das schon zweimal im Kapitel emphatisch gebrauchte הוא. — מֹחֶה übersetzt schon die Sept. mit ἐξαλείφω, wie auch Ps. 51, 3. 11; 69, 29 u. ö. Die Stellen Apostelg. 3, 19 und Kol. 2, 14 scheinen auf unsrer Stelle zu beruhen. Aus der letztgenannten Stelle sieht man, daß schon Paulus die Vorstellung von einer auslöschbaren Schrift als die Basis des Ausdrucks erkannt hat. — מֹחֶה vgl. Kap. 44, 22 und die Zusammenstellung. — Außerdem und zu לא אזכר vgl. Ps. 51, 3. 11; 25, 7; 79, 8; Jer. 31, 34 u. a.

4. **Rechne mir vor — Schmähungen.** V. 26—28. Die so überaus huldvolle Rede des Herrn V. 22 bis 25 ist durchaus nicht nach dem Geschmacke Israels. Der Prophet sieht im Geiste, daß Israel nicht seine Ungerechtigkeit eingestehen, und das vom Herrn angebotene Opfer (V. 25) nicht annehmen wird. Es ist ja selbstgerecht. Der Herr weist diese Behauptung nicht ohne weiteres zurück. Er gibt dem Volke noch einmal Gelegenheit, sie zu beweisen, wenn es möglich wäre. Er fordert deshalb das Volk auf, die Thatsachen aufzuzählen, welche den Herrn zu widerlegen und die Behauptung des Volkes zu beweisen geeignet sind. הזכירני ist = erinnere mich, nämlich durch Namhaftmachung von Thatsachen. Auf Grund dieser Thatsachen soll dann gerechtet werden; und wenn die Aufzählung stichhaltig befunden wird, so soll Israel gerecht (gerechtfertigt) sein. Ueber die einzelnen Ausdrücke vgl. die Zusammenstellung. — Aber Israel kann nichts Stichhaltiges vorbringen. Dagegen führt nun der Herr V. 27 Thatsachen an. Er beschränkt sich darauf, die Hauptfakta zu nennen, was einen Schluß a majori ad minus gestattet. Der erste Vater Israels ist ohne Zweifel Abraham. Denn Adam ist ja der Vater der ganzen Menschheit. Daß auch Abraham gesündigt hat, beweist allein schon sein Benehmen gegenüber dem Pharao von Egypten und Abimelech von Gerar in Betreff Sara's (1 Mos. 12, 11 ff.; 20, 1 ff.). מֵלִיץ ist der Sprecher, Dolmetsch, Mittler (vgl. 1 Mos. 42, 23; Hiob 33, 23; 2 Chron. 32, 31). Es sind die Träger der theokratischen Aemter gemeint, welche Mittelspersonen waren zwischen Gott und dem Volke. Ebendeshalb heißen sie nachher „Fürsten des Heiligthums". Waren sie doch die Säulen und Stützen der Theokratie. — Gerade ihre Sünden (vgl. Jer. Kap. 22 und 23) haben eben um ihres hervorragenden Einflusses willen zu ihrem eigenen und des ganzen Volkes Sturz am meisten beigetragen. — Die disceptatio fällt also nicht zu Gunsten Israels aus. Der Herr muß schließlich (V. 28) das Urtheil sprechen, daß er die Fürsten des Heiligthums der Profanation (vgl. z. B. Jer. 52, 24), Israel selbst aber dem Fluche und der Beschimpfung durch die Heiden preisgeben müsse. וָאֲחַלֵּל und וְאֶתְּנָה zu lesen, scheint mir gewagt und unnöthig. Es ist dies zwar die leichtere aber ebendeshalb auch die verdächtige Lesart. Die schwerere nöthigt, tiefer in den Sinn einzudringen. Nach der bisherigen Darlegung deutet der Prophet mit V. 21 auf eine heilvolle, herrliche Endzeit hin, welche mit der Erlösung aus dem Exil anhebt, jedoch so, daß von diesem Anfang an bis zur Vollendung eine lange, wechselvolle Periode verläuft. In Bezug auf diese Periode unterscheidet der Prophet vier Momente: 1) daß das natürliche, fleischliche Israel wie von jeher unfähig ist, dem Herrn zu dienen und sein Lob, wie sich's gebührt, zu verkündigen; 2) daß der Herr selbst die Sünde Israels wegtilgen will; 3) daß Israel diese Gnadengabe des Herrn in hochmüthiger Selbstgerechtigkeit nicht annimmt; 4) daß deshalb sein Kultus profanirt d. h. aufgehoben, vernichtet und das Volk selbst dem Fluch des Verderbens und der äußersten Schmach preisgegeben wird. Wenn die Fürsten des Heiligthums profanirt werden, so wird das Heiligthum selbst, der Kultus Jehova's, der alttestamentliche Bund überhaupt entweiht d. h. aufgehoben und aufgelöst, denn wie Gesenius richtig bemerkt „foedus res sacra est, idque qui profanat etiam violat et dissolvit". Christum hat Israel verworfen. Sie haben weder ihn selbst, noch nach seinem Tode das Evangelium vom Kreuze angenommen. Dafür ist der alte Bund zerbrochen, Jerusalem und der Tempel zerstört, das Volk in alle Länder zerstreut worden. Ich fasse also וָאֲחַלֵּל und וְאֶתְּנָה einfach futurisch und die beiden וְ einfach im kopulativen Sinne. Daß statt אֶתֵּן die Kohortativ-Form gebraucht ist, hat wohl blos rhetorischen Grund. Wenigstens ist diese Form gerade bei נָתַן sehr gebräuchlich. Sie kommt dreißigmal im A. T. vor (die Formen mit Wav consec. dazu gerechnet). Ich zweifle, daß sie bei irgend einem andern Zeitwort ebenso oft vorkommt. — Aber nur den Ἰσραὴλ σαρκικός hat dieses Gericht betroffen. Es bleibt ein Rest, eine ἐκλογή, und dieser wird nach Kap. 44, 3 die Geistestaufe zu Theil und dadurch die Fähigkeit, V. 21 zu erfüllen. Ueber den Sprachgebrauch in V. 27 und 28 sehe man die Zusammenstellung.

5. Die Vollendung der Erlösung durch Befreiung von der Sünde ist Frucht des Geistes.

Kap. 44, 1—5.

1 2 Nun aber höre Jakob, mein Knecht, und Jsrael, den ich erwählet habe! *So spricht
Jehova, der dich gemacht und gebildet von Mutterleibe, der dir hilft: »Fürchte dich nicht, mein
3 Knecht Jakob, und Jeschurun, den ich erwählet habe! *Denn ich werde Wasser ausgießen auf
das Durstige und Bäche auf das Trockene! Ich werde ausgießen meinen Geist auf deinen
4 Samen und meinen Segen auf deinen Nachwuchs. *Und sie sollen sprossen unter Graswuchs
5 und wie ʿArab-Bäume an Wasserbächen. *Der wird sprechen: »Jehova's bin ich«, — und
jener wird den Namen Jakobs ausrufen; und jener wird seine Hand dem Herrn verschreiben
und wird den Namen Jsraels ehrend nennen«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Strophe gehört eng als der nothwendige Abschluß zum Vorhergehenden. Was Kap. 43, 21 in Aussicht gestellt war, daß nicht blos die Thierwelt, sondern auch das Volk Gottes den Preis des Herrn verkündigen wird, kann sich nicht sofort nach der Rückkehr aus dem Exil verwirklichen. Denn da ist noch das fleischliche Jsrael oben auf. Dieses vermag den Preis Jehova's nicht zu verkündigen; es wird in seiner Selbstgerechtigkeit seine Sünde nicht erkennen und das vom Herrn aus Gnaden dargebotene Opfer für seine Sünde nicht annehmen. Dafür wird es dem Fluche des Verderbens preisgegeben. Aber damit ist Jsrael keineswegs überhaupt abgethan. Im Gegentheil. Dann ist erst der Augenblick gekommen, wo der Herr dem Volke seiner Wahl d. h. der Auswahl, der ἐκλογή seines Volkes (V. 1—2) die Erfüllung der Kap. 43, 19—21 gegebenen Verheißung wird zu Theil werden lassen. Denn dann wird der Herr nicht irdische Wasserfülle sondern Geistesströme über das dafür empfängliche aus Jsrael und der Heidenwelt stammende geistliche Jsrael kommen lassen (V. 3), und diese erst werden dasselbe in den Stand setzen, in frischem Geistesleben dem Herrn anzuhangen (V. 4 und 5) und so das zu leisten, was Kap. 43, 21 in Aussicht gestellt war.

2. **Nun aber höre — erwählet habe.** V. 1 u. 2. Es ist vor allem zu bemerken, wie der Herr das Volk hier nicht mehr blos mit „Jakob" oder „Jsrael", sondern mit den zärtlichsten Ausdrücken anredet, und wie er diese Ausdrücke häuft. Man sieht, er hat es nicht mehr mit dem natürlichen Jsrael, sondern mit dem Reste, der ἐκλογή, zu thun. ועתה (vgl. die Zusammenstellung) stützt sich auf Kap. 43, 28. Nun aber d. h. nachdem das fleischliche Jsrael das Opfer für seine Sünden verschmäht hat und dafür verworfen worden ist, ist der Augenblick gekommen, wo der Herr das wahre Jsrael zur Erfüllung seiner Aufgabe ausrüstet. Er redet dies Jsrael zuerst mit „Jakob, mein Knecht" an. Man sieht also, daß hier nicht die Gesammtheit, sondern nur der edle Kern des Volkes als „Knecht Gottes" bezeichnet wird. Dann nennt er denselben Kern „Jsrael, den ich erwählet habe" (Kap. 41, 8. 9; 43, 10; 49, 7). Dies ist die erste Anrede, welche nur das Aufmerken der Angeredeten bezweckt. Dann folgt die zweite Anrede, welche mit der Nennung des Sprechenden beginnt. Derselbe wird bezeichnet als Jehova, der Schöpfer (s. d. Zusammenstellung) und Bildner (s. Zusammenstellung) Jsraels von Mutterleibe an (s. Zusammenstellung), der ihm helfe. Daß מבטן mit יצרך zu verbinden sei, sieht man aus V. 24 und Kap. 49, 5. יעזרך ist elliptischer Relativsatz. Aus allen den Thatsachen und Namen, welche in den beiden Versen gehäuft sind, wird nun der Schluß gezogen, daß Jsrael sich nicht fürchten soll (s. Zusammenstellung). Die Worte Kap. 43, 28 schienen Veranlassung dazu zu geben. יְשֻׁרוּן, welches zuerst 5 Mos. 32, 15; 33, 5. 26 vorkommt, ist ohne Zweifel eine Bezeichnung des Volkes Jsrael. Daß das Wort selbst aus יִשְׂרָאֵל entstanden (Gr. Ven. Ἰσραελίσκος), oder mit יְשַׁר, der ersten Hälfte von ישראל, identisch sei (Hier., der ישׁראל mit rectus Dei und ישׁרון mit rectissimus übersetzt; Aqu., Symm., Theod. εὐθύς, εὐθύτατος), ist eine sprachwidrige Ansicht, welche auch diejenigen getheilt zu haben scheinen, die Jeschurun geradezu mit Jsrael übersetzen (Targ., Pesch., Ar.), weil sie darin nicht nur ein mittelbares, sondern auch, wegen der vermeintlichen Identität von ישׁר und יָשַׁר, ein unmittelbares Aequivalent für den Namen Jsrael sahen. Es ist jetzt anerkannt, daß ישׁרון mit ישׂראל direkt nichts zu thun hat, sondern von יָשַׁר als einem wesentlich verschiedenen Wortstamm abzuleiten ist. Da das Wort nur von Jsrael gebraucht wird, und zwar nicht als Eigenschaftswort zu Jsrael, sondern als Name für Jsrael, so werden wir es als Cognomen und zwar als sogenannte Kunje (vgl. zu יְכַנֶּה V. 5), mithin als ein nomen proprium zu betrachten haben. In der Bildung der Eigennamen herrscht aber bekanntlich in allen Sprachen eine größere Freiheit und Mannichfaltigkeit als in der Bildung der appellativa, weil ja die Eigennamen die unendliche Mannichfaltigkeit der individuellen Besonderheiten zu berücksichtigen haben, was bei den Appellativ-Bezeichnungen, die blos den stets gleichen abstrakten Arten entsprechen, nicht der Fall ist. So ist denn ישׁרון aus יָשַׁר durch Anhängung der Nominal-

endung ־ֹן entstanden, welche als die charakteristische und zugleich Endsylbe die letzte Stammsylbe attrahirt hat. ישׁרון ist also der Begriff יָשָׁר in der Besonderheit, welche ihm die Endung ־ֻן verleiht. Welches ist aber diese besondere Bedeutung der Endung ־ֻן? Dieselbe ist überhaupt selten. Sie kommt nur vor in dem appell. צִיּוּן, statutum, statua, monumentum, in den fünf Eigennamen זְבֻלוּן, יְדִיתוּן (יְדוּתוּן), יְשֻׁרוּן, נוּן, שַׁלּוּן, und in dem Worte כִּיּוּן (Amos 5, 26), von dem man nicht bestimmt weiß, ob es nom. propr. od. appell. ist. Die Endung ־ֻן ist aber offenbar erst durch Umlaut aus der Endung ־וֹן entstanden (vgl. Olsh. §. 215, i). Letztere ist außerordentlich häufig sowohl in nomm. appell. als propriis. Mehrere Worte mit der Endung ־ֻן haben die Endung ־וֹן daneben. So wird Nun, der Vater Josua's, auch נוֹן genannt 1 Chron. 7, 27. Von זְבֻלוּן lautet das Gentilicium זְבוּלֹנִי (4 Mos. 26, 27; Richt. 12, 11. 12), und im Griechischen lautet das Wort stets *Ζαβουλών*. צִיּוּן hat an צִיּוֹן einen nahen Verwandten. Denn nicht nur heißt der Berg Zion im Syrischen und Arabischen Zehjun, sondern es ist sogar nicht unmöglich, daß die ursprüngliche Bedeutung von צִיּוֹן mit der von צִיּוּן zusammentrifft. Denn Zion konnte doch wohl passend als ein „Festhingestelltes, Festgegründetes, ein מוּסָד מוּסָּד (Kap. 28, 16)" bezeichnet werden. Die Bedeutung der Wörter auf ־וֹן ist sehr mannichfach. Daß die Endung ־וֹן auch gebraucht werde, um deminutiva zu bezeichnen, hätte man nicht so entschieden leugnen sollen. Was Ewald (Gramm. §. 167) darüber beibringt, ist doch sehr beachtenswerth. צַוְּרֹן kommt nur vor Hohel. 4, 9, wo es offenbar ein Liebkosungswort ist und wo man übersetzen kann „du hast mir das Herz benommen durch eines von deinen Augen, durch ein (wie vom Drechsler geformtes) Gebilde von deinem Hälschen (eigentl. Halspartiechen). שְׁפִיפוֹן (1 Mos. 49, 17) von שָׁפַף serpsit, reptavit hält auch Gesenius für ein deminutivum = kleiner Schleicher. זֵרְעֹנִים, welches Dan. 1, 16 für זֵרֹעִים ibid. V. 12 steht, kann kaum etwas anderes bedeuten als kleine d. h. als Nahrungsmittel unbedeutende Gemüse. Daß אִישׁוֹן die Pupille, das Männchen im Auge bedeute, ist allgemein anerkannt, und auch שַׂהֲרֹנִים (Kap. 3, 18; Richt. 8, 26) wird allgemein in dem Sinne von lunulae genommen. Wenn endlich Ben-Gorion, den Ewald citirt, Recht hat mit der Angabe, daß Josippon Verkleinerung von Joseph sei, so sehe ich nicht ein, was man gegen die Annahme, daß das Hebräische unter den wenigen Deminutivformen, die es hat, auch einige auf ־וֹן bildet, einwenden kann. Dazu kommt noch, daß V. 5 offenbar V. 2 entspricht, und daß, wie die Worte V. 5 זה יקרא בשׁם יעקב mit den Worten אל־תירא עבדי יעקב V. 2 korrespondiren, so auch die Worte ובשׁם ישׂראל יכנה V. 5 sich auf die Worte ישׁרון בחרתי בו V. 2 beziehen (vgl. die Bemerkungen zu V. 5). Daraus ergibt sich, daß der Prophet ישׁרון als das כִּנּוּי für ישׂראל betrachtet. Wenn wir demnach ישׁרון für ein Zärtlichkeits- oder Schmeichelwort halten dürfen, so werden wir es auch in dem Sinne von „kleiner Frommer, Frommchen, frommes Völkchen" nehmen dürfen. — Es ist zu bemerken, daß auch die zweite Anrede (V. 2) wie die erste (V. 1) mit den Worten schließt בחרתי בו. Man sieht daraus, welchen Nachdruck hier der Prophet auf den Begriff der E r w ä h l u n g legt.

3. **Denn ich werde — ehrend nennen.** V. 3—5. Der Herr sagt hier seinem geliebten Volke, w a r u m es sich nicht zu fürchten braucht. In dem Gericht, welches den *Ἰσραὴλ σαρκικος* verzehren soll, wird der *Ἰσραὴλ πνευματικός* unbeschädigt bleiben. Derselbe ist ja berufen, das zu leisten, was das fleischliche Israel nicht konnte: den Preis Jehova's zu verkündigen (Kap. 43, 21). Er wird dazu in den Stand gesetzt durch die Ausgießung des heiligen Geistes. Der Prophet kehrt hier zu dem Gedankenkreis von Kap 43, 20 zurück. Es war dort reicher Segen an Wasser dem durch die Wüste heimkehrenden Volke verheißen. Wir haben gesehen, daß der Prophet hier wieder die ganze Heilszeit zusammenschaut. Man erkennt dies daraus, daß er auch die unvernünftigen Thiere zum Danke gegen Gott befähigt und angeregt sieht. Aber dieses hohe Ziel erreicht Israel nicht sofort. Es geht vielmehr in dieser mit der Erlösung aus dem Exil beginnenden und mit dem Friedenszustande schließenden Periode mit dem äußerlichen Israel tief hinab in die Abgründe des Verderbens. Aber die *ἐκλογή* wird bleiben und ihr wird diejenige Ausgießung von Strömen lebendigen Wassers zu Theil, welche in dem Wassersegen während der Wüstenwanderung nur ihr Vorbild hatte. Mit V. 3a knüpft der Prophet an dieses Vorbild an. Er setzt, ich möchte sagen, den einen Fuß ins Leibliche, den andern aber ins Geistliche und bildet so eine Brücke von einem zum andern. Nicht als sollte der *ἐκλογή* zuerst der leibliche, dann der geistliche Segen zu Theil werden. Sondern nur um den Anschluß an Kap. 43, 20 erkennbar zu machen, redet der Prophet zuerst leiblich. Er meint aber, wie die folgende Deutung zeigt, schon V. 3a geistliches Wasser. צָמֵא (nicht צְמֵאָה) scheint im Gegensatze zu יַבָּשָׁה Durst fühlende, lebendige Wesen, יבשׁה (vgl. 1 Mos. 1, 9. 10) die trockene Erde zu bezeichnen. Es ist aber beides zusammen nur als ein Bild zu verstehen, das nachher geistlich gedeutet wird. נוזלים, fluentes, fluenta (vgl. 2 Mos. 15, 8; Ps. 78, 16, 44) kommt bei Jesaja nur hier vor. Wenn der Prophet sagt „über d e i n e n Samen, d e i n e n Nachwuchs", so redet er die ideale Gesammtheit des Volkes an (vgl. Joel 3, 1). Der Segen, den wir uns hier zunächst als geistigen und geistlichen zu denken haben, ist die Wirkung des Geistes, und dieser Segen äußert sich in fröhlichem, fruchtbringendem Gedeihen. Deshalb צמחו וגו'. Septuag. und Targ. scheinen כְּבֵין gelesen zu haben. Man

möchte auch wirklich auf den ersten Blick diese Lesart dem בְּבֵין des Textes (das nur hier vorkommt) vorziehen, wenn sie besser bezeugt und nicht die leichtere wäre. Es scheint mir, daß der Prophet die Israeliten — und solche sind doch unter זֶרַע und צאצאים zu verstehen — nicht selbst als Gras, sondern als höhere, vornehmere Pflanzen, demnach etwa als Blumen oder Bäume denkt, welche aus der Mitte des Grases, darunter er die zu Jehova bekehrten Heiden versteht, hervorragen. Weiter vergleicht er dieselben mit ʿArab-Bäumen (עֲרָבִים, Kap. 15, 7, nach Wetzstein bei Delitzsch S. 459 Anm. nicht die Weide, sondern nur eine wie diese am fließenden Wasser und zwar in Gesellschaft der Weide wachsende Pappel) an Wasserrinnen (יבלי מים vgl. Kap. 30, 25 und Ps. 1, 3), welche, seltener als die Weide, unter den am Wasser wachsenden Bäumen und Gesträuchen eine hervorragende Stelle einnehmen. Der Prophet bereitet so das vor, was er V. 5 zu sagen hat. Er zeigt nämlich in diesem Verse, daß zu dem Ἰσραὴλ πνευματικός, den er V. 1 und 2 anredet, nicht blos solche gehören, welche der leiblichen Abstammung nach Israeliten sind. So wenig alle Israeliter sind, die von Israel sind (Röm. 9, 6 ff.), so wenig sind die Heiden um dieser ihrer Abstammung willen von Israel ausgeschlossen. Die des Glaubens Abrahams sind, die sind Abrahams Kinder (Gal. 3, 7). Unser Prophet spricht ja oft genug die Verheißung aus, daß die Heiden zu Israel kommen und in Israel werden einverleibt werden (Kap. 2, 2 ff.; 11, 10; 42, 6; 49, 6. 18 ff.; 54, 1 ff.; 55, 5; 56, 5 ff.; 60, 3; 65, 1 u. ö.). — So sehe ich denn in V. 5 eine Erläuterung des Gedankens, daß die gläubigen Israeliten „inmitten des Grases" sprossen, also vom Gras unterschieden sein und doch auf einem Lebensgrunde mit ihm stehen sollen. Denn nicht von Israeliten ist V. 5 die Rede, sondern von solchen, die Jehova und seinem Volke sich erst zuwenden. Aber ganz unvermittelt würde von diesen die Rede sein, wenn nicht V. 4 in בבין חציר eine Ueberleitung zu dem fraglichen Gedanken enthielte. Man bemerke, daß V. 5 in zwei Haupttheile zerfällt, von denen jeder zwei Unterabtheilungen hat. Die erste Unterabtheilung jedes Haupttheils enthält eine Erklärung der Hingabe an *Jehova*, die zweite Unterabtheilung enthält beide Male die Anerkennung Israels als eines Volkes von hervorragender Bedeutung. Die drei ersten Unterabtheilungen beginnen mit זֶה, die vierte nicht. Da man nicht absieht, warum der Prophet sich sollte gescheut haben, auch ein viertes זֶה zu setzen, so scheint es, daß er sagen wollte: nicht alle werden *entweder* Jehova *oder* das Volk Israel in ihren Bekenntnissen hervorheben, sondern viele werden beides thun. Es wird also unter diesen Heiden insofern eine Verschiedenheit stattfinden, als die einen in ihren Zustimmungs-Erklärungen vorzugsweise den *Gott* des Volkes, die andern das *Volk* des Gottes, noch andere *beides gleichmäßig* betonen werden. Es wird also einer sagen: Ich bin Jehova's, — ein anderer wird lauten Ausruf hören lassen mittelst des Namens Jakob, d. h. er wird Jakob laut preisen (vgl. zu Kap. 41, 5). Ein dritter endlich wird beides zugleich thun. Er wird seine Hand d. h. was er vermag, ausrichten, leisten kann (vgl. den Ausdruck נָתַן יָד Jer. 50, 15; 2 Chron. 30, 8 u. ö.) dem Herrn verschreiben (כָּתַב literis consignare auch mit לְ der Bestimmung z. B. in כָּתוּב לַחַיִּים Kap. 4, 3). Diese Erklärung erscheint mir einfacher als die beiden andern, welche entweder „schreiben, ätzen *auf* die Hand", oder „schreiben *mit* der Hand" übersetzen. Könnte man doch wohl auch lateinisch sagen: literis manum suam Jovae consignabit, um Dahingebung mittelst förmlicher gerichtlicher Verschreibung zu bezeichnen. — Von demselben wird nun weiter gesagt, daß er „Ehrenspruch thun werde mittelst des Namens Israel", d. h. daß er den Namen Israel ehrend nennen werde. Pi. כִּנָּה findet sich außer hier nur Kap. 45, 4 und Hiob 32, 21 und 22. In der Hiobstelle ist die Bedeutung offenbar „schmeicheln"; Kap. 45, 4 steht das Wort wie hier mit קָרָא parallel und kann ebenfalls nur „ehrend nennen" bedeuten. Im späteren Hebräisch bedeutet das Wort cognominare, titulo appellare überhaupt, und כִּנּוּי ist cognomen, agnomen, wenn auch nicht gerade ein ehrender. So sind אֲדֹנָי und אֱלֹהִים die כִּנּוּיִים für יהוה; bei den hebräischen Grammatikern heißt das Pronomen כנוי, weil es ein für das Substantiv eintretendes Wort ist. Vgl. Buxtorf lex. talm. et rabb. pag. 1054. Damit hängt jedenfalls zusammen die arabische Kunje, die aber mehr die Bedeutung eines familiären Schmeichel- oder Scherznamens hat (vgl. Ewald Gr. S. 662 und 665). Es ist hier der innige Zusammenhang zwischen Gott und seinem Volk vorausgesetzt. Es wird, wer Jehova bekennt, auch zu seinem Volke sich bekennen und umgekehrt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 1. „Es werden uns allhie alle drei Artikel christlichen Glaubens von der Schöpfung, von der Erlösung, von der Heiligung zum Trost fürgehalten. Denn 1) hat uns Gott *erschaffen*, so wird er das Werk seiner Hände nicht lassen (Ps. 138, 8); 2) hat er uns *erlöset*, so wird niemand seine Schäflein aus seinen Händen reißen (Joh. 10, 28); 3) hat er uns *gerufen* und mit Namen genannt, so freuen wir uns billig, daß unsere Namen im Himmel aufgeschrieben sind (Luk. 10, 20)." *Cramer.*

2. Zu V. 2. „Gott errettet aus Wassersnöthen. Exempel: Noa selbachte (1 Mos. 8, 15). Moses, der in einem verpichten Kästlein ins Wasser geworfen ward (2 Mos. 2, 6). Die Kinder Israel, die durchs rothe Meer geführt wurden (2 Mos. 14, 16). Jonas im Bauch des Walfisches (Jon. 2, 11). Die Jünger mit dem Herrn Christo im Schiff (Matth. 8, 26). Petrus, der auf dem Wasser

ging (Matth. 14, 30). Paulus, da er Schiffbruch litte und neben ihm errettet wurden 276 Seelen (Apostelg. 27, 37). — Gott errettet auch aus Feuersnöthen. Exempel: Daniels Gesellen im feurigen Ofen (Dan. 3, 24 ff.). Lot, den der heilige Engel samt den Seinen aus Sodom führte (1 Mos. 19, 17)". Cramer.

3. Zu V. 1 und 2. „Qui fit, quod saepe etiam pii in periculis pereant? Hic 1) repetenda est regula in schola theologorum trita: promissiones intelligendae sunt cum exceptione crucis; 2) tenendum, quod casuum singularium non possit reddi ratio definita". Förster.

4. Zu V. 3. „Deus singularem suum ergo populum israeliticum amorem confirmat exemplis gentium, quae propter Israelitas magnis et funestis cladibus affectae veluti λύτρον salutis eorum expediendae et conservandae extiterunt ut olim Aegyptii et nuper Aethiopes ac Sabaei. Cf. Prov. 11, 8: Justus de angustia liberatus est et traditur (hebr. וַיָּבֹא) impius pro eo." Förster.

5. Zu V. 3 und 4. „Hie sind verschiedene Ansichten: a. Einige meinen, es sei also zu verstehen: die Egypter hätten gemeinet, sie wollten das Volk Israel vertilgen, allein sie wären selbst gestraft worden; b. andere deuten es auf die Zeiten Hiskiä, da die Egypter und Aethiopier von Salmanassar wären gezüchtiget worden; c. andere meinen, es sei zur Zeit Zedekiä durch Nebukadnezar erfüllt; d. andere durch die Römer, da der jüdischen Republik verschonet und diese Völker das Unglück getroffen; e. noch andere halten es für noch zukünftig, da es an den antichristischen Völkern erst würde erfüllet werden und schließen's aus V. 5. 6. 7". — „Dergleichen Abwendung der Strafen vom jüdischen Volke, die hingegen auf die heidnischen Völker gefallen, bemerket man in den Geschichten desselben mehrmals. Doch ist es nicht also zu verstehen, als wenn diese Völker für die Sünden Juda gelitten hätten, sondern der Zorn, der über Juda gehen sollte, ging über diese um ihrer eigenen Sünden willen, Juda aber ward damals aus Gnaden verschonet (Sprüche 21, 18). Gott vergab die Sünden den bußfertigen Juden, er strafte sie aber an den unbußfertigen Heiden". Starke. — „Auf daß Gott seine Kirche zur Ruhe stelle, darum macht er oftmalen Unfried unter ihren Feinden, wie er allhie sagt von den Mohren und Egyptern, und heutiges Tages läßt oftermalen Gott der Herr Türken und Perser zusammen, daß seine Kirche unterdeß Friede habe. Denn Gott weiß viel Wege und Mittel, zu helfen". Cramer.

6. Zu V. 3 und 4. „Daraus können wir lernen, daß Gott alle Frommen so sehr am Herzen liegen, daß er sie höher achtet als die ganze Welt. Obgleich wir also in uns selbst keinen Werth haben, so wollen wir doch dessen uns rühmen, daß wir von dem Herrn theuer geachtet sind und der ganzen Welt vorgezogen werden, daß er aus Gefahren uns herausreißt und mitten im Tode erhält. Wenn wir deswegen sehen, daß nichts in der ganzen Welt geringer und verachteter ist als wir, daß wir mit unsern eigenen und anderer Sünden beschweret werden, daß wir schwach sind im Glauben und Wandel, daß wir auch bisweilen in den Augen unserer Brüder stinken, wenn sie was an uns zu tadeln haben, — wenn wir dieses, sage ich, sehen, so müssen wir die Augen von der äußeren Gestalt abkehren und auf dergleichen Verheißungen richten, welche uns zeigen, nicht was die Welt, oder unsere Brüder, oder was wir selbst von uns halten, sondern was Gott von uns bekümmerten Sündern hält, daß nämlich, ob wir wohl verachtet in der Welt, ob wir wohl verzweifelte Sünder in uns, ob wir wohl Schwache in den Augen unserer Brüder sind, wir dennoch werth und die Allerherrlichsten vor dem Angesicht desjenigen sind, der allhier redet". Heim und Hoffmann, d. gr. Proph. nach Luther.

7. Zu V. 5—8. Was der Prophet hier zunächst von der Rückkehr Israels aus allen Ländern seines Exiles sagt, gilt zugleich von derjenigen Rückkehr, welche stattfindet, wenn die armen, verirrten Heidenseelen zurückgeführt werden von den todten Götzen zu dem lebendigen Gott, ihrem Heiland und Erlöser. Das sind dann diejenigen, welche der Herr geschaffen und zubereitet hat zu seiner Herrlichkeit (Apostelg. 13, 48; Röm. 8, 29 f.). Das ist das blinde Volk, das doch Augen hat; das sind die Tauben, die doch Ohren haben. Denn Blinde und Taube sind sie, insofern sie von Natur und durch ihre Geburt der blinden und tauben Heidenwelt angehören. Aber Augen und Ohren haben sie, insofern ihnen der Herr das Herz aufgethan und den innern Sinn so geschärft hat, daß sie besser sehen und hören als diejenigen, welche, obgleich sie von dem Lichte der Erkenntniß durch den Besitz der Gnadenmittel umgeben sind, doch das nicht erkennen, was zu ihrem Frieden dient (Matth. 13, 13 ff.; Joh. 9, 39 ff.).

8. Zu V. 9—13. Der Prophet gibt hier einen Beweis für das Dasein Gottes, der zugleich einen Beweis für das Nichtsein der Götzen involvirt. Es kann in thesi nicht geleugnet werden, daß Vorauswissen der Zukunft außerhalb des Bereiches menschlichen Vermögens liegt, und daß, wenn es vorkäme, dies nur kraft übermenschlicher, die Schranken von Zeit und Raum überspringender Einsicht geschehen könne. Voraussagen ist keine Kunst. Es kommt darauf an, daß das Vorausgesagte auch zur rechten Zeit und in der rechten Weise sich erfülle. Die Uebereinstimmung von Weißagung und Erfüllung läßt sich erst konstatiren, wenn letztere erfolgt ist. Deshalb ist nothwendig, daß in dem genannten Momente die Weißagung als eine echte, nicht zufällige, nicht post eventum fabrizirte bezeugt werde. Deshalb sagt der Herr (V. 10): „Ihr seid meine Zeugen". Und in der That ist das Volk Israel in seiner ganzen offenkundigen Geschichte, in seiner merkwürdigen Unverwüstlichkeit, kraft deren es sich durch die ganze Weltgeschichte hindurchzieht, da doch alle andern alten Völker untergegangen sind, ein lebendiges Zeugniß für das Dasein dessen, der

sich den Gott Israels und zugleich den Schöpfer Himmels und der Erde nennt. Denn es ist vorausgesagt, daß über dieses Volk Gericht, Zerstreuung, Fortbestehen in der Zerstreuung und Wiedersammlung aus der Zerstreuung kommen werde. Es ist vorausgesagt vor Jahrtausenden, und was davon sich bis auf den heutigen Tag erfüllen konnte, das hat sich erfüllt. Welche andere als eine göttliche Erkenntniß und Macht kann aber die Weißagung so der Erfüllung und die Erfüllung so der Weißagung angepaßt haben? Also ist das Vorhandensein eines göttlichen Waltens durch die Geschichte Israels bezeugt. Welcher andere Gott aber sollte dieses Waltens Urheber sein, als der, welcher nicht nur gesagt hat: „Ihr seid meine Zeugen“ (V. 10), sondern auch: „Ich habe es verkündigt, und ist kein Fremder unter euch“ (V. 12)? Man erinnere sich der Anekdote, daß Friedrich dem Großen auf sein Verlangen, einen schlagenden Beweis für die Wahrheit der in der Bibel geoffenbarten Religion zu erhalten, von einem der Tischgäste die Antwort ward: „Majestät, die Juden!“

9. Zu Kap. 43, 19—44, 5. Wir haben hier wieder ein glänzendes Beispiel von der Großartigkeit der prophetischen Geschichtsbetrachtung. Der Prophet sieht im Geiste, daß mit der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ein Neues beginnen wird, dem gegenüber die Erlösung aus der egyptischen Gefangenschaft mit allen ihren Wundern nur als ein Geringes erscheinen werde. Denn der Prophet schaut mit dem Anfang jener Heilszeit gleich ihr Ende zusammen. Die Wasser, mit denen der Herr das aus Babel heimkehrende Volk in der Wüste laben wird, fließen aus derselben Quelle, aus welcher das Wasser der Wiedergeburt, der Palingenesie, der Naturerneuerung geschöpft sein wird. Aber dennoch! Welch ein ungeheurer Zeitraum trennt beide, und was muß Israel durchmachen, bis es vom Trunke aus jenen irdischen Wüstenquellen zum Trinken aus dem Borne des himmlischen Lebenswassers gelangen wird! Es muß ja erst den ganzen Ἰσραὴλ σαρκικός abstreifen. Es hat schon den ganzen alttestamentlichen Ceremoniendienst in ungenügender Weise dargebracht. Derselbe hätte zwar, auch wenn er in der vollkommensten Weise wäre dargebracht worden, seinem Zwecke, der Sündentilgung, nur in ideeller, vorbildlicher Weise genügen können. Aber Israel war weit entfernt, mit jener Dienstleistung auch nur dem äußeren Buchstaben des Gesetzes zu entsprechen. Der Herr mußte alle Schuld des Volkes auf seine Schultern nehmen. Was Israel selbst that, war so gut wie nichts. Nun der Herr in seiner Langmuth ließ sich das nicht nur gefallen, er will noch mehr thun. Er will die ganze und volle Tilgung der Sündenschuld seines Volkes auf sich nehmen. Aber das Volk ist werk- und selbstgerecht. Es behauptet, seine Schuldigkeit gethan zu haben, obgleich der Herr ihm beweisen kann, daß nicht einmal seine Häupter und vornehmsten Repräsentanten gerecht gewesen seien. Weil denn nun das in seiner Selbstgerechtigkeit hartnäckig beharrende Volk das Opfer nicht annimmt, das der Herr in seiner unendlichen Gnade zum Zwecke seiner Sühnung darbringt, — so muß dieses äußere, fleischliche Israel mit seinem ganzen äußerlichen Ceremoniendienste, der ihm nur zur Stütze seiner Selbstgerechtigkeit dient, zerbrochen und vernichtet werden. Dann erst wird aus den Ruinen des fleischlichen das geistliche Israel sich herausschälen, und dieses wird empfänglich sein für seines Gottes Gnadengaben. Diesem werden dann auch die Geistesströme zu Theil werden, welche die Wiedergeburt des gesammten Natur- und Personlebens bewirken und Israel in den Stand setzen werden, den Namen seines Gottes so zu heiligen, wie V. 21 es in Aussicht stellt.

10. Zu Kap. 43, 24. Am Geburtstage.

»Ein Jahr noch — wie viel ist ein Jahr!
Ob man mich abhau', ob ich ewig bleib'
Im schönen Garten meines Herrn,
Das alles wird entschieden durch ein Jahr.
Drei Jahre hattest du Geduld, Herr, mit dem Feigenbaum:
Mit meinem Lebensbaum — so viele als er zählt.
Und wie hast du mich umgegraben, mich beschnitten, meine
Aeste mir verbunden!
Alljährlich an dem Tage tratst du vor mich hin,
Und suchtest — fand'st nicht, und — ließ'st doch mich stehen,
Und neue Arbeit immer, neue Liebesmühn!«

Tholuck, Stunden christl. Andacht. S. 579.

11. Zu Kap. 43, 25. „Das theuerbare Versöhnopfer, das Christus geleistet hat für die Sünde der ganzen Welt, hat er freiwillig auf sich genommen. Denn es hat ihn kein Mensch dazu erbeten; es hat's ihm kein Mensch abverdient; es hat's ihm kein Mensch vergolten. Es ist aber das Werk der Erlösung so theuerbar von wegen der schweren Arbeit, Marter und Leidens, welches Christus um unsertwillen hat ausgestanden am Leibe und an der Seelen (Jes. 50, 6; 53, 4; 63, 2)“. Cramer.

12. Zu Kap. 44, 1 und 2. „Gott hat zweierlei Argument zu trösten: 1) wenn er den Seinen läßt zu Gemüth führen, was er ihnen vormal gethan hat, 2) was er ihnen künftig noch thun werde“. Cramer.

13. Zu Kap. 44, 2. „Tenendum hinc adversus Catharos et Anabaptistas, illum etiam coetum, cui admixti hypocritae et impii, titulo et nomine ecclesiae insigniendum esse, quemadmodum hic populus Dei dicitur rectus (יְשֻׁרוּן), cujus tamen pars maxima erat impia“. Förster.

14. Zu Kap. 44, 3. „Der heilige Geist ist das rechte Herz-, Stärk- und Schlagwasser, dadurch alle matten und dürren Herzen erquicket werden, welches entspringt aus dem lebendigen Brunnquell der Barmherzigkeit Gottes, welches ist die offene Seite des gekreuzigten Christi. Wer nun dieses Wassers trinken wird, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser wird in ihm ein Brunn des Wassers werden, das in das ewige Leben quillet (Joh. 4, 15; 7, 38)“. Cramer.

15. Zu Kap. 44, 3. Wenn die Geistesmittheilung hier mit dem Ausgießen von Wasser auf dürres

Land verglichen wird, so entspricht das hier zunächst dem spezifischen Zusammenhang unserer Stelle, welche von der Heimkehr Israels durch die Wüste handelt. Wie Kap. 43, 19. 20 den Heimkehrenden reichliches Wasser zur leiblichen Erquickung verheißen wird, so Kap. 44, 3 Geistesströme zur geistlichen Erquickung. Zum Behufe der Reinigung, Befruchtung, Erquickung wird Geistes ausgießung auch sonst verheißen (Ezech. 36, 25; Joh. 7, 37 ff. Vgl. das Lied von Moritz Kramer „Herr gib einen milden Regen, denn mein Herz ist dürr wie Sand"). Wenn aber der Heil. Geist anderwärts als feurige Potenz erscheint (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Apostelg. 2, 3), so soll er dadurch als Prinzip göttlichen Lichtes und göttlicher Lebenswärme bezeichnet werden. Ob die Feuertaufe auch vom Feuer des Gerichtes (Matth. 3, 12; 1 Kor. 3, 13—15) zu verstehen sei, wie Origenes und Ambrosius meinen, wollen wir hier unerörtert lassen.

16. Zu Kap. 44, 5. „Bisher hatte Gott bildlich gesprochen, jetzt redet er ohne Bilder und zeigt, was jene Gräser und Weiden seien, von welchen er gesprochen. Gott wird die Seinen aus allen Völkern sammeln, und die weiland ferne waren, in seine Kirche hereinführen und dieselbe wiederherstellen und mehren, da sie vorher vernichtet zu sein schien. Denn von allen Seiten werden herbeikommen, welche zu der Frommen Zahl werden wollen gezählet sein. So lange die Kirche des Segens Gottes beraubt ist, ist sie dürre und gehet allmählich ihrem Untergang entgegen; wenn aber der Geist Gottes ausgegossen wird, so blühet sie auf und kommt wieder zu Kräften. Merke aber auch: der wahre Glaube kann nicht bestehen, ohne daß er sogleich ins Bekenntniß herausbricht. Denn wer Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, der kann nicht stumm sein, sondern muß in Wort und That bezeugen, was er innerlich im Herzen trägt, und Gott mit seinem ganzen Leben preisen". Heim und Hoffmann.

17. Zu Kap. 44, 5. „Drei tröstliche Merkzeichen der Gläubigen: 1) daß sie sagen können, sie sind des Herrn. Denn wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn (Röm. 14, 8). 2) Daß sie genennet werden mit dem Namen Jakob. Es sind nicht nur Israeliter, die von Israel sind, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet (Röm. 9, 8). 3) Daß sie nicht nur mit dem Munde, sondern auch mit der Feder, ja wohl mit ihrem eigenen Blute ihr Bekenntniß darthun und bekräftigen und sich also dem Herrn verpflichtet machen". Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 43, 1—4. Herrliches Trostwort für den einzelnen Christen wie für christliche Gemeinschaften. Alle Trostgründe sind darin aufgezählt. Wir erfahren 1) was der Herr uns ist (V. 3 Gott, Heiland, V. 4 er hat uns lieb). 2) Was wir dem Herrn sind (V. 1 Geschöpfe, Erlöste, und zwar nicht blos solche, die im großen Haufen verschwinden, sondern solche, die er bei Namen kennt und als ihm werthes Eigenthum stets im Auge hat). 3) Aus welcherlei Nöthen er uns errettet (V. 2 aus allen). 4) Welchen Preis er für unsere Errettung zahlt (V. 3 und 4: es kann sich zutragen, daß andere, seien es bewußte Feinde, seien es unbewußte Werkzeuge derselben, zu Grunde gehen müssen, damit wir gerettet werden, vgl. z. B. aus alter Zeit die Egypter im rothen Meer, aus neuer Zeit die Franzosen gegen Deutschland 1870/71). 5) Zu welchem Ziele er uns bestimmt hat (V. 4 weil du so werth bist, mußt du auch herrlich sein). — Zu Kap. 43, 1 und 2. „Du bist mein! spricht der Herr. Damit bezeichnet er 1) ein wohlerworbenes, 2) ein unantastbares Eigenthumsrecht". Kögel, in „aus dem Vorhof ins Heiligthum", 1876, Bd. II, S. 196.

2. Zu Kap. 43, 5—8. Missionspredigt. Der Herr redet hier das geistliche Israel an, zu dem auch wir, zu dem aus allerlei Volk alle die gehören, welche aus Gott geboren sind. Die Mission ist eigentlich nichts anderes als ein Sammeln der verborgenen und hin und her zerstreuten Kinder Gottes zur Gemeinschaft der sichtbaren Kirche (Joh. 11, 52). Wir betrachten 1) das Missionsgebiet a. nach seiner äußeren Ausdehnung (alle Völker V. 5 b und V. 6); b. nach seiner innerlichen Beschränkung (V. 7 und 8: berufen sind alle, auserwählt nur die, welche mit dem Namen des Herrn gezeichnet, zu seiner Herrlichkeit bereitet, unter den Blinden und Tauben die Sehenden und Hörenden sind). 2) Die Missionsarbeit a. ihre Schwierigkeit (V. 5 „fürchte dich nicht" setzt voraus, daß menschlich betrachtet Ursache zur Furcht vorhanden ist); b. die Bürgschaft ihres Gelingens (V. 5 „ich bin bei dir").

3. Zu Kap. 43, 9—13. In welchem Sinne der Herr das Volk Israel „seine Zeugen" nennt. 1) Die Geschichte des Volkes Israel (seine Zerstreuung, Fortdauer in der Zerstreuung, Wiedersammlung aus der Zerstreuung) ist in der Heil. Schrift geweißagt; 2) Weißagen stehet nur Gott zu; 3) also ist das Volk Israel ein lebendiger Zeuge dafür, daß es einen allwissenden und allmächtigen Gott gibt.

4. Zu Kap. 43, 24 u. 25. Passionspredigt. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. 1) Israel erlangt dieselbe nicht (es hat nicht einmal das Ceremonialgesetz erfüllt; und nicht blos das Volk überhaupt hat das Gesetz unerfüllt gelassen, sondern auch seine Häupter und Lehrer; und wie Israel, so der Mensch überhaupt). 2) Christus erwirbt sie, denn a. er, der Unschuldige, nimmt aus reiner Liebe die schwere Last des Leidens, welche in Getsemane beginnt und auf Golgota endet, auf sich; b. dadurch tilgt er unsere Uebertretung und versöhnt uns mit dem Vater. — Vgl. Val. Herberger, geistl. Trauerbinden, III, S. 344. — Scriver, Seelenschatz, Theil II, 7te Predigt §. 1—6; 8te Predigt §. 19.

5. Zu Kap. 44, 1—5. Pfingstpredigt. Die Kirche Christi kann wachsen, blühen und Frucht tragen nur durch den Geist Christi. Deshalb ist nothwendig: Ausgießung des heil. Geistes. Dieselbe ist 1) gewiß zu hoffen, weil vom Herrn verheißen (nach Maßgabe des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit wird der heil. Geist der Kirche stets zu Theil werden); 2) unfehlbar wirksam in Hervorbringung aller der guten Früchte, welche den Weinberg des Herrn zieren müssen (V. 4 und 5).

6. Zu Kap. 44, 1—5. „Die Konfirmationszeit ein Advent Jesu zu den Kindern“. „Viel neues Leben ist Gott Lob und Dank gleich in der Zeit des Konfirmanden-Unterrichtes geboren und vieles ist in späterer Zeit aus dem damals gestreuten Samen erwachsen. Diese Zeit soll auch den Kindern den Mund aufschließen zum Bekenntniß ihres Heils und ihres Heilands. Es ist nicht genug mit dem armen Ja, welches die Kinder bei der Konfirmation am Altare aussprechen. Es reicht auch nicht hin, daß wir unsern Christenstand durch den Besuch der Kirche und durch Theilnahme am heil. Sakrament bekennen. Die stumm gewordene Gemeinde muß wieder reden lernen. Wir müssen uns wieder rühmen der unaussprechlichen Wohlthat der freien Gnade. Wir müssen wieder eine bekennende Gemeinde haben. Das Bekenntniß muß mitgehen ins Leben“. Ahlfeld, das Leben im Lichte des Wortes Gottes. Halle, 1867. S. 150.

V. Die fünfte Rede.

Die Weißagung als Gottheitsprobe tritt in den Vordergrund und gipfelt in dem Namen Kores.

Kap. 44, 6—28.

1. Jehova verbürgt durch seine Weißagung Israels Heil. Die Götzendiener, deren gemachte Götter nicht weißagen können, werden zu Schanden.

Kap. 44, 6—11.

6 So spricht Jehova, der König Israels und sein Erlöser, Jehova Zebaot: »Ich bin der
7 erste und bin der letzte, und außer mir ist kein Gott. *Und wer ist wie ich, der laut ver-
kündigt, — so sollen sie es anzeigen und es mir gleichthun — seitdem ich setzte ein ewiges
8 Volk? Und Zukünftiges, und zwar solches, das eintrifft, mögen sie doch ankündigen! *Fürchtet
euch nicht! Habe ich dir's nicht von jeher zu hören gegeben und angezeigt? Ihr aber seid
9 meine Zeugen. Es ist kein Gott außer mir und kein Hort. Ich weiß keinen. *Die Götzen-
macher sind allesammt nichts, und ihre Kleinode nützen nichts, und ihre Zeugen — die sehen
10 nichts und wissen nichts, auf daß sie zu Schanden werden. *Wer immer einen Gott bildet
11 und ein Bild gießt, der nützet nichts. *Siehe, alle ihre Genossen werden zu Schanden; sind
sie doch Schmiede menschlichen Ursprungs. Mögen sie zusammen stehen, sie werden erschrecken
und zu Schanden werden zumal«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem der Prophet den ersten Erlöser in Kap. 41 zum ersten Male angekündigt, dann den zu Erlösenden, nämlich den Knecht Gottes im volklichen Sinne ihm zur Seite gestellt und beiden in Kap. 42 den zweiten und höchsten Erlöser, den Knecht Gottes im persönlichen Sinne, gegenüber gestellt, Kap. 43 aber die Erlösung nach ihren Hauptmomenten geschildert hatte, bringt er das Element der Gottheitsprobe mittelst Weißagung, das er bis jetzt schon viermal refrainartig aber doch nur präludirend vorgebracht hatte, in Kap. 44 zu seiner vollen Geltung. In drei Strophen kündigt Jehova sich im Gegensatz zu den todten Götzen als den wahren lebendigen, allwissenden und allmächtigen Gott an, der Israels Erlösung vorausbeschlossen hat und nun auch so vorausverkündigt, daß Israel an seiner Gottheit nicht wird zweifeln können. Denn mit der größten Bestimmtheit nennt der Prophet am Schlusse dieses Kapitels sogar den Namen des Fürsten, der berufen ist, der Erlöser Israels zu werden. Die drei ersten Strophen sind nur die Substruktionen für den Gipfel, welcher das Gebäude krönen soll, das heißt für die große prophetische That, welche sich in der Nennung des Namens „Kores“ vollzieht. In der ersten Strophe (V. 6—11) nennt sich Jehova den König und Erlöser Israels und zugleich den ersten und letzten, außer dem kein Gott sei (V. 6). Deswegen hat er auch geweißagt vom Anfang an, — wenn jene auch geweißagt haben oder jetzt noch weißagen können, sollen sie ihre Produkte vorlegen, um sich mit Jehova zu messen (V. 7). Deshalb braucht Israel vor keiner Noth oder Gefahr zu erschrecken. Jehova hat ihm ja seine Errettung vorausgesagt. Deß ist das Volk selbst Zeuge. Und weil die Götzen das nicht können, so ist also Jehova allein Gott und allein Hort (V. 8). Dies ist die erste, aus drei Versen bestehende, Hälfte der Strophe. In derselben hebt der Prophet den Unterschied zwischen Jehova und den Götzen hervor, indem er die Allwissenheit und Allmacht des Herrn der Unwissenheit und Unmacht der Götzen gegenüber stellt. In der zweiten Hälfte, die gleichfalls aus drei Versen besteht, thut der Prophet die Thorheit des Götzendienstes dar: die Götzenmacher produziren nur unnützes Zeug; die Zeugen, welche für die Götzen auftreten wollen, sehen und wissen nichts (V. 9). Wie kann denn ein gemachter Gott etwas anderes als ein unnützes Ding sein (V. 10)? Darum müssen auch alle Götzenfreunde zu Schanden werden, und wenn sie auch alle auf einem Haufen sich versammeln und Stand halten wollten (V. 11).

2. **So spricht Jehova — ich weiß keinen.** V. 6 bis 8. Das Trostwort אל־תפחדו וגו׳ V. 8 begründet

der Herr in der Weise, daß er sich als den einführt, der Israel helfen **will** und helfen **kann**. Helfen will er, sofern er Israels König ist, helfen kann er, sofern er der ewige Gott ist, der diese seine ewige Gottheit bewiesen hat. Man bemerke, wie der Herr die Prädikate seines auf Israel bezüglichen Seins in die Prädikate seines Gott-seins einschließt. Er nennt sich also zuerst יהוה, den absolut Seienden. Denn dies ist die Grundlage. Dann nennt er sich Israels König und seinen Erlöser. Dies ist seine zeit- und heils-geschichtliche Offenbarung, welche wie von einem Ringe durch sein ewiges Gott-sein eingefaßt wird. Letzteres vollendet sich durch den Begriff „Jehova der Heerschaaren". Denn durch denselben wird angedeutet, daß der Herr nicht nur an sich Gott ist, sondern diese Gottheit auch in einem überweltlichen Herrschaftsgebiete bereits offenbart hat. Wie tröstlich ist es nun für Israel, daß der, welcher der Gott an sich ist, aber, daß er es auch für andere sein kann, bereits durch ein überirdisches Herrlichkeitsreich anzeigt, sich Israels König und Erlöser nennt! König Israels war der Herr, so lange Israel ein Volk ist (vgl. 5 Mos. 33, 5; Ps. 74, 12). Das Verlangen des Volkes nach einem menschlichen König wird ausdrücklich als eine Beleidigung Jehova's als des himmlischen Königs bezeichnet (1 Sam. 8, 7; 12, 12). Und auch nachdem Israel ein irdisches Königthum bekommen hat, bleibt doch Jehova immer noch sein eigentlicher, wahrer und ewiger König, von dem alle irdische Herrschgewalt emanirt (Kap. 33, 22). Der König aber ist der natürliche Erretter seines Volkes. Denn des Königs eigenes Interesse und eigene Ehre erheischt es ja, daß sein Volk nicht zu Grunde gehe (vgl. z.B. Ps. 79, 9; 106, 8). Diesem Könige stehen aber auch zur Handhabung seines Schutzes über Israel unsichtbare Mächte von großer Stärke und Zahl, nämlich die himmlischen Heerschaaren (צבאות) zu Gebote (vgl. 5 Mos. 33, 3 und Schröder z. d. St.; 2 Kön. 6, 16 ff.; Hebr. 1, 14). Nachdem der Herr auf diese Weise sein Wesen und sein Verhältniß zu Israel im allgemeinen bezeichnet hat, geht er zu dem über, was er eigentlich im Sinne hat. Er nennt sich den Ersten und den Letzten (Kap. 41, 4; 48, 12), außer welchem kein Gott sei (Kap. 43, 11; 44, 8; 45, 6. 21). Denn nur derjenige kann Gott sein, der vor allem und nach allem ist. Gewiß aber nennt sich der Herr den Ersten und den Letzten nicht im Sinne zeitlicher Succession, als ob der Herr nur der zuerst Entstandene und zuletzt noch übrig Bleibende sei, denn damit würde er zwischen sich und den Kreaturen nur einen graduellen Unterschied statuiren. Sondern der Herr ist **zugleich** Anfang und Ende, A und O. Er umschließt nicht nur Israel (vgl. zu V. 6 a), sondern die ganze Weltgeschichte wie ein Ring. Es ist ihm alles, Anfang und Ende, absolut gegenwärtig. Darum kann er auch **weißagen**, und darum ist das Weißagen mittelst Rückschlusses Erweis seiner Ewigkeit d. i. seiner Gottheit. V. 7 verhält sich also zu V. 6 b wie die Folge zum Grunde. Die erste Hälfte von V. 7 ist aber so zu konstruiren, daß die Worte ומי כמני יקרא משומי עם־עולם zusammengenommen, die Worte יגידה ויערכה לי aber als Parenthese gefaßt werden. קָרָא ist dem Zusammenhange gemäß, da es sich nicht um Lehren oder Melden vergangener Dinge, sondern um Voraussagen der Zukunft handelt, = „öffentlich, laut ausrufen, proklamiren, verkündigen". Der Prophet hat den Ausdruck קָרָא, wie mir scheint, theils der Abwechslung zu Liebe gewählt, da er die synonymen Ausdrücke הִגִּיד in V. 7 und 8 dreimal, הִשְׁמִיעַ (vgl. Kap. 43, 12) wenigstens einmal gebraucht, theils aber und hauptsächlich, weil קָרָא in höherem Grade den Begriff des Lauten einschließt. Es verhält sich zu jenen genannten Ausdrücken wie unser „Rufen" zu „Melden, Hörenlassen". Letzteres kann ja auch leise oder gar nicht mittelst der Stimme geschehen. — יגיד' ויע' לי ist also Zwischensatz; וְ aber leitet den demonstrativischen Nachsatz des relativischen Vordersatzes מי יקרא ein (vgl. z. B. 4 Mos. 23, 3; m. Gr. §. 111, 1, b). Daß aber der Prophet den Vordersatz unterbricht, hat blos rhetorischen Grund. Es ist Folge des erregten Pathos, mit dem er spricht. עָרַךְ hat hier sicher nicht blos die Bedeutung „vorlegen, darlegen", sondern es involvirt auch den Begriff des Gleichthuns (vgl. Kap. 40, 18). — Daß עַם־עוֹלָם das Menschengeschlecht sei, glaube ich nicht. Der Herr bezeichnet sich in dem ganzen Zusammenhange als den Gott Israels; Israel will er trösten. Und wenn man gleich sagen kann, nicht nur, daß Gott von Anfang der Welt an geweißagt hat, sondern auch, daß die Menschheit überhaupt in gewissem Sinne als עם־עולם bezeichnet werden kann, so ist doch sehr zweifelhaft, ob dann nicht עַם eine nähere Bestimmung, wie sie Kap. 42, 5 dabei steht, haben müßte; Kap. 40, 7, worauf man sich beruft, ist entschieden, wie wir gezeigt haben, Israel gemeint. Die Todten können עם־עולם genannt werden (Ezech. 26, 20, wo allein der Ausdruck noch vorkommt), weil sie ein besonderer Bestandtheil der Menschheit sind, wohnhaft dem Raume nach in einem eigenen Lande und der Zeit nach von unabsehbarer Dauer. Israel aber kann auch עם־עולם heißen, denn ihm allein von allen Völkern ist ewiger Bund (2 Mos. 31, 16; 3 Mos. 24, 8; Jes. 24, 5; 55, 3; 61, 8 u. ö.), ein ewiges Heiligthum (Ezech. 37, 26), ein ewiges Priester- (2 Mos. 40, 15; 4 Mos. 25, 13 u. ö.) und Königthum (2 Sam. 7, 13. 16; Ps. 89, 4 ff.) verheißen; ja es wird geradezu gesagt, daß der Herr sich Israel zu seinem Volk bestimmt habe in Ewigkeit (וַתְּכוֹנֵן לְךָ אֶת־עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל לְךָ לְעָם עַד־עוֹלָם 2 Sam. 7, 24; 1 Chron. 17, 22). Und in der That ist Israel der ewige Jude im guten Sinne, das Volk, welches allein im Völkermeere nicht untergeht, wie ein Fluß, der seine Gewässer nicht vermischt mit denen des Sees, den er durchströmt. Und am Ende wird ja das geistliche Israel alle Völker, und sein Heiligthum, Priesterthum, Königthum alles andere Heilig-

thum, Priester- und Königthum absorbiren, damit des Königs und Hohenpriesters von Israel (Ps. 110, 4) Thron und Heiligthum allein bestehe in Ewigkeit. — Hat der Herr die Götzen in V. 7 a aufgefordert, ihre alten Weißagungen zu produziren, wenn sie welche aufzuzeigen hätten, so fordert er sie in der zweiten Vershälfte auf, etwaige neue Weißagungen vernehmen zu lassen. Diese neuen Weißagungen bezeichnet er als אֹתִיּוֹת und als solche אֲשֶׁר תָּבֹאנָה. Ich glaube nicht, daß damit nächstzukünftige und ferner zukünftige Dinge unterschieden werden (vgl. zu Kap. 41, 22 und 23). Sondern „die da kommen werden“ ist nähere Bestimmung der אתיות. Sie sollen nicht überhaupt irgendwelche angebliche zukünftige Dinge, sondern solche, die auch kommen d. h. wirklich eintreffen werden, namhaft machen. Das Wav vor אֲשֶׁר hat also, wie häufig (vgl. m. Gr. §. 111, 1), die Bedeutung „und zwar“. לָמוֹ nach יַגִּידוּ ist dat. ethicus mit starker Annäherung an den dat. commodi. Denn es liegt ja gar sehr im Interesse der Angeredeten, daß sie das ihnen Zugemuthete zu leisten vermögen. Wenn Jehova, der sich den König und Erlöser Israels nennt und der dieses Volk zu ewigem Bestande gegründet hat, den Beweis für seine Gottheit durch den Nachweis seiner Allwissenheit geliefert hat, dann braucht Israel sich nicht zu fürchten (פָּחַד s. d. Zusammenstellung, רָהָה ἅπ. λεγ.). Jehova hat ihm ja die Bedrängniß und die Errettung aus derselben vorlängst (מֵאָז wie Kap. 16, 13; 45, 21; 48, 3 ff., vgl. מֵרֹאשׁ Kap. 41, 26) vorausgesagt, und Israel muß bezeugen, daß dem wirklich so sei (vgl. Kap. 43, 10). Also kann Jehova weißagen, und eben daraus ergibt sich als erwiesene Thatsache, was der Herr V. 6 b nur als Behauptung hingestellt hatte, nämlich seine alleinige Gottheit. Die Frage הֲיֵשׁ וגו' V. 8 b hat den Werth einer Verneinung (vgl. die Fragen mit מָה oder מִי Hiob 16, 6; 31, 1; Hohel. 8, 4 u. ö.; m. Gr. §. 79, 6). Für die zweite Hälfte von V. 8 schwebte dem Propheten Ps. 18, 32 vor, denn da heißt es: מִי אֱלוֹהַּ מִבַּלְעֲדֵי יְהוָֹה וּמִי צוּר זוּלָתִי אֱלֹהֵינוּ. Der Ausdruck אֱלוֹהַּ findet sich im ganzen Buch Jesaja's außerhalb dieses Citates nicht mehr.

3. **Die Götzenmacher — zu Schanden werden zumal.** V. 9—11. Nachdem der Herr V. 6—8 seine Gottheit aus seiner Allwissenheit und aus seiner Gottheit seine Macht zu helfen dargethan hatte, geißelt er nun die Thorheit derjenigen, welche Götzen machen und dann selbst als ihre Zeugen auftreten, während sie doch in Wahrheit von der Zukunft nichts sehen, woraus sich ebenso die Machtlosigkeit der Götzen als das unabwendbare Zuschandenwerden ihrer Verehrer ergibt. Die Worte stehen durchaus im Gegensatze zu dem, was der Herr V. 6—8 von sich selbst ausgesagt hatte. — Die Götzenbilder selbst sind unschuldig. Was können die armen Klötze dafür, daß man sie zu Götzen macht? Aber diese, die Götzenmacher, sind Schuldige. Deshalb richtet sich der Herr hier vor allem gegen die יֹצְרֵי־פֶסֶל (der Ausdruck nur hier). Diese alle sind תֹהוּ (s. d. Zusammenstellung) d. i. öde, wüste Leere. חָמוּד ist exoptatum, deliciae (part. pass. bei Jesaja nur hier, vgl. Hiob 20, 20; Ps. 39, 12). Ich fasse aber das „Gewünschte, Begehrte“ im Sinne von „Kleinod, Kostbarkeit“. — בל־יועילו (s. d. Zusammenstellung) erinnert an בְּלִיַּעַל, hat also wohl nicht blos die negative Bedeutung des Unvermögens, sondern auch die positive des Verderblichen, Schädlichen. — Die Worte ועדיהם המה werden verschieden erklärt. Die Masoreten deuten durch die Punke über המה an, daß das Wort kritisch verdächtig ist. Aber es paßt trefflich in den Zusammenhang, wenn man nur nicht die Götzen selbst als die Zeugen betrachtet, so daß der Sinn wäre: sie, die Götzen, sind ihre eigenen Zeugen d. h. sie zeugen wider sich selbst (Delitzsch). Denn der Begriff „wider sich“ müßte doch wohl deutlicher ausgedrückt sein. Vielmehr sind die Götzenmacher die Zeugen für ihre Götzen, wie Israel für Jehova. Aber diese Götzenmacher zeugen für ihre eigenen Geschöpfe, während Israel für seinen Schöpfer. Jene zeugen also in eigener Sache, weil ja die Ehre oder Schande des Gebildes auf den Bildner zurückfällt. Ihr Zeugniß ist also ein lügenhaftes, denn in der That sehen und wissen sie nichts. Sie müssen also zu Schanden werden. הֵמָּה ist also Subjekt zu dem Prädikat עדיהם, und nicht bloße Wiederaufnahme des als Subjekt zu יראו gefaßten עדיהם וגו'. — Also Jehova ist der יֹצֵר (V. 2) Israels, die Götzenmacher sind die יֹצְרִים ihrer Götter. Diese Götzenmacher sind תֹהוּ, sie sinken ins Chaos zurück oder vielmehr sie bringen es gar nicht über das Chaos hinaus, während Israel עַם־עוֹלָם ist. Die Götzenmacher sind Zeugen ihrer Götzen d. i. sie zeugen in eigener Sache, Israel ist der unparteiische Zeuge Jehova's; die Götzen sind machtlose, unnütze Gebilde, Jehova ist צוּר und גֹּאֵל seines Volkes; die Götzen sehen und wissen selbst nichts, infolge dessen sehen und wissen auch ihre Bekenner und Zeugen nichts (יָדַע im absoluten Sinne = Wissen haben wie Kap. 45, 20; 56, 10); Jehova als dem ersten und letzten ist Anfang und Ende und was dazwischen liegt gegenwärtig. Israel also braucht sich nicht zu fürchten, denn es weiß mit der größten Bestimmtheit, daß eine herrliche Erlösung ihm bevorsteht. V. 10 und 11 bildet sich der Prophet den Uebergang zum Folgenden (V. 12 ff.), wo er die Götzenfabrikation beschreibt. Denn in V. 10 stellt er schon den Grundgedanken auf, daß ein geformter oder gegossener Gott ein Unsinn, eine contradictio in adjecto, deshalb auch ein ganz unnützes, unmächtiges Ding sei. מִי ist hier wie häufig im Uebergang von der interrogativen zur relativen Bedeutung begriffen und gewinnt infolge davon iterativen Sinn. Denn die gleichsam nach allen Seiten hin provozirende Frage: „wer ist, der?“ hat denn Sinn von „wer nur immer, quicunque“. Vgl. z. B. 2 Mos. 24, 14; Jer. 49, 19; m. Gr. §. 79, 6. — Wer nur immer einen Gott formt oder

bildet (welcher Unsinn!), oder ein Bild (פֶּסֶל von פָּסַל caedere z. B. Steine 1 Kön. 5, 32 oder steinerne Tafeln 2 Mos. 34, 1, also ein caedendo fictum, dann ein simulacrum, Bild überhaupt und Götzenbild insbesondere) d. h. ein zur Anbetung bestimmtes, mithin als Gottheit gedachtes Bild (vgl. V. 15 und 17; 2 Mos. 20, 4 u. ö.) durch Guß herstellt (vgl. Kap. 40, 19), der richtet nichts aus, thut etwas Unnützes resp. Verderbliches, denn der Ausdruck ist wie in בְּלִיַּעַל (s. vorhin) eine Litotes. — לְבִלְתִּי ה׳ fasse ich als Nachsatz, dessen Prädikat sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt: wer nur immer einen Gott bildet, (der thut es oder der bildet, gießt ihn) zu keinem Nutzen. Faßt man מִי als eigentliches Fragewort, so gewinnt es ja den Schein, als bezweifle der Prophet, daß es solche Leute gebe. Denn nimmt man die Frage im Sinne „unwilliger Verwunderung“ (Knobel) und beantwortet sie dahin, daß kein Vernünftiger dies thue, so müßte ja die Frage nicht lauten „wer bildet?“, sondern „welcher Vernünftige bildet?“. — Wie V. 10 der innere Widerspruch, so wird V. 11 das demselben entsprechende Schicksal der Götzenmacher, welches schon durch לְבִלְתִּי הוֹעִיל implicite angedeutet war, beschrieben. — Unter den חברים verstehen viele die Genossen, Gehülfen des Götzenmachers. Allein gehören diese nicht selbst zu den יֹצְרֵי־פֶסֶל? Wozu ihre spezielle Hervorhebung? Ich stimme also denen bei, welche darunter die Genossen oder Anhänger der Götzen selbst verstehen (vgl. חֲבוּר עֲצַבִּים אֶפְרָיִם Hos. 4, 17). Doch möchte ich den Begriff חברים restringiren auf diejenigen Götzendiener, welche zugleich Götzenmacher sind. Diese sind die eigentlichen Bundesgenossen und Helfershelfer der Götzen. Denn sie bringen durch die Quantität und Qualität ihrer Produkte den Götzendienst in Flor (vgl. z. B. den Goldschmied Demetrius in Ephesus Apostelg. 19, 24). Im Zusammenhang damit scheint mir der Satz וחרשים ה׳ kausal gefaßt werden zu müssen. Denn המה מאדם steht mit יבשו nicht parallel. In ersterem liegt nicht der Begriff des Untergehens, sondern dessen, was das Untergehen motivirt. Ich übersetze also: denn Schmiede (eigentlich: und sie sind ja, vgl. Kap. 24, 5; 38, 17; 39, 1 u. ö.; m. Gr. §. 110, 1, e) sind sie von Menschen d. h. menschlichen Ursprungs. Gegen diesen Urtheilsspruch könnten die Götzenmacher vielleicht meinen, durch einträchtiges Zusammenstehen in Masse erfolgreichen Widerstand leisten zu können. Aber sie irren sich. Sie werden doch den Muth verlieren und nur (anstatt vereinzelt) mit einander zu Schanden werden. Die Ausdrucksweise יתקבצו יעמדו könnte man allenfalls aus jenem Sprachgebrauch erklären, welcher gestattet, eine nähere Bestimmung zu einem Zeitwort mittelst eines andern in gleicher oder verschiedener Verbalform mit Waw oder ἀσυνδέτως beigefügten Zeitworts zu geben. Vgl. 5 Mos. 30, 3; 5, 19; 1 Sam. 2, 3; 20, 19 u. a.; m. Gr. §. 95, g, Anmerkung. Wir könnten dann also übersetzen: sie mögen alle zusammenstehen, wobei der Begriff „stehen“ wohl in dem prägnanten Sinne des Feststehens zu nehmen sein wird. Doch hat diese Zusammenstellung von יתקבצו יעמדו immerhin etwas Befremdliches. Denn erstens steht כֻּלָּם dazwischen, und zweitens würde nach der gegebenen Erklärung der Ausdruck „sie versammeln sich stehend“ bedeuten, wovon der Gegensatz wäre: nicht liegend oder sitzend. Nun versteht sich dies doch von selbst. Dazu wird das von uns hervorgehobene Moment in יעמדו auch gewahrt, wenn man יעמדו zum Folgenden zieht. Dazu ist Anlaß gegeben durch die große Wahrscheinlichkeit, daß יַחַד am Schluß des Verses an die Spitze des folgenden Verses gehört, wovon gleich nachher. V. 11 würde dann nachdrücklich mit einer dreigestuften climax descendens schließen: sie stehen, erschrecken, werden zu Schanden. Die Versammelten stehen anfangs, dann erschrecken sie, dann fallen sie schimpflich zu Boden.

2. Die Unmacht der Götzen und die Thorheit ihrer Verehrer erwiesen durch die Art ihrer Entstehung.

Kap. 44, 12—17.

Es schärft der Eisenkünstler sein Werkzeug, und arbeitet bei Kohlenglut, und mit den 12
Hämmern formt er es. Er bearbeitet's mit seinem starken Arm, auch hungert er und wird matt,
trinkt kein Wasser und wird schwach. *Der Holzkünstler spannt die Schnur, zeichnet's auf 13
mit dem Röthel und macht es mit Hobeln, und mit dem Zirkel gestaltet er's schön, und macht
es nach dem Bilde eines Mannes als ein schön Menschenbild, das im Hause wohnen möge.
*Auf daß er ihm Cedern fällen könne, nahm er Steineiche und Eiche, und trifft Auswahl unter 14
den Bäumen des Waldes; er pflanzt eine Ceder, und der Regen zieht sie groß. *Und sie dient 15
dem Menschen zum Brennen, und er nahm davon und ward warm. Theils schürt er an und
kocht Speise, theils macht er einen Gott und betet an; er macht's zu einem Bilde und neigt sich
ihm. *Die eine Hälfte hat er im Feuer verbrannt, mittelst der andern Hälfte ißt er Fleisch, 16
brät einen Braten und wird satt. Auch wird er warm und spricht: »Heisa, ich bin warm
worden und spüre Hitze«. *Aber den Rest davon hat er zum Gotte gemacht, zu seinem Götzen- 17
bilde. Er neigt sich ihm, betet an und fleht zu ihm und spricht: Errette mich, denn du bist
mein Gott.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die schon in der vorhergehenden Strophe ausgesprochene Wahrheit, daß einen Gott machen ein unsinniges Thun sei, wird hier in das vollste Licht gestellt. Der Prophet beschreibt drastisch, welch schreiender Kontrast stattfindet zwischen der den Götzen von den Menschen beigelegten Ehre und den Elementen seiner Entstehung. Zuerst beschreibt er kurz die Entstehung eines metallenen Götzen: derselbe ist das gemeinsame Produkt von Schneidewerkzeugen, Kohlenglut, Hämmern und menschlichem Schweiße (V. 12). Mehr ins Einzelne beschreibt der Prophet, wie ein hölzerner Götze entsteht. Da wird die Schnur gespannt, ein Bild aufgezeichnet und mit Werkzeugen ausgearbeitet, damit die Gestalt eines Menschen entstehe, wie er im Hause wohnt (V. 13). Aber der Prophet geht nun auch bis auf den Ursprung des Stoffes zurück, aus dem der Holzgötze gemacht ist. Er schildert deshalb, wie Bäume gepflanzt werden, um einen Wald zu bilden, wie der Regen diese Bäume großzieht (V. 14); wie dann ein solcher Baum gefällt wird, um mit einem Theile Feuer zu schüren zum Heizen und Kochen, aus einem andern Theile aber ein Götzenbild zu machen (V. 15). So ist denn also ein solcher Götze aus einem Baumstamme in der Weise entstanden, daß die eine Hälfte desselben zum Heizen, die andere zum Kochen diente (V. 16), der Ueberrest aber zu einem Bilde verarbeitet wurde, das nun als Gott angebetet wird und helfen und retten soll (V. 17).

2. **Es schärft — und wird schwach.** V. 12. Die Worte חרשׁ ברזל מעצד, so wie sie da stehen, spotten der Erklärung. Denn ob man חָרַשׁ als Verbum nimmt (wogegen schon die Parallele חרשׁ עצים V. 13) und übersetzt „ex ferro bipennim facit“ (Targ.), oder ob man חרשׁ ברזל als faber ferrarius verbindet und מעצד von einem latenten Zeitwort חָרַשׁ (der Schmied verfertigt eine Axt Gesen.), od. von dem folgenden פעל (der Schmied — ein Beil bearbeitet er in der Kohlenglut scil. zum Götzenbild, Hitzig) abhängen läßt, oder Subjekt mit Ergänzung von לֹו sein läßt (der Eisenschmied hat einen Schrotmeißel, Delitzsch), oder ob man die drei Worte verbindet und übersetzt „der Meister in Eisen der Art er arbeitet in der Kohlenglut“ Hahn, „der Schneidenschmied — er arbeitet mit Kohlen“ Knobel), — immer stehen entweder sprachliche Schwierigkeiten entgegen oder es ergibt sich ein unbefriedigender Sinn. Die Sept. übersetzt: ὅτι ὤξυνε τέκτων σίδηρον, σκεπάρνῳ εἰργάσατο αὐτό. Dieses ὤξυνε ist nun nichts anderes als das vorhergehende יַחַד. Denn חָדַד heißt spitz sein, Hiph. הֵחַד bedeutet spitz machen, schärfen. Cheyne meint nun, daß ein Wort wie הֵחַד am Anfang von V. 12 verloren gegangen sei; Delitzsch glaubt, es sei חָדַד ausgefallen. Aber es ist gar nichts ausgefallen. Man braucht nur die masoretische Punktation zu ändern und den Soph-pasuk nach יֵבֹשׁוּ zu setzen. Dann ist יַחַד ganz einfach das Imperfekt Hiph. von חָדַד, welches Imperf. nur noch an **einer** Stelle vorkommt, näml. Sprüche 27, 17, wo es heißt: בַּרְזֶל בְּבַרְזֶל יָחַד וְאִישׁ יַחַד פְּנֵי־רֵעֵהוּ d. i. Eisen an Eisen macht scharf und ein Mann schärft das Angesicht seines Nächsten. Freilich müßten die Konsonanten יחד der Regel nach יָחֵד punktirt sein. Und es ist auch gar wohl möglich, daß dies oder יַחֵד (ad f. יֵתַּם vgl. Olsh. S. 577) an u. St. die ursprüngliche Lesart ist. Da das Imperf. Hiph. von הֵחַד eine sehr seltene Form, יַחַד, una, aber ein sehr häufiges Wort ist, so erklärt sich die Vertauschung des ersteren mit letzterem und, da יַחַד zu V. 12 nicht, zu V. 11 aber wohl paßt, die Setzung des Soph-pasuk nach יַחַד sehr leicht. Auch Sprüche 27, 17 haben die Masoreten beidemale יַחַד im Sinne von una genommen (vgl. Ewald Lehrb. S. 559, Anm.). Aber diese Fassung leidet an großer Härte, weil dann יַחַד nicht nur als Präposition genommen werden muß, sondern auch überdies in befremdlicher Weise mit dem Präfix בְּ (statt עִם oder עַל) verbunden ist. Höchst wahrscheinlich ist deshalb auch an dieser Stelle יָחֵד oder (weniger korrekt als apokopirtes Hiph. von חָדָה = חָדַד s. Zöckler zu d. St.) יַחַד zu lesen. Der חָרַשׁ ברזל steht, wie bemerkt, dem חָרַשׁ עצים V. 13 (vgl. חָרַשׁ אֶבֶן 2 Mos. 28, 11) gegenüber. חָרַשׁ ist also st. constr. von חָרָשׁ (s. d. Zusammenstellung). מַעֲצָד (von der rad. inus. עָצַד, welche wie חצד in den Dialekten, חָצַץ, חָצַב, חָצָה, קָצַע die Bedeutung des Schneidens hat) ist ein Schneidewerkzeug. Es kann, muß aber nicht ein Beil, es kann jedes Schneidewerkzeug sein. פָּעַל ist hier absolut gebraucht = arbeiten schlechthin. Allerdings ist dieser Gebrauch selten. Doch ist auch z. B. Kap. 43, 13 אפעל = ich wirke. Auch ist das Wort ein vorherrschend poetisches und deshalb ein freierer Gebrauch desselben möglich. פֶּחָם (nur noch Kap. 54, 16; Sprüche 26, 21) ist die Brandkohle. In der Kohlenglut wird das Metall glühend gemacht, um dann mit Hämmern (מקבות bei Jes. nur hier, vgl. Kap. 51, 1) geformt zu werden. Das ist eine harte Arbeit, die hungrig und durstig macht. Was ist das nun für ein Gott, der mit saurem Schweiß aus so schwerfälligem, grobem und hartem Stoffe gebildet werden muß. Welch ein Kontrast zu dem Gotte, der Geist ist!

3. **Der Holzkünstler — wohnen möge.** V. 13. Der Holzkünstler hat leichtere Arbeit. Derselbe spannt zuerst die Schnur, um einen rohen Stock von der gewünschten Größe herzustellen. Dann zeichnet er auf demselben mit Röthel (שֶׂרֶד ἅπ. λεγ.) die Umrisse der Gestalt, die er dann mit מַקְצֻעוֹת (ἅπ. λεγ., von קָצַע abscindere, also ebenfalls ein Schneidewerkzeug, Targ. אִזְמְלַיָּא, σμίλη, scalprum, Werkzeug der Bildhauer, Schnitzmesser) ausführt und mit Hülfe des Zirkels (מְחוּגָה von חוג circulare, ἅπ. λεγ.) in schöne Gestalt

bringt. — תָּאַר ist ursprünglich = תּוּר circuire (daher vom Laufe der Landesgrenzen Jos. 15, 9. 11; 18, 14. 17). Piel ist dann circuitum facere, Umrisse machen, umreißen. Dasselbe kommt nur hier vor. Ist die Lesart יְתָאֲרֵהוּ am Schlusse der ersten Vershälfte richtig, ist also zwischen dem ersten und zweiten יתארהו ein Unterschied, dann schiene mir es dem Zusammenhange sehr zu entsprechen, wenn man das letztere als denominativum von תֹּאַר in der Bedeutung „schön machen“ nähme. So steht z. B. שׁוֹרֵשׁ Wurzel treiben (Kap. 40, 24) neben שֵׁרֵשׁ entwurzeln, סֹעֵר Sturm (סַעַר) machen, fortstürmen, neben סֵעֵר fortjagen. Dann wäre unsere Form entschieden j'töörehu auszusprechen. — So bekommt also der Klotz durch die Kunst des Meisters endlich die äußere Gestalt eines Menschen, wie sie erforderlich ist, um in menschlicher Gesellschaft zu leben. Aber höher ist der Klotz nicht zu bringen. Innerlich bleibt er doch ein Klotz. תפארת scheint mir im Gegensatz zu תבנית eine Steigerung zu involviren: nicht blos nach menschlichem Vorbild überhaupt, sondern nach dem was Pracht, Herrlichkeit der Menschen ist macht er ihn d. h. das Kunstwerk mag auch die Menschengestalt in ihrer ganzen idealen Hoheit darstellen, es gibt doch nur den äußeren Umriß wieder. Offenbar denkt sich der Prophet unter dem חרש עצים nicht einen Stümper, sondern einen wirklichen Künstler.

4. **Auf daß er ihm — neigt sich ihm.** V. 14 u. 15. Ich kann nicht glauben, daß לִכְרֹת hier im Sinn der Conjugatio periphrastica zu nehmen sei. V. 14 schildert ja, wie ein Wald angepflanzt und groß gezogen wird. Der Zweck davon ist, daß man seinerzeit Holz hauen könne. So auch Hahn. Diese Zweckangabe ist einfach vorangestellt und וְ in ויקח steht rückweisend (vgl. m. Gr. §. 88, 7; 111, 1, b). — לכרת אֲרָזִים heißt es, nicht als sollten blos Cedern gepflanzt werden. Dem widerspricht ja das Folgende, wo noch andere Baumsorten genannt werden. Sondern es steht nur die edelste Sorte für alle, wie wenn etwa jemand sagte: um Aepfel essen zu können, legte ich mir einen Obstgarten an. Da ist auch nicht die Meinung, daß der Obstgarten nur Aepfelbäume enthalten soll. תִּרְזָה ist ἅπ. λεγ. Man nimmt es gewöhnlich im Sinne von ilex, Steineiche (die „immergrüne Eiche des Südens“). אַלּוֹן ist quercus, die Eiche überhaupt. אִמֵּץ ist festmachen, festsetzen in dem Sinne von „Auswählen“, vgl. Kap. 41, 10; Ps. 80, 16. 18. אֹרֶן (mit נ minusc.) ist gleichfalls ἅπ. λεγ. Es ist auffallend, daß als Zweck der Baumpflanzung angegeben wird „zu fällen Cedern“, und daß dann unter den gepflanzten Bäumen doch keine Cedern genannt werden. Man könnte deshalb versucht sein, anzunehmen, daß ein ז für ein נ finale minusc. gehalten wurde, und daß deshalb אֶרֶז zu lesen sei. Aber im Assyrischen ist „irini Labnâna“ die gewöhnliche Bezeichnung für die Cedern des Libanon. Daneben findet sich aber für Cedern auch „irsi“ (Schrader Keilinschr. u. d. A. T. S. 271 f.), so daß also in beiden Sprachen אֶרֶז und אֹרֶן verwandte Bedeutung haben und die Vermuthung Schraders gegründet erscheint, daß beide Ausdrücke nur verschiedene Spezies des Genus Pinus (die Ceder gleicht unserer Lärche) bezeichnen. Deshalb haben also diejenigen Recht, welche nach dem Vorgange der Septuag. und Vulg. die Bedeutung „pinus“ der Bedeutung „ornus“ vorziehen. Als Subjekt von וְהָיָה V. 15 ist nach dem Vorhergehenden der Begriff עֵץ überhaupt zu denken. נָשַׂק außer hier nur noch Ps. 78, 21; Ezech. 39, 9. — סָגַד sich neigen findet sich nur V. 15. 17. 19 und Kap. 46, 6. — לָמוֹ ist hier als Singular gebraucht wie wahrscheinlich Kap. 53, 8; 5 Mos. 33, 2. Vgl. Ewald §. 247, d.

5. **Die eine Hälfte — mein Gott.** V. 16 u. 17. Diese beiden Verse ziehen das Resultat aus dem Vorhergehenden. Rekapitulirend stellt der Prophet dar, daß von dem Baume, dessen eine Hälfte zur Heizung (רָאִיתִי אוּר wie videre mortem Ps. 89, 49, vitam Pred. 9, 9, somnum Pred. 8, 16, famem Jer 5, 12 u. ä.), dessen andere Hälfte zur Bereitung von Speisen gedient hatte, der Ueberrest zu einem Gotte gemacht worden sei, der angebetet und als einziger Hort zur Rettung herbeigerufen werde. Man sollte meinen, wenn die eine Hälfte zur Erwärmung, die andere zum Kochen gedient hat, so sei gar nichts mehr übrig. Aber der Prophet nennt V. 17 doch noch ein שְׁאֵרִית. Damit will er offenbar andeuten, daß zu dem Götzenbilde nicht einmal eine der zwei Haupthälften des Stammes, sondern bloßes Nebenholz, also etwa der Stock im Boden verwendet worden sei. Erdgeborne, regengetränkte, zur Erwärmung und zum Kochen wesentlich bestimmte, nur so nebenbei auch zu Götzenbildern verarbeitete Klötze — das sollen Götter sein? Die Ausleger citiren hier sehr treffend die Verse des Horaz (Sat. I, 8, 1 ff.):

Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
Cum faber incertus, scamnum faceretne Priapum,
Maluit esse Deum.

3. Ursache und Wirkung des götzendienerischen Unsinns.

Kap. 44, 18—20.

Sie erkennen nicht und merken nicht, denn verklebt ist ihr Auge, daß sie nicht sehen, und 18
ihr Herz, daß sie nicht klug werden. *Und man nimmt sich's nicht zu Herzen, und ist kein 19
Verstand da noch Einsicht, daß man spräche: die Hälfte habe ich im Feuer verbrannt, und habe
Brod gebacken an ihren Kohlen, — ich will nun Fleisch braten und essen; aber den Rest davon

will ich zum Greuel machen, einem Holzgewächs will ich mich neigen. *Wer Asche frißt —,
20 das bethörte Herz hat ihn verführt, so daß er seine Seele nicht erretten wird, da er nicht spricht:
ist nicht Lüge in meiner Rechten?

Exegetische Erläuterungen.

1. In diesen Versen zeigt der Prophet, welches die Ursache und die Wirkung jenes unsinnigen Götzendienstes ist. Die Ursache ist die Verblendung und Herzensverkehrtheit (V. 18), welche hindert, den Wahnsinn zu erkennen, der darin liegt, daß ein zur Feuerung dienendes Stück Holz zugleich auch zu einem Gotte werden könne (V. 19). Ein solcher Thor wird auch die Folgen seiner Thorheit empfinden müssen: er wird seine Seele nicht erretten, da er nicht zur Erkenntniß kommt, daß der Götze, auf den er sich als seinen Stab stützt, nur Lug und Trug ist (V. 20).

2. **Sie erkennen nicht — in meiner Rechten.** V. 18—20. Die wahnsinnige Thorheit ihres Thuns sehen diese Menschen nicht ein (יָדַע, יָבִין = Erkenntniß, Einsicht haben, vgl. V. 9; Kap. 32, 4; 45, 20; 56, 10; der ganze Ausdruck ist übrigens aus Ps. 82, 4), denn weil ihr innerer Sinn, das Herz, wie zugeklebt, wie mit Mörtel und Tünche überzogen ist, so ist auch das äußere Auge zugeklebt, so daß es nicht sehen kann. Der Prophet stellt zwar das Auge voran, aber nur als das der Beschauung zunächst sich darbietende. Denn an sich kann nicht bezweifelt werden, daß der äußere Sinn in solchen Fällen bedingt ist durch den innern. Daß טַח mit Patach statt mit Kamez punktirt ist, fällt auf. Denn eine radix טָחַח, wovon טַח käme, ist nicht gebräuchlich; von טוּחַ aber, welches namentlich bei Ezechiel häufig vorkommt, müßte die 3te Person Perf. טָח lauten (vgl. 3 Mos. 14, 42). Der Zusammenhang gibt nicht an die Hand, daß der Prophet den Herrn als den Urheber dieser πώρωσις (vgl. Röm. 9) darstellen wollte. Es scheint mir deshalb angemessen, טַח als eine Nominalform zu nehmen, welche bei der Verwandtschaft der ע״ע und ע״י zum Unterschied von der Verbalform טָח nach dem Typus der derivata von ע״ע punktirt wäre, was um so leichter geschehen konnte, als das Wort nicht in pausa, sondern in engster Verbindung mit dem folgenden Worte steht (vgl. Olsh. §. 139, a ff). Der Singular erklärt sich aus der neutralen Fassung des vorangestellten Prädikatswortes (m. Gr. §. 105, 4, b). Ueber die Konstruktion מֵרְאוֹת vgl. m. Gr. §. 106, 6. Die Dummheit ist arg. Deshalb kann sich der Prophet gar nicht genug thun mit Worten der Rüge. So hebt er V. 19, nachdem er V. 18 b schon die Quelle genannt, von neuem an, deren schlimme Produkte aufzuzählen. Aber er wechselt in der Form. Deshalb לֹא יָשִׁיב (Sing. vgl. die Plurale in V. 18), was wir mit dem unbestimmten Subjekte „man" wiedergeben müssen. Der Ausdruck השיב אל לב (retrovertere in pectus nämlich das objektiv Wahrgenommene) findet sich auf Grund von 5 Mos. 4, 39; 30, 1 noch 1 Kön. 8, 47; Klagel. 3, 21. Bei Jesaja kehrt der Ausdruck wieder Kap. 46, 8, wo עַל für אֶל in der Bedeutung keinen Unterschied bedingt. — Auch die Substantive דעת und תבונה wiederholen in anderer Form die Verba ידעו und יבינו V. 18. — Daß mit אֶצְלֶה die Rede plötzlich ins Imperfekt übergeht, darf nicht befremden. Denn die Rede des Götzendieners, welche mit לאמר eingeleitet wird, fällt in den Moment, wo er sich erwärmt und Brod gebacken hat. Nun, sagt er, will ich auch Fleisch braten und essen, und das Uebrige vom Holz zu einem Götzen machen. תועבה ist ein Ausdruck, den der Prophet aus seiner Seele nimmt und dem Götzendiener in den Mund legt. Es geschieht dies in andrer Weise auch anderwärts (vgl. 2 Mos. 8, 22; 5 Mos. 27, 15, welche Stelle vielleicht unserem Propheten vorschwebte; Jer. 16, 18; 2 Kön. 23, 13 u. ö). בול (bei Jesaja nur hier) ist nach der Grundbedeutung manare, fluere, profluere und nach den sonst vorkommenden Bedeutungen (Hiob 40, 20 בול הָרִים = Produkte der Berge; 1 Kön. 6, 38 der Regenmonat Bul vgl. מַבּוּל) nicht ein Stück vom Baum, sondern ein Produkt des Baumes. — Der Schluß wird gemacht mit einem sentenzartigen Ausspruch, dies Wort zugleich im richterlichen Sinne genommen. Wer also mit Asche sich nährt (רָעָה weiden, dann vesci, nutriri, mit dem Akkus. der Sache, ist hier gebraucht wie in den Ausdrücken רעה רוּחַ Hos. 12, 2; אֱמוּנָה Ps. 37, 3; אִוֶּלֶת Sprüche 15, 14 u. ä.; die Asche ist Bild einer trügerischen Sache: man meint, etwas Gutes zu essen und siehe, es ist Asche Hiob 13, 12), — ein Herz, welches seinerseits selbst verblendet ist (הוּתַל, Relativsatz; das Wort von תָּלַל vilem esse, Hiph. ludificare, zum Besten haben), hat nun auch auf sein äußeres Verhalten irreführend eingewirkt. Die zweite Vershälfte halte ich mit Hitzig für einen Folgesatz, durch den nun auch die Wirkung jenes unsinnigen Götzendienstes namhaft gemacht wird. Diese Wirkung besteht darin, daß der Mensch seine Seele nicht rettet. Er würde sie retten, wenn er bei Zeiten zu der Erkenntniß käme, daß Lüge (so heißt alles, was zum Götzendienst gehört) in seiner Hand ist (als vermeintlicher Stab). Aber weil er dies nicht erkennt, so geht er verloren. Es wird also die allgemeine Bedeutung des Wav (in ולא יאמר) durch den Zusammenhang im Sinne der Grundangabe besondert. So glaube ich erklären zu müssen, weil man יַצִּיל weder (mit Delitzsch) de conatu, noch mit Hahn in dem Sinne von der „die Seele rettenden Erkenntniß" nehmen kann.

4. Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erden, kann weißagen und er weißagt die Errettung seines Volkes durch Kores.

Kap. 44, 21—28.

Gedenke an dieses, Jakob, und Israel, daß du mein Knecht bist. Ich habe dich gebildet, 21
Knecht bist du mir! Israel, du sollst mir unvergessen sein! *Ich habe weggetilgt wie eine 22
Wolke deine Missethaten, und wie Gewölke deine Sünden. Kehre heim zu mir, denn ich habe
dich erlöset! *Jauchzet ihr Himmel, denn Jehova thut's. Rufet laut ihr Tiefen der Erde. 23
Brechet in Jubel aus Berge, Wald und alle Bäume darin, denn Jehova hat Jakob erlöst und
verherrlicht sich in Israel. *So spricht Jehova dein Erlöser, und der dich bildete von Mutter- 24
leibe an: Ich Jehova bin, der alles macht, der die Himmel ausspannt allein, der von sich aus
ausbreitet die Erde. *Der die Lügen-Zeichen zu nichte und die Wahrsager zu Narren macht, 25
der die Weisen rückwärts treibt und ihre Weisheit zur Thorheit macht. *Der da verwirklicht 26
das Wort seines Knechtes und den Rath seiner Boten hinausführt; der da spricht zu Jeru-
salem, sie soll bewohnt — und zu den Städten Juda's, sie sollen gebaut werden, — und ihre
Steine will ich aufrichten. *Der da spricht zur Tiefe: Versieche —, und deine Strömungen 27
will ich austrocknen. *Der da spricht zu Kores: mein Hirte! — und allen meinen Willen 28
führt er aus, indem er von Jerusalem sagt, sie soll gebaut und zum Tempel: du sollst ge-
gründet werden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Weißagungscyklus, welcher die Kapitel 40—48 umfaßt, hat in dieser Strophe, welche annähernd die Mitte repräsentirt, seinen Gipfel. Alles Vorhergehende zielt auf diesen Gipfelpunkt ab, der sich in der Nennung des Namens „Kores“ konzentrirt. Es besteht aber die Strophe aus einem allgemeinen und einem besonderen Theil. In ersterem (V. 21—23) werden im allgemeinen die Grundlagen der Errettung Israels: daß es Jehova's Knecht und von ihm gebildet ist (V. 21), daß Jehova alle seine Schuld getilgt hat und es zu sich und seinem Heile zurückruft (V. 22), rekapitulirend kurz namhaft gemacht; auch werden Himmel und Erde zur Freude über Israels Erlösung aufgerufen (V. 23). — Im zweiten besonderen Theile (V. 24 bis 28) werden die (im Vorhergehenden schon wiederholt genannten) Grundlagen und Bürgschaften der Errettung genauer spezifizirt. Zugleich ist zu bemerken, daß dieser Theil nur eine einzige Periode bildet, welche wie auf Stufen zu dem krönenden Gipfel, dem Namen „Kores“ hinaufleitet. Zuerst nennt sich Jehova wieder Israels Erlöser und Bildner. Dann konstatirt er, daß er zugleich der Schöpfer von Himmel und Erde sei (V. 24). Daran knüpft sich wie früher die Hinweisung auf das Zuschandenwerden der unmächtigen Götzen und ihrer Lügenpropheten (V. 25). Dem wird gegenüber gestellt, wie im Gegentheil Jehova seine Weißagung, die er durch seinen Knecht, den Propheten, hat verkündigen lassen, und seinen Rath, den seine Boten kund gemacht haben, erfüllt und hinausführt. Dieser Rath bezweckt Jerusalems und der Städte Juda's Wiederherstellung (V. 26), zu welchem Behufe Israel wie seine aus Egypten zurückkehrenden Väter, alle Hindernisse der Natur besiegen wird (V. 27). Derjenige aber, welcher den Rathschluß Jehova's vollziehen und für den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels Sorge tragen soll, wird **Kores** heißen (V. 28).

2. **Gedenke an dieses — verherrlicht sich in Israel.** V. 21—23. Diese drei Verse hängen mit den Versen 24 bis 28 eng zusammen. Sie sind gleichsam ein Vorspiel dazu, eine Einleitung, welche die Grundgedanken in nuce im voraus darbietet. Daß aber der Prophet dem kurzen Abschnitte V. 24—28 ein solches Vorspiel voranschickt, darf nicht befremden angesichts der immensen Wichtigkeit jenes kurzen Abschnittes. Denn es soll in demselben die große That des Herrn sich vollziehen, durch die er seinen Unterschied von den Götzen zeigen und zugleich darthun will, daß er allein die Macht hat, Israel aus dem Exil zu erlösen und damit auch das Prinzip der תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים Kap. 45, 17 zu setzen. Diese große That Jehova's ist nichts anderes als die Nennung des Namens Kores (s. nachher). — זְכֹר אֵלֶּה kann sich nach dem Inhalt der Verse 21—28 unmöglich blos auf das zunächst Vorhergehende beziehen. Der Prophet rekapitulirt ja im Folgenden alle Hauptgedanken der Kapitel 40—44, also soll sich Israel eben an das und zwar an alles erinnern, was der Prophet sich jetzt anschickt, ihm ins Gedächtniß zurückzurufen. Zu וְיִשְׂרָאֵל hat man nicht זְכָר־אֵלֶּה, sondern blos זְכֹר zu ergänzen, weil es doch eine höchst fade Tautologie wäre zu sagen: gedenke daran Jakob und gedenke daran Israel. Freilich ist das, woran erinnert werden soll, so wenig beide Male ein anderes als Jakob und Israel verschieden sind (vgl. d. Zusammenst.). Aber es wird doch das Objekt des Erinnerns nach den Gesetzen des Parallelismus jedesmal mit andern Worten bezeichnet werden müssen. Dies geschieht aber, wenn wir זְכֹר nach וְיִשְׂרָאֵל ergänzen und כִּי als Objekts- nicht als Kausalsatz davon abhängen lassen. Der עֶבֶד י' ist ja einer der Hauptbegriffe unseres Abschnitts (Kap. 41, 8. 9; 42, 1. 19; 43, 10; 44, 1. 2). Wenn

Israel sich daran erinnert, daß es der Knecht Gottes ist, dann hat es sich an den Kern und Mittelpunkt alles dessen erinnert, wovon Kap. 40—44 die Rede war, und insofern ist כי עבדי אתה mit אֵלֶּה im wesentlichen identisch. — Die Worte, welche den ersten Satz der zweiten Vershälfte bilden „ich habe dich gebildet, Knecht bist du mir", sind nicht nur eine nachdrücklich bestätigende Wiederholung, sondern auch zugleich eine Begründung jenes Grundbegriffes. Denn Israel ist der Knecht Jehova's nicht zufällig, sondern durch wohlbedachten und planvoll durchgeführten göttlichen Rathschluß geworden. Vgl. Kap. 43, 1. 7. 10. 21; 44, 2. Daß für das Suffix in עבדי bei der Wiederholung לִי steht, soll ohne Zweifel das Knechtsverhältniß Israels als nicht bloßes äußerliches Besitz-, sondern als ethisches Zugehörigkeitsverhältniß bezeichnen. Weil also Israel dem Herrn so nahe steht, wird und kann er es nie vergessen (Kap. 49, 14 f.). תנשני, womit der Vers schließt, steht in beabsichtigtem, kunstvollem Gegensatz zu זכר, womit er beginnt. Zugleich wird dadurch ein passender Uebergang zum Folgenden gebildet. Denn ich bin der Meinung, daß in תנשני das Suffix die Bedeutung von לִי habe, wie in עֲשִׂיתִנִי Ezech. 29, 3 und wie das Suffix der 2ten Pers. in קְדַשְׁתִּיךָ Kap. 65, 5 für לְךָ steht (m. Gr. §. 78). Zwar ist es richtig, daß Niphal häufig in seiner Reflexivbedeutung einen ideellen Transitivbegriff implicirt, von dem ein Akkusativ abhängen kann (vgl. die Verba נָסַב, נִשְׁבַּע, נִבָּא Richt. 19, 22, נִבְקַע Jes. 59, 5, נִלְחַם Ps. 109, 3 u. a., m. Gr. §. 100, 3). Aber bei נָשָׁה ist erstens diese Grundbedeutung sehr zweifelhaft, zweitens, sei dieselbe removere oder exarescere (vgl. Kap. 41, 17; Jer. 51, 30), sieht man nicht ein, in welchem Sinne das reflexive Niphal genommen werden soll, damit es eine dem transitiven Kal (vgl. Jer. 23, 39; Klagel. 3, 17) analoge Bedeutung gewinne. Auch scheint mir, daß der Prophet, um „vergiß mein nicht" auszudrücken, gewiß lieber אַל als das strenge, gesetzliche לֹא gebraucht haben würde. — V. 22a wird an die zweite Grundlage des Israel verheißenen Heiles erinnert. Der Prophet blickt hier zurück auf Kap. 43, 25. So lange die Wolke von Israels Schuld noch zwischen ihm und dem Angesichte des Herrn steht, muß Israel noch vor dem Zorn seines Gottes sich fürchten. Ist aber die Wolke hinweg, dann hemmt nichts mehr die Gnadenerweise des Herrn. Dann heißt es: kehre um zu mir. Hiemit kann nicht die innere, sittliche Umkehr gemeint sein. Denn die ist durch das Hinwegtilgen der Sünde vorausgesetzt. Sondern hier meint der Prophet die Rückkehr aus dem Exile zu dem Orte, da der Herr sein Feuer und seinen Herd hat (Kap. 31, 9). So gebraucht ja auch Jeremia das Wort שׁוּב in mannichfaltigem Sinne. S. m. Bemerkungen zu Jer. 31, 21. In כי גאלתיך liegt wohl der Nebensinn: der Kaufpreis für dich (vgl. zu Kap. 43, 4) ist bezahlt, also bist du frei und kannst heimkehren. — Die Erlösung Israels muß die ganze Welt interessiren, nicht nur, weil alles, was der Herr thut, für alle von Bedeutung ist, sondern auch, weil alle in dem Heile Israels ihr eigenes verbürgt sehen müssen. Deshalb also sollen die Höhen und die Tiefen in Jubel ausbrechen. Der Himmel repräsentirt die Höhe über der Erde, die תַּחְתִּיּוֹת (bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 63, 10; 139, 15 u. ö.) sind die Tiefen der Erde selbst im weitesten Sinne. Das Höchste also, was der Mensch über sich, und das Tiefste, was er unter sich hat, soll jubeln und zwar im Verein mit dem, was auf Erden selbst das Höchste ist. Das sind die Berge (Kap. 49, 13), denen im Parallelismus kein nach unten entsprechendes gegenüber steht, weil die תחתיות ארץ nicht blos den Himmel, sondern auch die Berge zum Gegensatz haben. Dagegen wird, um die Zweiheit zu wahren, das genannt, was die Berge belebt und ihnen anstatt der Hände dient, damit sie klappen können, nämlich die Bäume (Kap. 55, 12). עָשָׂה (vgl. Kap. 10, 13; 41, 4) hat zu seinem ideellen Objekte das V. 21 und 22 in Aussicht Gestellte, namentlich das, was das Wort גאלתיך V. 22 andeutet. Dies wird bestätigt durch כי גאל י' V. 23 b. Denn diese Worte stehen dem כי עשה parallel, und wiederholen dasselbe nur in anders geformtem und zugleich explizirendem Ausdruck. Wir hatten einen ähnlichen Lobspruch Kap. 42, 10 ff. (vgl. Kap. 49, 13). Aber derselbe richtet sich mit seiner Aufforderung zum Lobe an einen beschränkteren Kreis. Daß an u. St. (wie Kap. 1, 2) Himmel und Erde aufgerufen wird, beweist, daß wir an einem sehr wichtigen Wendepunkte stehen. יתפאר. Indem der Herr Israel erlöst, verherrlicht er sich. Während aber Israels Erlösung als vollendete Thatsache hingestellt wird, ist die Verherrlichung Jehova's etwas, das dauert ohne Aufhören. Daher Perf. גאל und Imperf. יתפאר. Im übrigen s. d. Zusammenstellung.

3. **So spricht Jehova — gegründet werden.** V. 24—28. Delitzsch sagt in Bezug auf diese Verse: „Die Verheißung nimmt einen neuen Aufschwung, immer mehr sich besondernd". Allerdings besondert sich die Weißagung, nämlich im Verhältniß zu V. 21 bis 23. Zugleich aber bringt sie nur die Hauptgedanken der Kapitel 40—44 wieder. Dieselben baut sie auf wie Stufe auf Stufe, die hinanführen zum Gipfel, auf welchem uns der Name Kores entgegenleuchtet. Die Rede geht V. 24 davon aus, daß Jehova Israels Erlöser und Bildner ist (vgl. zu V. 21 und 22). Denn es handelt sich um Israels Heil, und das Folgende soll darthun, daß niemand als Israels Gott dieses Heil wirken kann, daß aber dieser es auch wirken wird. Den ersten Stein zu seiner Darlegung legt der Herr dadurch, daß er sich den nennt, welcher alles macht, der die Himmel ausspannt allein, der ausbreitet die Erde, ohne daß jemand als Helfer dabei war. K'tib מי מיאתי ist מִי אִתִּי zu lesen, wie auch Septuag. und Vulg. gelesen haben. K'ri hat מֵאִתִּי, welches dem Sinne nach soviel wäre als מִמֶּנִּי = von mir aus, mea vi

(Targ. בְּגִבּוֹרִיתִי). מֵאִתּ (vgl. z. B. Ezech. 33, 30; Jos. 11, 20) ist gleichbedeutend mit מֵעִם (z. B. Kap. 8, 18; Ps. 121, 2), aber beide kommen genau in dem hier erforderlichen Sinne nicht mehr vor. Nimmt man hinzu, daß die abrupte Stellung von מִי אִתִּי befremden konnte, und daß ein ursprüngliches מי אתי viel leichter in מאתי geändert werden konnte als umgekehrt, weil ersteres die schwerere Lesart ist, so werden wir wohl dem K'tib den Vorzug geben müssen. Dasselbe entspricht offenbar der Stelle Kap. 40, 13: „Wer hat begriffen den Geist Jehova's, daß er als sein Rathgeber ihn belehrte? Mit wem hat er Raths gepflogen, der ihn unterwiesen und unterrichtet hätte über den Pfad des Rechten und unterrichtet in der Erkenntniß, daß er ihn belehrte über den Weg einsichtigen Handelns?" נֹטֶה שָׁמַיִם ist wiederholt aus Kap. 40, 22, רֹקַע הארץ aus Kap. 42, 5. Also faßt der Prophet hier kurz zusammen, was er im Verlauf der vorhergehenden Kapitel von Gottes Schöpferallmacht gesagt hatte (Kap. 40, 12—14. 21—26; 41, 4; 42, 5). An diese Darlegung der Schöpferallmacht Gottes hatte sich im Vorhergehenden eine Gegenüberstellung der Götzen angeschlossen, welche deren Nichtigkeit ins hellste Licht zu stellen bestimmt war (Kap. 40, 15—20; 41, 6. 7; 42, 8. 17; 44, 8—20). An die Schilderung der göttlichen Allmacht reihte der Prophet aber auch eine Schilderung der Allgegenwart und Allwissenheit Jehova's. Derselbe Herr, der die Welt geschaffen, ist auch der Erste und Letzte, der Ewige, vor dem es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur Gegenwart gibt, der also das, was für die Menschen zukünftig ist, wie gegenwärtig vor sich sieht und mit absoluter Sicherheit zu verkündigen vermag. Und zwar vernahmen wir Kap. 41, 1—4 als die erste Probe seiner Fähigkeit, die (relative) Zukunft vorher zu sagen, eine noch dunkle, den Namen verschweigende, Ankündigung des Kores und des Israel durch ihn bestimmten Heiles (Kap. 41, 8—20). Dieser Weißagung Gottes gegenüber werden die heidnischen Götzen auch aufgefordert, zu weißagen. Aber sie bestehen mit Schanden (Kap. 41, 21—29; 43, 9—13; 44, 6 ff.). Im Gegensatz zu dieser erbärmlichen Unmacht der Götzen schickt sich der Herr an, noch weit Herrlicheres, nämlich einen noch weit herrlicheren Erlöser und Heiland in noch fernerer Zukunft anzukündigen (Kap. 42, 1—44, 5). Auf alles das also, was der Herr von Kap. 40 an speziell von der Unwissenheit der Götzen und ihrer Anhänger in Bezug auf die Zukunft gesagt hatte, bezieht sich kurz zusammenfassend in unserm Stücke V. 25: „Der die Lügen-Zeichen zu nichte und die Wahrsager zu Narren macht, der die Weisen rückwärts treibt und ihre Weisheit zu Thorheit macht". Vgl. Kap. 40, 17; 41, 21—24. 29; 42, 17; 44, 11. Unsere Stelle dient den angeführten Stellen in einer Beziehung zur Ergänzung. Daß die Götzendiener resp. die heidnischen Wahrsager auch nur Versuche gemacht hätten, zu weißagen, ist in diesen Stellen nicht gesagt, aber auch nicht ausgeschlossen. Es ist blos von ihrer Unfähigkeit und ihrem Zuschandenwerden die Rede. An unsrer Stelle ist aber vorausgesetzt, daß sie das Weißagen wirklich versucht haben. Deshalb heißt es מֵפֵר אֹתוֹת ר'. Die heidnische Mantik war zum großen Theile Zeichendeutung. Diese Zeichen (auguria) sind die אתות. Aber als אתות בַּדִּים sind es lügenhafte Zeichen (vgl. Kap. 16, 6), die also auch wie ein eitler Rath (2 Sam. 15, 34), oder wie ein gebrochener Bund (dies der häufigste Gebrauch von הֵפֵר, Kap. 33, 8; 1 Mos. 17, 14; 2 Mos. 26, 25. 44 u. ö.) in nichts zerfallen. Die Wahrsager (קסמים Kap. 3, 2) läßt er als Thoren (eigentlich trügerisch Glänzende Hiob 12, 17; Pred. 7, 7) erscheinen; die Weisen treibt er zurück, so daß es also mit ihrem Rath und Werk nicht vorwärts sondern rückwärts geht (Kap. 42, 17), und ihre Klugheit muß sich als Narrheit herausstellen (סִכֵּל bei Jesaja nur hier, vgl. 2 Sam. 15, 31). — Wie ganz anders aber verhält es sich mit der Weißagung, welche von dem allmächtigen und allwissenden Gott durch seine Diener und Boten ausgeht! „Das Alte — siehe, es ist eingetroffen, und Neues verkündige ich; bevor es keimt, laß ich's euch hören", hat es Kap. 42, 9 geheißen, und „Ich hab's verkündiget und errettet, und hab's angesagt und war kein Fremder unter euch: Ihr aber seid meine Zeugen, spricht Jehova, und ich bin Gott", lesen wir Kap. 43, 12. Diesen Worten entspricht unsere Stelle. Ja der Herr läßt Bestand und Wirklichkeit erlangen (מֵקִים bei Jesaja in diesem Sinne nur hier, vgl. 5 Mos. 9, 5; 1 Sam. 1, 23 u. ö.) das Wort seines Knechtes und vollbringt den Rath seiner Boten d. h. den Rath, den er gefaßt und durch seine Boten kundgethan hat. Der Herr hat hier nach dem Zusammenhang weißagendes Wort im Auge. Deshalb müssen עֶבֶד und מַלְאָכִים Propheten sein. Da ist es mir nun durchaus wahrscheinlich, daß עֶבֶד denjenigen Propheten bezeichnet, welcher zuerst und hauptsächlich, als Grund- und Eckstein seiner Nachfolger über diese exilischen Dinge geweißagt hat, und der ist Jesaja. עבד und מלאך folgen sich hier wie Kap. 42, 19, wenngleich in anderem Sinne. — Im Folgenden wird gesagt, worin diese Erfüllung des durch die Propheten verkündigten Wortes bestehen wird. Darin nämlich, daß der Herr zu Jerusalem sprechen wird: sie werde bewohnet (Kap. 5, 8), und zu den Städten Juda: sie sollen erbauet werden und ihre Ruinen will ich aufrichten. Ueber die Gegenüberstellung von Jerusalem und Juda s. d. Zusammenstellung. — אֲקוֹמֵם V. 26 und אוֹבִישׁ V. 27 sind die einzigen Verba dieses langen Satzes, in welchen der Prophet vom Partizipium zur Hauptform zurückkehrt. Es gibt meines Wissens kein zweites Beispiel einer so lang fortgesetzten Partizipial-Konstruktion, da sonst die Rede immer schnell von den Nebenformen zu den Hauptformen des Zeitworts zurückzukehren pflegt (m. Gr. §. 99). Die große Erregtheit des Propheten machte diese lang andauernde Spannung möglich. — Wenn

Delitzsch zu V. 27 bemerkt, daß hier in erster Linie auf die Austrocknung des Euphrat zu Gunsten des Cyrus (Her. I, 189), und erst in zweiter Linie „in der komplexen Anschauung des Propheten auf die Ermöglichung des Ausganges der Exulanten aus dem mit einer natürlichen und künstlichen Befestigungslinie von Gewässern umgebenen Kerker der Weltstadt“ hingedeutet werde, so möchte ich dies Verhältniß umkehren. Der Prophet hat, wie bemerkt, den Inhalt der vorhergehenden Kapitel im Auge. Aus diesem hebt er hier die Hauptpunkte heraus, um ihm als Fundament für eine prophetische That zu dienen. Nun war aber von der Eroberung Babylons bisher noch in keiner Weise die Rede. Wohl aber war der Gedanke schon wiederholt ausgesprochen (Kap. 42, 15; 43, 2. 16), daß Wassertiefen kein Hinderniß sein sollen für das heimkehrende Volk, wobei der Prophet das Vorbild des Schilfmeeres im Auge hat (Kap. 43, 17). Aus diesem Grunde glaube ich, daß צוּלָה nicht gerade allein die Tiefe des Euphrats sei, sondern jede Tiefe, welche das heimkehrende Israel zu überschreiten haben wird. Dabei will ich nicht leugnen, daß in der angedeuteten komplexen Weise das Wort auch auf den von Cyrus zu passirenden Euphrat bezogen werden könne. צוּלָה ist ἅπ. λεγ. — Mit V. 28 stehen wir auf dem Gipfel der Pyramide. Der Gott, welcher die Welt geschaffen hat und der Erste und Letzte also ewig ist, kann auch weißagen. Das Nächste wie das Fernste ist ihm gleich gegenwärtig. Dadurch unterscheidet er sich von den Götzen, die nichts schaffen können und nichts wissen. Nun bedenke man, daß der Prophet deswegen von Kap. 40 an unaufhörlich auf diesen Unterschied zwischen Jehova und den Götzen hinweist. Wie soll man sich das ethische Bewußtsein eines Menschen vorstellen, der fortwährend behauptet: Jehova ist allein Gott, weil er allein, die Zukunft vorausweiß, was er durch Nennung des Namens Kores erweist, — der aber durch betrügerische Verwerthung einer res acta als einer res agenda seiner Argumentation selbst den Boden unter den Füßen wegzieht, ja sie in einen Beweis für das Gegentheil verwandelt? Was muß das für ein Heuchler gewesen sein, der, wohl wissend, daß ihm eine göttliche Eingebung nicht zu Theil geworden sei, dennoch sich für einen Propheten ausgibt, der also seinen Beweis für das Dasein Gottes auf eine Thatsache stützt, von der er wohl weiß, daß sie nicht existirt? Macht der Verfasser unserer Kapitel den Eindruck eines solchen Heuchlers? Nein, was er von dem Unterschied Jehova's und der Götzen in Bezug auf Macht und Wissen sagt, das ist seine volle und innige Ueberzeugung und das sagt er, um eben diese seine Weißagung von Kores zu begründen. Er sagt im Namen und Auftrag seines Gottes diesen Namen voraus, einmal damit man hinterdrein nicht den Götzen sondern Jehova die Ehre gebe (Kap. 48, 5), dann aber wohl auch, damit Israel, wenn nun Kores kommt, erkenne, daß jetzt der Tag seiner Erlösung angebrochen sei, Kores aber seiner göttlichen Bestimmung sich bewußt und zum Gehorsam gegen dieselbe willig werde. „Die einheimische Aussprache des Namens des Kores ist K'ur'us“ (Schrader, a. a. O. S. 244). Nach Spiegel (Cyrus und Kuru; Cambyses und Kamboja, in Kuhn und Schleichers Beiträgen zur vergl. Sprachforschung, I. Bd., 1858, S. 32 ff.) lautet der Name im Altpersischen Kuru. Die Deutung der Alten, welche der Meinung sind, daß Κῦρος im Persischen die Sonne bedeute (vgl. Plut. Artax. 1), ist nach Spiegel u. a. unrichtig. Wohl aber stimmt der Name Kuru genau mit dem Flußnamen Cyrus, der noch jetzt Kur heißt, und mit dem altindischen Königsnamen Kuru. Die Bemerkung Strabo's (XV, 6), Cyrus habe zuerst Agradates geheißen und seinen Namen nach dem Flusse geändert, hält Spiegel für einen „bloßen Zusatz“ des Geographen. Dagegen ist er nicht abgeneigt, die Namensänderung zwar gelten zu lassen, aber dieselbe auf einen mythischen Kuru der Perser, der mit dem indischen Kuru mythologisch verwandt sei, zurückzuführen. — Die hebräische Aussprache כּוֹרֶשׁ läßt schließen, daß Kurus als Paroxytonon mit sehr kurzer Endsilbe gesprochen wurde. Daraus erklärt sich die hebräische Aussprache als Segolatform und infolge davon der Umlaut des u der Hauptsilbe in o (vgl. Ewald §. 89, g). — Cyrus war nach allen geschichtlichen Zeugnissen eine außerordentliche Erscheinung. Er war einzig in seiner Art (vgl. die dogm. und eth. Grundgedanken zu Kap. 45, 1). — Nur einmal noch außer hier findet sich im A. T. die spezielle Prädiktion eines Namens, nämlich 1 Kön. 13, 2 vgl. 2 Kön. 23, 16. — Allein jenes Kap. 13 des ersten Buchs der Könige ist kritisch verdächtig theils durch seinen eigenartigen Inhalt überhaupt, theils durch die Nennung des Namens „Samaria“ V. 32 zu einer Zeit, wo es noch gar kein Samaria gab (vgl. Bähr zu d. St.). Wir bedürfen auch gar keiner Parallele für die Nennung des Namens Kores. Denn der Name steht einzig in der Geschichte da und die Vorausverkündigung seines Namens ist nicht kleinliche Prädiktion einer unbedeutenden Sache sondern eine prophetische That, welche zu außerordentlichem Zwecke sich eines außerordentlichen Mittels bedient. Denn es galt, das Haupt der Weltmacht in einen Freund der Theokratie umzuwandeln und so die große Wintersonnenwende der Heilsgeschichte herbeizuführen. Daß zur Erreichung dieses großen Zweckes der direkte Appell an Kores mit Nennung seines Namens das sicherste Mittel war, bedarf, scheint mir, keines Beweises. Würde sonst wohl Kores sein Edikt (Esra 1, 2) begonnen haben mit den Worten: „Alle Reiche der Erde hat mir übergeben Jehova, der Gott des Himmels, und er hat mir befohlen ihm ein Haus zu bauen ꝛc.?“ — Man ersieht hieraus, daß ich den Auskunftsmitteln, „Kores“ für eine Dignitätsbezeichnung wie „Pharao“ (Hävernick, Hengstenberg), oder in der appellativen Bedeutung „Sonne“ für eine bildliche Bezeichnung (Keil Einl.), oder gar für eine Glosse (Henneberg, Schegg) zu

halten, allen Werth absprechen muß. — Jehova nennt den Cyrus seinen Hirten, weil Israel seine Heerde ist (Jer. 23, 1) und Kores für jene Zeit, da ein nationaler Herrscher nicht vorhanden, bestimmt ist, sie zu weiden. Dieser Hirte soll alles Wohlgefallen (s. Zusammenstellung) Jehova's vollenden, und zwar indem er (m. Gr. §. 111, 1) zu (= in Bezug auf, von) Jerusalem spricht: sie soll gebauet werden, und zum (das Präfix vor ירושלים wirkt nach, m. Gr. §. 112, 8) Tempel: du sollst gebaut werden. Da הֵיכָל sonst immer als Mask. konstruirt wird, so wird man תוסד als zweite Person nehmen müssen, wenn man nicht vorzieht, anzunehmen, daß die Form תוסד gleichsam durch תִּבנה attrahirt und daß demgemäß היכל als Stadttheil auch weiblich gedacht sei. Grammatisch ist letzteres nicht unmöglich (vgl. m. Gr. §. 60, 4).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu V. 6. „*Πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός. Εἰ πλὴν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν, οὐχ ὁμοούσιος δὲ ὁ υἱὸς κατὰ τὴν Ἀρίου καὶ Εὐνομίου βλασφημίαν, πῶς ὑπ' αὐτῶν καλεῖται θεός; Εἰ δὲ θεός ἐστιν, ἀληθὴς δὲ καὶ ὁ προφητικὸς λόγος ἄντικρυς λέγων ἕτερον μὴ εἶναι θεὸν, μία τῆς τριάδος ἐστὶν ἡ θεότης, κἂν μὴ θέλωσιν.*“ Theodoret. — „„Ego primus et novissimus.““ Quae verba quia filius Dei pro se citat Apoc. 1, ego, inquiens Alpha et Omega, primus et novissimus, quis ipsum contra Arianos aeterno patri *συναΐδιον* atque *προαιώνιον* esse non statuerit?“ Förster.

2. Zu Kap. 44, 7 מִי כָמוֹנִי. Die Unvergleichlichkeit Jehova's wird ausgesagt im Gegenhalte zu allem, was außer ihm Gott genannt wird, seien dies nun die fälschlich ihm koordinirten Götzen der Heiden, oder die ihm zwar verwandten aber doch nach Gebühr subordinirten Engel (בְּנֵי אֱלֹהִים Hiob 1, 6; בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1), oder endlich auch Menschen, die durch ungewöhnliche Weisheit ihre Mitmenschen überragen und den Göttern nahe zu kommen scheinen (Jer. 10, 7). Vgl. Caspari, Micha der Morastite, S. 14 f.

3. Zu V. 8—20. „Extat hic sedes ordinaria loci de idololatria, cui similes huc referantur ex Ps. 115 et 116, nec non e Jesaia c. 40. 41. 46. 48, ex Jeremia c. 10, maxime vero capp. 13 et 14 Sapientiae, quae vicem luculenti commentarii in hunc prophetae locum supplere facile possunt.“ Förster.

4. Zu V. 20. „Von abgöttischen Leuten, die aus einem Holz einen Götzen machen, den sie anbeten, spricht der heilige Geist, sie weiden sich mit Asche, weil sie auf das trauen und bauen, was so leicht als die Späne, die von dem Holz gefallen, zu Asche gemacht wird. Nicht anders ist es mit den Gottlosen insgesammt: sie weiden sich mit Asche, sie trösten sich mit dem, was eine Glut und unversehene Feuersbrunst schnell in Asche verwandelt, welche hernach der Wind zerstreut.“ Scriver, Seelenschatz, IV. Theil, 18. Predigt, §. 35.

5. Zu V. 21. Er, dessen Geschöpf Israel ist, der also befehlen und fordern könnte, bittet zärtlich wie ein Liebender: vergiß mein nicht! — „Das soll das rechte Vergißmeinnicht sein, daß wir gedenken, wir sind in Gottes Bestallung und seine Knechte. Und das in vielen Wegen: 1) denn wir sind von ihm erkauft; 2) wir sind von ihm in der Schlacht erstritten; 3) wir haben uns ihm zum Dienste ergeben und versprochen.“ Cramer.

6. Zu V. 22. „Israel hat Sünde und große Sünde, die er den Wolken und dem Nebel vergleichet. Wie soll nun Israel davon ledig werden? Eben als wenig du ein Wolken in einen Sack einfangen oder ein Tuch fürspannen und sie wegthun kannst, wenn sie vor der Sonne steht, — ebenso wenig kannst du deine Sünd ablegen noch von dir thun. Deinthalb bleibt und klebt sie ewig an dir, daß du das Leben und die Sonne Christum nicht sehen kannst. Sollen die Wolken und Nebel hinweg, so muß die herrliche, schöne Sonne kommen. Die frisset Nebel und Wolken, so den Himmel eingenommen haben, daß niemand kann wissen, wo sie hingekommen sind. Also, spricht der Herr, sei er's allein, der wie die Sonne die Wolken und Nebel auffrißt, unser Sünde und Missethat tilge.“ Veit Dietrich.

7. Zu V. 24—28. Wer den Raum beherrscht, beherrscht auch die Zeit. Wer alles machen konnte, der weiß auch alles. Allmacht und Allwissenheit sind beide Prärogative der Gottheit, die sich gegenseitig bedingen. Wer die eine nicht hat, hat auch die andere nicht. Wer die eine hat, hat auch die andere. Die Götzen können nichts schaffen, deshalb können sie auch nichts weißagen. Aber Jehova hat Himmel und Erde gemacht. Deshalb liegt auch die Zukunft bloß und entdeckt vor seinen Augen. Und somit vermag er auch beides: der heidnischen Wahrsager angemaßtes Prophezeien zu Schanden zu machen, die Weißagung seiner Diener aber zu erfüllen und sie dadurch zu Ehren zu bringen. So verkündigt er denn hier und steht mit seiner Ehre dafür ein: Jerusalem, die zerstörte, soll wieder erbauet werden und Kores wird der König heißen, der solches ins Werk setzen wird. Das sollte beiden den Juden und Cyrus zum Zeichen dienen: den Juden, daß mit Cyrus die Zeit ihrer Erlösung gekommen und daß dieser das von Gott dazu berufene Werkzeug sei; — dem Cyrus, daß die Gottheit ihm den Auftrag gebe, das Judenvolk in seine Heimat zu entlassen und für die Restauration des Jehovakultus in Jerusalem zu sorgen. Deshalb sagt auch Cyrus in seinem Edikte (Esra 1, 2) ausdrücklich: „Alle Königreiche der Erde hat mir Jehova, der Gott des Himmels, gegeben, und er hat mir befohlen, zu bauen ihm ein Haus in Jerusalem, welches in Juda liegt.“ — Und Josephus schreibt (Antiqq. XI, 1, 1 u. 2), daß Cyrus durch ganz Asien ausschreiben ließ: „*Ἐπεί με ὁ θεὸς ὁ μέγιστος τῆς οἰκουμένης ἀπέδειξε βασιλέα, πείθομαι τοῦτον εἶναι, ὃν τὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνος προσκυνεῖ. Καὶ γὰρ τοὐμὸν προεῖπεν ὄνομα διὰ*

τῶν προφητῶν, καὶ ὅτι τὸν ναὸν αὐτοῦ οἰκοδομήσω ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ χώρᾳ.“ — Was Josephus hinzufügt, daß Cyrus solches erkannt habe *ἀναγιγνώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε*, und daß dann *ταῦτ’ ἀναγνόντα τὸν Κῦρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τά γεγραμμένα*, — hat durchaus nichts Unwahrscheinliches. Entweder existirte das Buch Jesaja’s in seinen beiden Theilen bereits im ersten Regierungsjahre des Cyrus. Dann ist es durchaus glaublich, daß ihm dasselbe zu Gesicht kam. Die Juden hatten nicht nur das stärkste Interesse daran, es zur Kunde des Königs zu bringen, sondern es mußte ihnen auch leicht sein, Mittel und Wege dazu zu finden. Oder das Buch Jesaja’s existirte damals in seinem zweiten Theile noch nicht. Dann erkläre man, wie es kam, daß Cyrus gleich nach der Eroberung Babylons nichts Eiligeres zu thun hatte, als die Juden zur Rückkehr in ihr Land aufzufordern und die Erbauung des Tempels in Jerusalem anzuordnen.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu V. 6—8. Dem modernen Heidenthum gegenüber kann man diesen Text benützen zu einer Predigt über das Wesen Gottes. 1) Gott ist Person (dies erkennt man daraus, daß er hier wie in der ganzen Heil. Schrift als Ich zu unserm Ich redet). 2) Gott ist der Einzige und Unvergleichliche (V. 6 b und 7 a). 3) Gott ist der Allmächtige und Allwissende (er setzt die Völker von der Welt her und verkündigt was kommen soll). 4) Gott ist deshalb auch unser alleiniger Hort (V. 8).

2. Zu V. 21. „Der Zuruf Jesu von seinem Kreuz herab an seine Christenheit: Vergiß mein nicht. Diesen Zuruf sollen wir 1) damit beantworten, daß wir uns von Herzen vor dem Herrn über unsere Vergeßlichkeit demüthigen; 2) uns dienen lassen als Aufforderung zum innigsten Andenken“. Carl Fr. Harttmanns Passionspredigten herausg. von Ehmann. Heilbronn 1872. S. 372.

3. Zu V. 22. „Die schönen Sommertage bringen oft gegen Abend dicke, schwarze Wolken voll Donner und Blitz, voll Wind und Regen. Also unsere lustige Jugend und beste Weltfreude bringt ein beschwertes Gewissen. Die Sünden ziehen sich oft zusammen über uns, eh’ wir’s meinen, und schrecken uns mit dem göttlichen, wohlverdienten Zorne. Der gnädige Gott aber erklärt sich, er wolle die Sünden hinwegtreiben, wie eine Wolke vom Winde verjagt wird, daß man nicht weiß, wo sie bleibet. Einem Menschen, der seiner Sünden halben betrübt ist, ist freilich zu Muthe als einem Wandersmann, der im dicksten Nebel geht, der manchmal ein Gesträuch für ein Regiment feindliches Volk ansieht, der sich vor jedwedem rauschenden Blatt fürchtet, der nicht weiß, ob er auf rechtem Wege ist oder nicht, und alle Augenblicke fürchtet, er möchte in eine Grube fallen, oder in einem Morast versinken. O wie voller Angst und Schrecken ist das Herz, wenn es mit dem Sünden-Nebel und Höllen-Dampf umgeben ist! Wie zittert und bebt es bei einer jeden Erinnerung seiner Uebertretung und des gerechten Zornes Gottes! Aber der Herr Jesus, die Sonne der Gerechtigkeit vertreibet solchen Nebel, daß man nicht weiß, wo er hinkommt, daß man mit Freuden um sich sehen und den heiteren Gnadenhimmel erblicken kann“. Scriver, Seelenschatz, Th. II, achte Predigt, §. 17.

4. Zu V. 23—28. Der Herr seiner Kirche sicherer Hort. 1) Er bereitet wie Himmel und Erde so Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. 2) Er verheißt seiner Kirche eine heilvolle Zukunft (V. 26 und 28). 3) Er wird diese Verheißung auch erfüllen und so das Wort seiner Boten bestätigen, die Weisheit der Weisen dieser Welt aber zu Schanden machen (V. 25 und 26).

VI. Die sechste Rede.

Der Gipfelpunkt der Weißagung. Kores und die Wirkungen seiner Erscheinung.

Kap. 45.

1. Die Thaten des Kores. Ihr Grund und Zweck.

Kap. 45, 1—7.

1 So spricht Jehova zu seinem Gesalbten, zu Kores, den ich ergriffen habe bei seiner Rechten,
niederzuwerfen vor ihm Völker, und die Lenden der Könige will ich entgürten, aufzuthun vor
2 ihm Thüren und Thore sollen unverschlossen sein. *Ich gehe vor dir her und ebne Höhen;
3 eherne Thüren zerbreche ich und eiserne Riegel zerschmettere ich. *Und ich gebe dir Schätze der
Finsterniß und die Kostbarkeiten der Verstecke, auf daß du erkennest, daß ich, Jehova, es bin,
4 der deinen Namen rief, der Gott Israels. *Um meines Knechtes Jakob und um Israels,
meines Erwählten, willen rief ich dich bei deinem Namen, benannte ich dich und du kanntest
5 mich nicht. *Ich, Jehova, neben dem kein zweiter und außer dem kein Gott, ich gürtete dich
6 und du kanntest mich nicht. *Auf daß sie erkennen vom Aufgang der Sonne her und von
ihrem Niedergang, daß außer mir gar keiner ist; daß ich Jehova bin und einen zweiten es
7 nicht gibt, *der das Licht bildet und die Finsterniß schafft; der Heil bereitet und schafft Unheil.
Ich, Jehova, bin es, der dies alles macht.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wir stehen hier so ziemlich in der Mitte des Weißagungs-Cyklus Kap. 40—48. Alles Vorhergehende war ein stufenweises Emporsteigen zu dem Kulminationspunkte, zu dem der Name „Kores“ im letzten Verse des vorhergehenden Kapitels unmittelbar überleitete. Auf diesem Höhepunkte verweilt der Prophet in Kap. 45, um die Thaten des Kores, Grund und Zweck seiner Berufung und in zusammenfassendem Ueberblicke die Wirkungen seiner Erscheinung darzustellen. Der Prophet nennt Kores V. 1 den Gesalbten Jehova's, den der Herr an seiner Hand ergriffen habe, um Völker und Könige ihm zu unterwerfen und Thüren und Thore ihm zu öffnen. Vor ihm will der Herr hergehen, um alle Hindernisse zu ebnen, allen Widerstand zu brechen (V. 2), und alle auch die verborgenen Schätze ihm zu überantworten. Dies weißagt und erfüllt der Herr aus einem dreifachen Grunde: 1) damit Kores selbst Jehova, den Gott Israels, der ihn Jahrhunderte vorher mit Nennung seines Namens zu seinem Werkzeug berufen, als den wahren Gott erkenne (V. 3); 2) damit Israel durch ihn erlöst werde (V. 4 und 5); 3) damit auch alle Völker Jehova als den alleinigen Gott, Schöpfer von Licht und Finsterniß, Heil und Unheil erkennen (V. 6 und 7).

2. **So spricht Jehova — der Verstecke.** V. 1 bis 3 a. Alles was der Prophet von Kap. 40 an von der unendlichen Macht, Weisheit und Herrlichkeit Jehova's und von der Nichtigkeit der Götzen ihm gegenüber gesagt hat, hatte den Zweck, auf die große That, welche durch die Nennung des Namens Kores sich vollzieht, vorzubereiten. Und in der That! Wer den Himmel ausspannen kann wie ein Tuch (Kap. 40, 22) und die Erde ausbreiten samt ihrem Gewächs (Kap. 42, 5), wer unerforschlich ist an Erkenntniß (Kap. 40, 28), und allem Volk auf Erden Lebensodem und Geist verleiht (Kap. 42, 5); wer infolge davon die Götzen höhnend zum Wettkampf im Weißagen herausfordert (Kap. 41, 22 ff.; 43, 9 ff.; 44, 6 ff.), und sofort selbst als Unterpfand seiner göttlichen Dignität eine Weißagung von dem Helden einsetzt, der „über die Satrapen schreiten soll wie über Lehm“ (Kap. 41, 25 vgl. V. 2); wer von sich sagen kann, daß er alle Sterne mit Namen ruft (Kap. 40, 26), daß er alle Geschlechter ruft vom Anfang an (Kap. 41, 4), der auch Israel als seinen Knecht von ferne her berufen (Kap. 41, 9), ja der auch einen noch viel fernerer Zukunft als Kores angehörigen Knecht sich berufen hat (Kap. 42, 6), — sollte dieser nicht im Stande gewesen sein, den Kores, als ein besonders wichtiges und auserwähltes Rüstzeug Jahrhunderte vorher mit Nennung seines Namens zu berufen? Daß er das Letztere kann, wenn er das Erstere konnte, wird niemand bezweifeln können. Diejenigen, welche das Letztere bestreiten, weil sie auch das Erstere für nicht möglich halten, mit andern Worten: diejenigen, welche einen persönlichen, allwissenden und allmächtigen Gott leugnen, müssen doch wenigstens zugestehen, daß der Verfasser dieser Reden, wer er auch gewesen sein mag, einen solchen Gott geglaubt hat. Darum eben läßt er seinen Gott etwas Großes und ganz Außerordentliches weißagen. Hat er nun in der That nicht göttlich Geweißagtes, sondern bereits Geschehenes ex eventu aufgeschrieben, ist denn das nicht ein frevelhaftes Spiel, das er mit dem heiligen Namen Gottes treibt? Ist das nicht Gotteslästerung? Macht aber das, was wir in den Kapiteln 40—66 lesen, den Eindruck, das Werk eines Betrügers und Gotteslästerers zu sein? Wenn nun der lebendige und persönliche Gott den Namen „Kores“ Jahrhunderte vorher wissen und sein Wissen von ihm urkundlich niederlegen konnte, so fragt sich's nur, ob er dies auch kann gewollt haben? Und davon werden wir nachher reden, wenn wir die vom Verfasser selbst namhaft gemachten Gründe für dieses Wollen betrachten werden (vgl. das dreifache לְמַעַן V. 3. 4. 6). — Kores wird nicht עֶבֶד י' genannt, wiewohl er es in gewissem Sinne war. Dafür wird Israel, und zwar sowohl das Volk überhaupt als das geistliche Israel insbesondere, nie מָשִׁיחַ genannt, während der Heiland Israels sowohl מָשִׁיחַ als עֶבֶד י' genannt wird. Daraus muß ich schließen, daß in עֶבֶד י' ebenso der Begriff der Niedrigkeit, als in משיח der Begriff der königlichen Würde und Erhabenheit liegt. Deshalb heißt Israel nur עֶבֶד י', Kores nur מָשִׁיחַ, der Erlöser aber trägt beide Namen, da er sowohl der niedrige Knecht, als der gesalbte König war. Uebrigens ist Kores der einzige heidnische König, dem die Schrift den Namen משיח beilegt. Man erkennt daraus, daß das Werk des heil. Geistes, welcher die Salbung vermittelt, in ihm nicht blos indirekt sondern direkt ein besonders intensives gewesen sein muß. Das Wort משיח kommt sogar bei Jesaja nur hier, also nur in Bezug auf Kores vor. — החזיק ist hier gebraucht wie Kap. 41, 9. 13; 42, 6. — Jehova stärkt Kores, indem er ihn an seiner rechten Hand hält, und dadurch unterwirft er ihm die Völker (רַד Inf. für רדד vgl. Olsh. §. 245, c; das Wort bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 144, 2), dadurch entgürtet er Könige. Der Ausdruck ist bildlich. Der Gürtel faßt und hält die Kraft des Mannes zusammen (Kap. 11, 5; Sprüche 31, 17). Durch Abnahme des Gürtels wird die Kraft geschwächt und zugleich das Schwert, das am Gürtel hängt, dem Krieger genommen. Uebrigens ist der Ausdruck „die Lenden öffnen“ (vgl. Kap. 5, 27) metonymisch wie פָּתַח אֲסִירִים (Kap. 14, 17). — Ist die Kraft der Männer gebrochen, so können sie weder die Thüren ihrer Häuser, noch die Thore ihrer Städte vor dem Helden verschlossen halten, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß das Unverschlossensein der Thore auch andere Gründe haben kann. J. Dav. Michaelis macht hier darauf aufmerksam (Anmerk. f. Ungel. S. 235), daß Cyrus wirklich die vom Ufer aus zum Flusse hinabführenden Thore unverschlossen fand, und

Herodot bemerkt, daß die Babylonier, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, die Perser „wie in einer Fischreuse“ hätten fangen können (I, 191). Was den Satzbau betrifft, so ist zu bemerken, daß der Prophet im Anfange selbst spricht, aber schon im ersten Nebensatze seiner Rede das Wort dem Herrn überläßt; sodann, daß die beiden Infinitivsätze וגו׳ לְרַד und וגו׳ לִפְתֹּחַ nach bekanntem Sprachgebrauche (m. Gr. §. 99) ins verb. finit. übergehen. — Endlich beachte man auch, daß die Worte לְרַד bis אֲפַתֵּחַ מְלָכִים an die erste Hälfte von Kap. 41, 2 b erinnern. V. 1 spricht Jehova von Kores noch in der dritten Person. V. 2 aber redet er ihn direkt an, so daß man eine stufenweise Annäherung Gottes an Kores wahrnimmt. Der Herr beginnt seine Rede an Kores damit, daß er sagt, er werde vor ihm hergehen. Es ist dies wahrscheinlich eine Anspielung auf jene Verheißung, die Moses dem Josua gibt 5 Mos. 31, 8, wo es heißt: וַיהוָֹה הוּא הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ, — und auf jenes Wort der Debora an Barak (Richt. 4, 14): הֲלֹא יְהוָֹה יָצָא לְפָנֶיךָ. Jedenfalls ist es ein großes Wort, das der Herr hier zu Kores spricht. Er macht dadurch die Sache des Letzteren zu seiner eigenen. — Der vor Kores hergehende Gott wird vor ihm die loca tumida (הֲדוּר, nur noch Kap. 63, 1, der Angeschwollene, stolz sich Aufblasende; über das Mask. vgl. m. Gr. §. 60, 6 b), d. i. die gleich Bergen sich thürmenden Hindernisse ebnen (Piel wie Kap. 40, 3; 45, 13; Sprüche 3, 6; 11, 5; 25, 21; die Lesart des K'tib אוֹשִׁר ist hier wie Ps. 5, 9 beanstandet, weil das Jod in allen sonstigen Formen dieses Zeitworts, vgl. Sprüche 4, 25 und die vorhin angeführten Stellen, nicht als quieszirend sondern als fester Konsonant behandelt wird), allen Widerstand aber, auch der ehernen Thore und eisernen Riegel, brechen. Auch hier macht J. D. Michaelis darauf aufmerksam, daß Babylon hundert eherne Thore hatte, aber noch nicht zur Zeit Jesaja's. Denn erst Nebukadnezar hat (nach Megasthenes bei Eusebius praep. ev. IX, 41 vgl. Herod. I, 179) die Stadt in solcher Weise befestigt. Die zweite Hälfte von V. 2 wird reproduzirt Ps. 107, 16. — Nicht nur der Anmarsch und das Eindringen soll unter Jehova's Leitung geschehen, sondern auch das, was nach Eroberung der Stadt geschieht, das Beutemachen. Der Herr verheißt Kores auch solche Beute, die nicht jedermann findet. Denn auch die versteckten Schätze — und man versteckt ja vorzugsweise den kostbarsten Besitz — wird der Herr ihm zeigen und ausliefern. אוצרות חֹשֶׁךְ sowie מטמני מסתרים sind Ausdrücke, die nur hier vorkommen (s. d. Zusammenstellung). — Die Alten erzählen viel von den ungeheuren Schätzen, die Cyrus in Sardes und Babylon erbeutete (Herod. I, 84. 88 f. 183; Cyrop. VII, 2, 5 ff.; 4, 12 f.; 5, 57; VIII, 2, 15; Plin. Hist. nat. 33, 2 f. 15). Gesenius führt an, daß der Engländer Brerewood in der Schrift de ponderibus et mensuris cap. X die Summe dieses Goldes und Silbers auf 126,224,000 Pfd. Sterling berechnet habe. Und in der That war Babylon vor allen Sädten wegen seines Reichthums (vgl. Jer. 50, 37; 51, 13; *Βαβυλὼν ἡ πολύχρυσος* Aesch. Pers. 2), Sardes aber als die *πλουσιωτάτη τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ μετὰ Βαβυλῶνα* (Cyrop. VII, 2, 11) berühmt.

3. **Auf daß du erkennest — alles macht.** V. 3 b bis 7. Was wir V. 1—3 a gelesen haben ist Weißagung, aber eine solche, die sich mit aller Bestimmtheit ihrer Erfüllung bewußt ist. Hat doch Jehova diesen Kores bei seiner Hand ergriffen und redet ihn wie einen Gegenwärtigen an. Die Weißagung allein ohne die Erfüllung wäre leeres Gerede. Die Erfüllung ohne Weißagung wäre ein Faktum, dessen Urheber nicht erkennbar ist. Nur wenn das Faktum von seinem Urheber voraus angekündigt, also vorausgewußt und vorausgewollt ist, dokumentirt es den Urheber der Weißagung und Erfüllung als allwissendes und allmächtiges Wesen, demnach als den wahrhaftigen Gott. Dieser Hauptzweck realisirt sich aber in dreifacher Beziehung: 1) in Beziehung auf Kores, 2) auf Israel, 3) auf alle Völker. Deshalb finden wir im Folgenden eine dreifache jedesmal mit לְמַעַן eingeleitete Zweckangabe. Zuerst lesen wir V. 3 b: „damit du erkennest, daß ich Jehova (bin) der rufende mit deinem Namen, der Gott Israels“. Jehova hat es also auf Kores direkt und persönlich abgesehen. Dieser Mann ist ihm so wichtig, daß er eine besondere Veranstaltung trifft, um ihn zu der Erkenntniß zu bringen, daß der Gott Israels der wahre Gott sei. Diese Erkenntniß soll Kores daraus schöpfen, daß ihm nachgewiesen wird, der Gott Israels habe ihn bereits vor fast zwei Jahrhunderten mit ausdrücklicher Nennung seines Namens dazu berufen und bestimmt, der Befreier des Volkes Israel und der Wiederhersteller seines Kultus in Judäa zu werden. אֲנִי ist also Subjekt, יהוה Apposition zum Subjekte, הקורא בשמך ist Prädikat und אלהי י׳ nachträgliche zweite Apposition zum Subjekte. Aller Nachdruck liegt hier auf הקורא בשמך. Gerade diese Thatsache, daß Cyrus seinen Namen in so merkwürdigem Zusammenhang mit großartigen Ereignissen genannt fand, mußte auf ihn den tiefsten Eindruck machen. Aber die Schrift, in welcher dieser wunderbare Ruf an ihn stand, mußte sich nothwendig als eine alte ausweisen. Kores mußte doch wohl auch an die Möglichkeit eines Betruges denken. Es lag ja so nahe, daß die Juden seine Gunst gewinnen wollten und daß sie zu diesem Zwecke einer ausgesuchten Schmeichelei sich bedienen suchten. Wie leicht war es, eine Weißagung zu diesem Zwecke zu fabriziren! Gewiß wollte Kores sich nicht gern betrügen lassen. Er wird also wohl Beweise dafür verlangt haben, daß das ihm vorgelegte Buch wirklich alt und echt sei. Und diese Beweise konnten ihm, wenn unser Jesaja wirklich damals schon in den Händen der Exilirten war, sicher gegeben werden. Es konnten ihm z. B. Zeugen aufgestellt werden (vgl. Kap. 43, 9. 10;

44, 8. 9), alte Männer, Nichtjuden, welche vor 50 und mehr Jahren schon diese Weißagung in den Büchern der Juden gelesen hatten. Nun dann mußte Kores es doch für eine Thatsache halten, daß der Gott der Juden ihn persönlich ins Auge gefaßt, zu Großem bestimmt und mit Nennung seines Namens berufen hatte. Warum soll die Gottheit, die alles weiß, nicht auch die Namen aller ihrer Geschöpfe kennen? War das weniger möglich, als daß Cyrus die Namen aller seiner Soldaten kannte (s. Rambach zu d. St.)? Sollte diese letztgenannte Angabe auf Wahrheit beruhen, so war es dem Könige Kores sicherlich aus Erfahrung bekannt, wie werthvoll es einem Manne, der in der großen Masse zu verschwinden glaubt, sein kann, von dem Höchstgestellten gekannt und mit Namen berufen zu werden. — Zum zweiten soll Jehova als der wahre Gott von Kores erkannt werden im Interesse des Volkes Israel. Denn diesem Volke, das Jehova hier seinen Knecht und seinen Erwählten nennt (s. zu Kap. 42, 1), soll diese dem Kores erwiesene Auszeichnung, daß der Herr ihn mit allen seinen Namen, mit Haupt- und Nebennamen nennt und zwar bevor er, Kores, noch etwas von ihm wissen konnte, vor allem zu gute kommen. Die Konstruktion וָאקרא ist wie וַיִּקַּח Kap. 44, 14, wozu man sehe. קרא בשם und כנה folgen sich hier wie Kap. 44, 5. Wenn שֵׁם der Hauptname ist und כנה einen attributiven Nebennamen bedeutet, so sind wohl die ehrenden Prädikate רֹעֶה und מְשִׁיחַ gemeint, welche dem Kores Kap. 44, 28 und 45, 1 gegeben werden. לֹא ידעתני, welches refrainartig V. 4 und 5 wiederkehrt, steht in gewissem Sinne dem למען תדע V. 3 gegenüber. Der Herr kannte und nannte den Kores, ehe Kores den Herrn kannte (ja kennen konnte, vgl. Jer. 1, 5), damit Kores den Herrn kennen lerne. Die Imperfekte אֲכַנְּךָ und אֲאַזֶּרְךָ stehen mit Vergangenheitsbedeutung, weil der ganze Zusammenhang dominirt, durch ואקרא den Leser in die Vergangenheit versetzt, resp. weil das Wav cons. in ואקרא auch die subordinirten Verba beherrscht (vgl. m. Gr. §. 87, h). — Der die Nebenzwecke beherrschende Hauptzweck tritt V. 5 so hervor, daß als der, welcher Kores berief, mit Nachdruck Jehova, der allein wahre Gott, bezeichnet wird. Dies geschieht in der Weise, daß אני יהוה V. 5 als Apposition zu dem Subjekte von ואקרא und אכנך gesetzt wird. Dieses אני יהוה steht parallel denselben Worten V. 3 und V. 6, sodaß also die Angabe des Hauptzwecks in jeder der drei Nebenzweckangaben wiederkehrt. In V. 5 entsprechen sich im Parallelismus יהוה und אלהים. Ersteres kehrt hier im Gegensatze zu אלהים offenbar seine appellative Bedeutung hervor: ich der absolut Seiende (im Sinne von 2 Mos. 3, 14). — אאזרך steht im Gegensatz zu dem Entgürten der Könige V. 1. Der Prophet hatte übrigens hier offenbar die Stelle Hos. 13, 4 vor Augen. — Der dritte Nebenzweck ist, daß alle Völker Jehova als den allein wahren Gott erkennen sollen (V. 6 und 7). Auch hier tritt der Hauptzweck, wie schon bemerkt, in dem אני יהוה V. 6 und 7 scharf markirt hervor. — Ost und West d. i. alle Völker der ganzen Erde (ממזרח וגו' ist Subjekt, das ה am Ende von מערבה ist Suffix vgl. Kap. 23, 17. 18; 34, 17, da occidens sonst immer מַעֲרָב heißt) sollen den Herrn erkennen. Wir sehen daraus, daß Cyrus hier als Vermittler eines welthistorischen Fortschritts der wahren Gotteserkenntniß, welcher mit der Rehabilitation der Theokratie zusammenfallen soll, gedacht wird. Das Buch Daniel gibt Zeugniß von Gottes-Offenbarungen, welche dasselbe Ziel im Auge haben. So wenig die Erscheinung Christi das Heidenthum völlig hat verschwinden machen, so wenig und noch viel weniger konnten jene Manifestationen des wahren Gottes in den Centralgebieten des Heidenthums eine nachhaltige äußere Wirkung hervorbringen. Aber sie konnten innerlich im Verborgenen wirken und auf die Erscheinung des Weltheilandes vorbereiten. Die Erscheinung der Magier (Matth. 2) ist einer der Beweise hiefür. — Die Partizipia יוצר, בורא, עשׂה, בורא V. 7 stehen in Apposition zu dem Subjekte des vorhergehenden Satzes. Daß diese starke Hervorhebung des Monotheismus in Beziehung steht zu dem persischen Dualismus, wird von den meisten Auslegern anerkannt. Wollte der Herr dem Kores die richtige Erkenntniß seiner als des allein wahren Gottes vermitteln, so konnte dies nicht geschehen, ohne auf den Grundirrthum der persischen Weltanschauung hinzuweisen. Wenn man deshalb auch annehmen will, daß Kores den Gott Israels für identisch mit seiner obersten Gottheit hielt, in dem Namen יהוה nur ein anderes, noch dazu der Bedeutung nach verwandtes Wort für Ahura-mazda erkannte (vgl. Fr. W. Schultz zu Esra 1, 2), überhaupt den bildlosen Kult der Israeliten als dem persischen nahe befreundet ansah, so wird man sich doch vor der Meinung hüten müssen, als habe auch der Prophet Jehova's in Kores die Anschauung erwecken wollen, Jahve sei eins mit Ahura-mazda. Unsere Stelle zeigt deutlich, daß dem Kores gesagt werden soll, Jahve stehe hoch über Ahura-mazda. Letzterer war nur Schöpfer des Lichtes. Jahve aber bezeichnet sich hier als den „Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsterniß“. Daß damit zunächst Licht und Finsterniß im physischen Sinne gemeint ist, geht aus dem Folgenden hervor. Denn es liegt doch wirklich näher, daß der Herr mit שָׁלוֹם und רָע etwas Neues sagen, als daß er damit blos אור und חשך erklären wollte (Kap. 9, 1). Letzteres geht schon deswegen nicht an, weil אור und חשך als Bezeichnungen der Licht-Materie und der finstern Materie an sich viel umfassendere Begriffe sind als שלום und רע, der Herr aber unmöglich konnte sagen wollen, daß er Licht und Finsterniß nur im Sinne von Heil und Uebel schaffe. Andrerseits erkennt man daraus, daß Er nicht sagt טוב und רָע sondern שלום und רע, daß er über die Entstehung

des Sittlich-Bösen hier nichts aussagen will. Er will sich offenbar nicht als den absoluten Urheber sondern als den Richter von Bös und Gut hinstellen, der den Frommen Heil, den Bösen aber Unheil bereitet. — Am Schlusse hebt der Prophet noch einmal den Grundgedanken seiner Rede mit den Worten hervor: Ich, Jehova, bin es, der dies alles macht!

2. Die durch Kores begründete Heilszukunft im Gegensatz zum Kleinmuth Israels.

Kap. 45, 8—13.

8 Träufelt Himmel von oben her, und es riesele das Gewölk Gerechtigkeit, — die Erde
erschließe sich und möge sie Heil hervorbringen und Gerechtigkeit sprieße zumal! Ich, Jehova,
9 habe es geschaffen. *Wehe dem, der mit seinem Schöpfer rechtet, eine Scherbe unter Scherben
des Erdreichs! Spricht denn der Thon zu seinem Bildner: was machst du? Oder dein Werk:
10 er vermag nichts? *Wehe dem, der zum Vater spricht: was zeugest du? Und zum Weibe: was
11 gebierest du? *So spricht Jehova, der Heilige Israels und sein Bildner: Um das Zukünftige
12 fraget mich; über meine Kinder, das Werk meiner Hände, gebet mir Auftrag! *Ich habe die
Erde gemacht und den Menschen auf ihr geschaffen. Meine Hände haben den Himmel aus-
13 gebreitet und all ihr Heer hab' ich beordert. *Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit und all'
seine Wege will ich ebnen. Er wird bauen meine Stadt und meine Gefangenen wird er los-
lassen, nicht um Lohn noch um Geschenk, spricht Jehova Zebaot.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet ist mit der Nennung des Namens Kores und mit der Beschreibung seiner Wirksamkeit auf der Höhe seines Weißagungscyklus angelangt. Er verharrt nun eine Weile auf dieser Höhe, indem er zunächst die auf die Erscheinung des Kores folgende Zukunft in einem herrlichen, messianisches Heil in Aussicht stellenden Verheißungswort zusammenfaßt (V. 8), diesem aber den in Israel vorhandenen kleinmüthigen Unglauben gegenüberstellt, der verzweifelnd mit dem Schöpfer hadert (V. 9), oder Vater und Mutter vorwirft, daß sie gezeugt und geboren haben (V. 10). Im Gegensatz zu diesem Unglauben ermahnt der Herr, in Betreff der Zukunft ihn zu befragen und ihm die Sorge für sein Volk zu befehlen (V. 11). Er bringt aber zur Stütze dieser Ermahnung nicht neue Trostgründe vor, sondern er wiederholt nur nachdrücklich die alten, daß nämlich Er, der Himmel und Erde schaffen konnte (V. 12), auch den Kores erwecket habe, damit er seine Stadt baue und seine Gefangenen loslasse, ohne daß ihm dafür ein äußerer Vortheil als Lohn zu Theil werde (V. 13).

2. **Träufelt Himmel — habe es geschaffen.** V. 8. Mit diesen Worten charakterisirt der Prophet im allgemeinen die Folgen, welche das Auftreten des Kores auf dem Schauplatz der Weltgeschichte haben wird. Es ist messianisches Heil, das er bringen wird. Nicht umsonst war er V. 1 Messias genannt worden. Er ist es wirklich, wenngleich nur auf niederer vorbildlicher Stufe. Ist das Exil der (relativ) tiefste Punkt der Erniedrigung Israels, so ist die Erlösung aus dem Exil der Anfang seines Heiles. Und wenn auch die Heilsstraße sich später noch tief, ja unter das Niveau des babylonischen Exils hinabsenkt, so geht's im ganzen doch aufwärts, und Kores ist nach dem Willen und durch die Kraft Gottes der Angelpunkt, auf den gestützt diese Wendung zum Heile sich vollzieht. Wie mit einem Blicke überschaut der Prophet V. 8 die ganze Zukunft und nimmt als Kern derselben allumfassendes, auch die Regeneration der Natur einschließendes Heil wahr. Denn nicht blos an einzelnen Stellen auf der Erde wird Segen erblühen, sondern der ganze Himmel soll auf die ganze Erde befruchtend einwirken, so daß also die ganze Natur gleichsam ein einziges Heilsfrucht tragendes Feld sein wird. Unter dem Bilde des Regens wird nach orientalischer Weise die befruchtende Einwirkung des Himmels auf die Erde dargestellt (vgl. 5 Mos. 32, 2). Nach den Gesetzen des Parallelismus wird das, was von oben her wirken soll, durch zwei Begriffe „Himmel" und „Wolken" ausgedrückt. Diese beiden Begriffe sind sich nicht koordinirt, sondern subordinirt. Denn gerade durch die Wolken ergießt der Himmel seine befruchtende Feuchtigkeit. Im zweiten Gliede wechselt die Person, wie so häufig (m. Gr. §. 101, Anm.). Obgleich infolge des Personenwechsels jedes von den beiden Gliedern selbständig dasteht, die Konstruktion also nicht auf ein gemeinsames Objekt hindeutet, so muß doch wohl, zumal da שׁחקים doch nur nähere Bestimmung von שׁמים ist, צדק als das betrachtet werden, was von oben her niederträufelt oder rieselt. Man wird aber unter צדק hier keineswegs die auf der Erde zum Vorschein kommenden Segensfrüchte, sondern vielmehr die reinen, geistlichen und geistigen, himmlischen Lebenskräfte verstehen müssen, welche in dem heiligen Wesen Gottes ihren Grund haben und deshalb als צֶדֶק bezeichnet werden können. Die vom Himmel befeuchtete und befruchtete Erde soll aufthun (kausatives Kal = Oeffnung machen, nämlich den durch die Befruchtung geweckten Keimen, vgl. Ps. 106, 17; m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2), sich erschließen. Das Subjekt von יפרו ist weder das kollektiv genommene יֶשַׁע (Gesenius, Ewald, Knobel u. a.), noch יֶשַׁע mit dem folgenden צְדָקָה

zusammen (Hitzig, Delitzsch). Sondern Subjekt von יִפְרוּ sind die vorhergenannten: Himmel und Erde. Der Himmel ist als die männlich befruchtende, die Erde als die weiblich empfangende und gebärende Potenz gedacht. פָּרָה heißt nicht provenire sondern proferre (vgl. φέρω, fero, baren, bären). Himmel und Erde also sollen gemeinsam hervorbringen Heil (s. d. Zusammenstellung) d. i. Gutes im objektiven Sinne, und es soll צדקה d. h. subjektives Gutsein, moralisches Heil (vgl. die Verwandtschaft von Heil und heilig) Keime treiben. הִצְמִיחַ wird sonst allerdings entweder von Gott (1 Mos. 2, 9; Ps. 104, 14 u. ö.), oder von der Erde (1 Mos. 3, 18 u. ö.) gebraucht. Aber es ist grammatisch möglich, הִצְמִיחַ in dem Sinne von „צָמַח machen, Keime treiben, sprossen“ zu nehmen und also auf die sprossende Pflanze selbst (im kausativen Sinne) anzuwenden. Auch die alten Uebersetzungen (ἀνατειλάτω δικαιοσύνη [Var. δικαιοσύνην], justitia oriatur Vulg., egerminet [Syr.], reveletur [Targ.], crescat [Ar.]) haben es so verstanden, wenn nicht vielleicht wirklich תִּצְמַח ursprünglich im Texte stand. Der Sinn ist ähnlich wie Ps. 85, 12: אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמָח וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף. So groß und herrlich die Aussichten sind, welche der Prophet hier eröffnet, so gewiß und zuverlässig sind sie. Denn Jehova hat es geschaffen d. h. gewollt und befohlen (vgl. Kap. 41, 20). Ueber die neutrische Fassung des Suffixes s. m. Gr. §. 60, 6, a.

3. **Ich, Jehova — was gebierest du?** V. 9 u. 10. Der Prophet weiß nach V. 8, daß die Erscheinung des Kores der Anfang großen Heiles sein wird. Er weiß aber auch, daß die Heilsentwicklung nur langsam und mit großen Schwankungen vor sich gehen wird, und daß deshalb viele in den Momenten scheinbaren Stillstands oder gar Rückgangs kleinmüthig verzagen werden. Rügt er diese Verzagtheit doch auch anderwärts: Kap. 40, 27; 51, 12 f. Das ganze Buch der Kapitel 40—66 ist ein Trostbuch. Beginnt es doch deshalb mit dem doppelten נחמו (Kap. 40, 1). Aber der Prophet kennt das menschliche Herz zu gut, um nicht zu wissen, daß auch unter denen, für welche dieses Trostbuch geschrieben ist, viele weder mit der Qualität noch mit der Quantität des dargereichten Trostes zufrieden sein und, wie wenn kein Trost da wäre, mit ihrem Schöpfer rechten werden. Diesen ruft er mit Recht „Wehe“ zu, denn durch nichts beleidigt man Gott so sehr als durch Unglauben. So besteht also zwischen V. 8 u. V. 9 ff. ein schneidender Kontrast. In V. 8 sehen wir die Zukunft in hellem Lichte strahlen. Aber dieses helle Licht besteht für diejenigen nicht, welche, wenn nicht alles nach ihren Wünschen geht, gleich verzweifeln, weil sie menschliche Hülfe nicht sehen und die göttliche nicht sehen wollen. Was ist doch der Mensch im Verhältniß zu Gott? Nichts als ein Gebilde aus Thon im Verhältniß zum Töpfer (יוֹצֵר vgl. Jer. 18, 1—5; 19, 1 ff.). Um so passender wird der Mensch mit einem solchen Gebilde verglichen, als er nach 1 Mos. 2, 7 wirklich einem solchen gleicht. Er ist eine חֶרֶשׂ אֲדָמָה, und zwar ist dies der Ur- und Grundstoff, der **allen** Menschen gemein ist, aus dem nicht etwa blos einzelne besonders Schwache gebildet sind. In der Schwachheit der andern soll jedem seine eigene Schwachheit erst recht zum Bewußtsein kommen. Es ist also ein gravirender Umstand für den, der mit Gott rechten will, daß er eine Scherbe unter Scherben ist (vgl. מֵאָדָם Kap. 44, 11), und nicht eine isolirte Scherbe. Einer solchen könnte man es leichter verzeihen, wenn sie sich über sich selbst täuschte. — Und ist nun der Mensch eine Scherbe und Gott sein Bildner, so darf er eben so wenig mit Gott rechten, als der Thon, wenn er reden könnte, zum Töpfer sagen dürfte: was machst du? (d. i. du machst nicht das Rechte; du mißbildest mich), oder als überhaupt ein Werk, das du, o Mensch, bildest, sagen dürfte: er hat keine Hände d. h. keine Macht und Fähigkeit zu bilden. Vor פעלך ist zu wiederholen היאמר. Dieser Satz verallgemeinert den Gedanken, indem er ihn auf jedes Menschenwerk ausdehnt. Das Suffix ךָ setzt voraus, daß Gott den mit ihm rechtenden Menschen ad absurdum führen wolle durch eine demonstratio ad hominem: wird denn zu dir, wer du auch seist, dein Werk, welches es auch sei, sagen: er kann und vermag nichts? יָדַיִם steht metonymisch für das, was die Bestimmung der Hand ist, nämlich die Ausübung von Kraft und Geschicklichkeit (vgl. Kap. 28, 2; Ps. 76, 6, auch als Analogon den Gebrauch von יָדַיִם in Stellen wie Jos. 8, 20 und von זְרוֹעַ, vgl. zu Kap. 48, 14). Der Ausdruck scheint proverbieller Natur zu sein. Delitzsch citirt das arabische lâ jadai lahu, es ist nicht in seiner Macht. Paulus macht bekanntlich Anwendung von unsrer Stelle Röm. 9, 20 f. Vgl. Weish. 15, 7 f. — Das trostlose Murren der verzweifelnden Kreatur drückt der Prophet V. 10 noch durch ein zweites Gleichniß aus, welches selbst wieder wie das erste V. 9 aus zwei Gliedern besteht. Es kommt ja vor (vgl. Hiob 3, 1 ff.; 10, 18 f.; Jer. 20, 14 ff.), daß ein durch Leiden Darniedergedrückter wünscht, er wäre nie geboren. Dies ist auch der Sinn von V. 10, nur daß hier eine Modifikation insofern vorliegt, als der Prophet dem Verzweifelnden eine Anklage gegen Vater und Mutter in den Mund legt, daß sie ihn gezeugt und geboren haben. Ueber תְּחִילִין, das einzige Beispiel der archaistischen Femininendung ־ִין bei Jesaja vgl. Olshausen §. 262, e, Anm.; §. 244, e.

4. **So spricht Jehova — spricht Jehova Zebaot.** V. 11—13. Diesem sündhaften, gotteslästerlichen Gebahren stellt nun der Prophet gegenüber, was der rechte Israelit in der trüben Zeit des scheinbaren Verkommens der Theokratie thun soll: er soll den Herrn fragen und dem Herrn das Schicksal seines Volkes befehlen. Der Herr aber will und und kann dem Unglauben nicht durch neue, vermeintlich bessere Trostgründe aufhelfen. Er kann nur die alten wiederholen, nämlich daß er, der die Welt geschaffen, in der Person des

Kores nun auch das Werkzeug der Erlösung unwiderruflich bestellt habe. Der Heilige Israels (s. Zusammenstellung) und sein Bildner (s. Zusammenstellung) wird der Herr in einer dem Zusammenhang wohl entsprechenden Weise V. 11 genannt. Denn es geziemt seiner Heiligkeit, daß er sein Wort halte, und seiner Eigenschaft als Bildner, daß er konsequent bleibe und sein Werk nicht zu Schanden werden lasse. Der Ausdruck יוצר ist überdies durch das vorhergehende Gleichniß V. 9 veranlaßt. Dieser heilige Gott und allmächtige Schöpfer befiehlt also den in tiefster Noth befindlichen Israeliten, daß sie in Betreff der dunkeln Zukunft sich an ihn wenden, ihn fragen sollen. Denn dies war von Alters her sein Wille (2 Mos. 33, 7; 4 Mos. 27, 21; 2 Kön. 1, 6. 16) und auch Sitte und Brauch in Israel (vgl. Jos. 9, 14; Richt. 1, 1; 1 Sam. 28, 6. 15 u. ö.). Daß es auch in Gott sehr mißfälliger Weise geschehen konnte, sehen wir aus Kap. 58, 2. אתיות vgl. Kap. 41, 23; 44, 7. שְׁאָלוּנִי ist Imperativ (vgl. Ps. 137, 3, wo als Perfektform שְׁאֵלוּנוּ gebraucht ist). Der Zusammenhang erfordert dies durchaus. Ebenso ist תְּצַוֻּנִי imperativisch zu nehmen: über meine Kinder und das Werk meiner Hände (Beziehung auf יוֹצְרוֹ) bestellet mich. Den Auftrag, das Amt, für Israel zu sorgen, sollen sie dem Herrn geben. צִוָּה mit Akkus. d. Pers. und עַל des Zweckes findet sich Kap. 10, 6; 2 Sam. 7, 11; 1 Chron. 22, 12; Neh. 7, 2 u. ö. Vgl. die etwas erweiterte Konstruktion 1 Sam. 13, 14; 25, 30; 2 Sam. 6, 21. — Daß Israel in diesen Händen wohl geborgen sein wird, ergibt sich daraus, daß dies ja dieselben Hände sind, welche Himmel und Erde bereitet haben. Also auch hier wieder, wie konstant vorher und nachher (vgl. Kap. 40, 12. 21. 28; 42, 5; 44, 24; 45, 18; 48, 13; 51, 13), begründet der Herr seine Befähigung zum Vollbringer der Erlösung durch Hinweisung auf seine Eigenschaft als Schöpfer. — In אֲנִי יָדַי ist das Personalpronomen als Verstärkung des Suffixes zu betrachten. Denn die Voranstellung des das Suffix urgirenden Pron. separatum ist nach Ezech. 33, 17 möglich. Unzweifelhaft liegt in יָדַי eine Beziehung auf V. 9 b. Dort wird angenommen, daß kein Menschenwerk von seinem Bildner sagen könne: es fehlt ihm an den Händen. Mit Beziehung hierauf bezeichnet hier der Herr Israel als Werk seiner Hände. Aber er kann unmöglich sagen wollen: ich, nämlich nicht meine Füße, Mund oder ein anderes Organ, sondern meine Hände haben die Himmel ausgebreitet, sondern er will sagen: nicht eines andern, sondern meine Hände haben dies gethan. צִוָּה steht theils mit doppeltem Akkusativ, theils mit dem Akkus. d. Pers. und folgender Präposition oder folgendem Infinitiv (1 Mos. 50, 2) oder לֵאמֹר. Wenn es aber mit einfachem Akkusativ ohne Bezeichnung dessen, was befohlen wird, steht, hat es die Bedeutung „bestellen, beordern, beauftragen“, und wird sowohl in Bezug auf persönliche als unpersönliche Wesen gebraucht. So konnte also auch hier gesagt werden כל צבאם צויתי, ob man sich nun das צבא des Himmels persönlich (vgl. Kap. 24, 21) oder unpersönlich denken mag. Vgl. Kap. 48, 5. — Der allmächtige Schöpfer ist auch der allmächtige Erlöser. Und zwar ist er es durch Cyrus, dessen Erweckung (Kap. 41, 2. 25) ihm schon jetzt als vollendete Thatsache feststeht. Allen Kleinmuth, der durch das gefürchtete oder erlebte Untergehen Israels in der Weltmacht hervorgerufen werden konnte, schlägt der Prophet durch die Verkündigung nieder, daß der Herr einen Erlöser in Gerechtigkeit (vgl. zu Kap. 42, 6) erweckt habe. Weil dieser die Absichten Gottes verwirklichen soll, so wird der Herr auch alle seine Wege ebnen (V. 2). Und so wird er denn die heilige Stadt (Kap. 44, 26. 28) wieder bauen und die Gefangenen (Kap. 20, 4) loslassen. Er wird dies aber nicht um irgend eines äußeren Vortheiles willen thun (Kap. 52, 3). In der That sieht man nicht ein, welches politische oder nationalwirthschaftliche oder überhaupt weltliche Motiv Cyrus zur Restitution der israelitischen Nation und ihres Kultus bestimmt haben kann. Man hat gesagt, er wollte Raum machen für andere Exulanten. Aber warum hat er denn diese nicht nach Judäa geschickt? Und warum hat er den Juden die Rückkehr freigestellt? Letzterer Umstand zeigt, daß er kein Interesse dabei hatte. Ja man kann sagen, daß er mit dieser Restitution einen politischen Fehler begangen hat. An dem Vorwurfe, daß Jerusalem von jeher „eine rebellische und die Könige und Länder schädigende Stadt“ gewesen sei (Esra 4, 15), ist etwas Wahres. Denn die Weltmacht muß das Reich Gottes in ihrer Mitte immer als eine Störung und Schädigung empfinden. — Fügt man nun noch hinzu die Rückgabe der heiligen Gefäße (Esra 1, 7 ff.) und die Aufforderung, die Juden mit „Silber und Gold, Gut und Vieh“ (Esra 1, 4) zu unterstützen, so muß man zugestehen, daß des Cyrus Verhalten sehr auffallend und aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären ist. Es erinnert diese Art der Entlassung sehr an die aus Egypten (2 Mos. 12, 31 ff.). Es war eben beide Male die Freilassung nicht Menschenwerk sondern Gottes Werk.

3. Auch die südliche Weltmacht bekehrt sich zu Jehova.

Kap. 45, 14—17.

14 So spricht Jehova: Der Arbeitsgewinn Egyptens und der Handelsgewinn Kuschs und der Sabäer, der langen Menschen, sollen zu dir übergehen und sollen dein sein. Nachziehen werden sie dir, in Ketten werden sie übergehen. Und zu dir hin werden sie anbeten, zu dir

hin werden sie flehen: »Nur in dir ist Gott, und ist sonst kein andrer Gott mehr. *Wahrlich 15
du bist der verborgene Gott, Gott Israels, ein Erretter! *Beschämt und auch zu Schanden 16
geworden sind sie alle. Mit einander gehen sie dahin in Schmach die Bilderschmiede! *Israel 17
ist durch Jehova erlöset mit ewiger Erlösung. Ihr werdet nicht beschämt noch zu Schanden
werden in alle Ewigkeit«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem der Prophet V. 8—13 die traurige Pflicht erfüllt hat, Israels Kleinmuth zurechtzuweisen, geht er jetzt zu der angenehmen Aufgabe über, zu zeigen, welche Wirkung das durch Jehova auf dem Gebiete der nördlichen Weltmacht gestiftete Heil auf die südlich von Palästina gelegene Weltmacht haben wird. Das heilige Volk liegt ja in der Mitte zwischen diesen zwei Weltmächten. Beide sind ihm durch Freundschaft und Feindschaft je und je verderblich gewesen; zwischen beiden schwankte Israel hin und her, indem es sich wider die Feindschaft des einen auf die Freundschaft des andern stützte. Man denke nur an die egyptisirende Politik Hiskia's Kap. 28—33. Beide haben auch wohl um Israel als Kampfpreis mit einander gekämpft und Israels Land war mehr oder weniger das Schlachtfeld, auf dem sie ihren Streit ausfochten. Man denke an Tirhaka und Sanherib, an Pharao Necho und Nebukadnezar! Nun ist Israel, wie es in seiner Jugend Sklave gewesen war in Egypten, Sklave geworden in Babylonien. Aber aus der babylonischen Knechtschaft soll es durch Kores erlöst werden. Wird es dadurch auch von den Anfechtungen der südlichen Weltmacht befreit werden? Schon Kap. 43, 3 hatte der Prophet in Aussicht gestellt, daß die nördliche Weltmacht in gewissem Sinne für die an Israel geübte Milde durch die Preisgebung der südlichen soll entschädigt werden. Und wirklich ist ja auch Egypten eine Beute des Kambyses geworden. Aber der Prophet sieht noch mehr! Er sieht Egypten, Kusch und Seba nicht blos in Ketten. Er sieht sie auch in ihren Ketten zu Israel sich wenden, um den Gott Israels anzubeten (V. 14). Sie erkennen den Gott Israels als den wahren, bisher verborgen gebliebenen Gott (V. 15). Sie erkennen, daß der Götzendienst ein Irrweg war und daß alle Götzenbildner zu Schanden geworden sind (V. 16), während Israel durch Jehova ewigen Heiles und ewiger Ehre sich getrösten darf (V. 17). Man ersieht hieraus, daß der Prophet die südliche Weltmacht zur Verehrung Jehova's mit Israel und deshalb auch mit der nördlichen Weltmacht sich zusammenschließen läßt, ganz wie dies Kap. 19, 23 ff. geschieht. Sind dann der Süden und der Norden durch Israel verknüpft Brüder geworden, dann fallen die Ketten von selbst.

2. **So spricht Jehova — in Ketten werden sie übergehen.** V. 14 a. Das Verständniß unserer Stelle ist dadurch bedingt, daß man in Mizraim, Kusch und Seba nicht überhaupt die Vertreter der Heidenwelt, sondern speziell die Vertreter der südlichen, mit der nördlichen rivalisirenden Weltmacht erkennt. Denn warum sollten gerade jene Nilvölker die Heidenwelt repräsentiren? Die Heidenwelt überhaupt kommt V. 22 an die Reihe. Hier handelt sich's um ein eminent wichtiges Centrum der Heidenwelt, nämlich um dasjenige, welches mit dem nun Israel freundlich gewordenen im Süden korrespondirt. Der Prophet hatte bereits Kap. 43, 3 die Unterwerfung jener Nilvölker unter das Reich des Kores verkündigt. Daher erscheinen sie hier als Ketten tragende. Aber die Herrschaft des Messias Kores soll ja eine allgemeine Friedens- und Segensherrschaft sein (V. 8). Nämlich im prophetischen Sinne d. h. potentiell soll sie dies sein infolge des Einflusses, den in der Person des Cyrus selbst die Weltmacht vom Geiste des Gottesreiches erfahren wird. Deshalb sieht der Prophet hier in der Unterwerfung jener Nilvölker auch die Brücke zu ihrer Bekehrung. Es sind dieselben Gedanken, die wir oben Kap. 19 von V. 19 an finden. Egypten, heißt es dort V. 23, wird Assur dienen. Assur aber bedeutet die nördliche Weltmacht, die damals noch durch dieses Volk, später durch Babel und dann durch Kores repräsentirt wird. Egypten wird aber auch Jehova dienen. Wie es dazu kommen wird, deutet der Prophet nur im allgemeinen an. Wir sehen aus beiden Stellen, daß Israel die Vermittlung bildet. Aus unserer Stelle im Zusammenhalt mit Kap. 43, 3 erkennen wir, daß von Israel aus zuerst Kores und von da aus dann auch — ob direkt oder indirekt, bleibt unentschieden — Egypten zur Erkenntniß Jehova's kommt, so daß diese drei — Israel in der Mitte, links der Norden (Assur), rechts der Süden (Egypten) — als ein herrlicher Dreiklang und als ein Segen für die ganze Erde dastehen werden (Kap. 19, 24 und 25). Wie ja überhaupt Beute-nehmen und Tributempfangen Zeichen und Frucht des Sieges ist, so werden an vielen Stellen der Messias oder seine Vorbilder als solche dargestellt, welchen bisher feindliche, nun aber bekehrte Völker ihre Schätze als Tribut darbringen (vgl. Ps. 45, 13; 68, 30. 32; 72, 10. 15; Jes. 60, 6; Matth. 2, 11). So heißt es denn auch hier V. 14, daß der Arbeitsgewinn (יְגִיעַ Arbeit, meton. das Erarbeitete, nur noch Kap. 55, 2) Egyptens (die Egypter waren ursprünglich nach außen streng abgeschlossen, deshalb kein Handels-, wohl aber von jeher ein Industrievolk Kap. 19, 9), und der Handelsgewinn (סְחַר mercatura, hier gleichfalls metonymisch gebraucht, vgl. Kap. 23, 3) von Kusch (altberühmt wegen großen Reichthums vgl. Herod. III, 17 ff. und Gesen. zu u. St.) und Seba (s. zu Kap. 43, 3) zu Israel kommen soll. כּוּשׁ und סְבָאִים hier zu trennen und סַחַר allein von כּוּשׁ abhängen zu lassen, ist kein Grund vorhanden. Denn 1) ist es

grammatisch erlaubt, ein Wort im st. constr. mehreren Worten zu subordiniren (vgl. m. Gr. §. 63, 2; 1 Mos. 14, 19; Ps. 115, 15; 2 Chron. 2, 7 u. a.); 2) sind ja Kusch und Seba dasselbe Volk, beide können gleichmäßig אַנְשֵׁי מִדָּה genannt werden; 3) spricht der Plural יַעֲבֹרוּ nicht dagegen, weil ja bei zusammengesetztem Subjekte das Prädikat sich sehr häufig nicht nach dem grammatischen Subjekte sondern nach dem logischen Hauptbegriffe richtet (vgl. Kap. 2, 11 mit Kap. 5, 15; 1 Mos. 4, 10; Jer. 2, 34 u. ö., s. m. Gr. §. 105, 6). So ist hier, wie aus dem Folgenden unzweifelhaft hervorgeht, dem Propheten das Uebergehen der Menschen, nicht das ihrer Schätze die Hauptsache. Deshalb sagt er יַעֲבֹרוּ, und deshalb drückt er noch durch drei folgende Verba diesen Gedanken aus. Ueber אַנְשֵׁי מִדָּה vgl. zu Kap. 18, 2. Herod. III, 20 *Αἰθίοπες λέγονται εἶναι μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων.* Solin. cap. 30 Aethiopes duodecim pedes longi (Gesen.). — Die Egypter und Aethiopen werden allerdings noch in Fesseln kommen. Sie sind ja besiegt worden, aber gerade aus ihrer Niederlage haben sie nach V. 16 die Nichtigkeit ihrer Götzen und die Gottheit Jehova's erkannt. Durch ihr Bekenntniß aber V. 14 b bis V. 17 haben sie Anspruch auf die Befreiung von den Fesseln erlangt.

3. **Und zu dir hin — in alle Ewigkeit.** V. 14 b bis 17. 'אֵלַיִךְ יִשְׁתַּחֲווּ וגו besagt nicht, daß sie Israel, sondern daß sie in der Richtung nach dem Lande Israels hin anbeten werden, denn sie wissen in diesem Lande den Tempel und Thron des wahren Gottes. Jerusalem wird ihre Kibla sein (vgl. Dan. 6, 10). Im Folgenden vernehmen wir den Inhalt des Gebetes. Den Grundgedanken bilden die drei kurzen aber inhaltsschweren Worte אַךְ בָּךְ אֵל. Es versteht sich von selbst, daß בָּךְ auf dieselbe Person geht, auf welche die Feminin-Suffixe in עָלַיִךְ und אֵלַיִךְ sich beziehen, nämlich auf Israel oder Zion. Die Erkenntniß, daß der rechte Gott in Zion sei (Ps. 84, 8), wird hiemit positiv ausgesprochen (Citat aus u. St. 1 Korinth. 14, 25). Negativ geschieht dasselbe durch den Zusatz 'וְאֵין עוֹד וגו. — Der Gedanke, daß außer dem Gotte Israels kein andrer Gott sei, soll aber mit allem Nachdruck hervorgehoben werden. Deshalb wird dem וְאֵין עוֹד noch אֶפֶס zur Verstärkung beigefügt, was nur hier der Fall ist. Wenn אֶפֶס (vgl. אֶפֶס Kap. 16, 4; 29, 20 und אַפְסֵי אָרֶץ V. 22 u. ö.) cessatio, finis bedeutet, so wird es neben andern Modifikationen dieser Bedeutung, als acc. localis gefaßt, wohl auch den Sinn von in fine haben können. Dann aber besagt es (vgl. zu Kap. 47, 8. 10), daß nicht an dem (undenkbaren) Punkte, wo Gott aufhört, ein andrer eintrete. Mit anderen Worten: אֶפֶס schließt allerdings den Sinn von praeter, praeterea ein. Man braucht deshalb nicht אפס אלהים als Genitivverhältniß zu nehmen. Sondern man konstruire: und nicht ist noch in fine oder in loco cessandi (nämlich des vorher genannten אֵל) ein Gott. — An den Gott Israels wendet sich nun V. 15 die Rede der Heiden direkt. Sie beten nun selbst zu ihm, wie das durch ישתחוו und יתפללו angedeutet war. Sie sprechen aber vor allem die Erkenntniß aus, daß Jehova der „sich verbergende" (vgl. Kap. 29, 14; 1 Sam. 23, 19; 26, 1), d. h. der bisher ihnen verborgen gewesene Gott sei. Darin liegt eine Spur jener im Heidenthum nie ganz erloschenen Erkenntniß, daß jenseits und über der Vielheit der die Naturkräfte repräsentirenden Götter ein einiges, höchstes, alles beherrschendes Wesen vorhanden sei. Es erinnert der Ausdruck wenigstens der Bedeutung nach an den *θεὸς ἄγνωστος* der Athener (Apostelg. 17, 23). Es scheint mir deshalb, daß die Bezeichnung Gottes als מסתתר viel besser in den Mund der Heiden paßt als in den Mund Israels. אָכֵן s. d. Zusammenstellung. Dieser bisher verborgene Gott ist identisch mit dem Gotte Israels (für dieses also nicht ein verborgener Gott), und zugleich ein „rettender" Gott d. h. ein Gott, der helfen will und helfen kann und wirklich hilft. In V. 15 ist אַתָּה Subjekt, אל מסתתר Prädikat, אלהי ישראל Apposition zum Subjekte, und מושיע zweites, in Appositionsform nachgestelltes Prädikat. In מושיע (s. Zusammenstellung) liegt zugleich ein Gegensatz gegen die heidnischen Götzen und insofern eine Ueberleitung zu V. 16. — Es ist die nothwendige Kehrseite der richtigen Gotteserkenntniß, daß die falschen Götter als solche erkannt werden. Diese Erkenntniß spricht V. 16 in der Weise aus, daß auf das Zuschandenwerden der Götzenbildner nachdrücklich hingewiesen wird. Die Götter Egyptens konnten Egypten nicht helfen. Denn Egypten ist unterlegen derjenigen Macht, welche im Auftrag und in der Kraft des Gottes Israels ihm feindlich gegenübertrat. בושו וגם נכלמו s. V. 17; Kap. 41, 11 und die Lehnstellen Jer. 31, 19; Esra 9, 6. — Der Ausdruck הלך בכלמה (der gleichmäßig das Gehen in die Schmach und Einhergehen in der Schmach aussagt) findet sich nur hier. צירים (von צִיר = יָצַר) das Gebilde findet sich in dieser Bedeutung nur noch Ps. 49, 15. — Nachdem der Herr V. 15 מושיע genannt, von den Götzen aber V. 16 gesagt war, daß sie dies nicht sind, wird nun V. 17 von Israel gesagt, daß und wie sich Jehova an ihm als מושיע erwiesen hat. Denn Israel ist errettet durch Jehova und zwar mit ewiger Errettung (acc. modalis, m. Gr. §. 70, k; Hebr. 9, 12). Schließlich wenden sich die Sprechenden wieder wie im Anfang ihrer Rede (אך בך אל) an Israel. Diesem wird es nicht gehen, wie es jenen mit ihren Götzen gegangen ist: Ihr werdet nicht beschämt noch zu Schanden werden in alle Ewigkeit. Der Plural עוֹלָמִים findet sich bei Jesaja noch Kap. 26, 4; 51, 9. Außerdem mit Ausnahme von Ps. 77, 6 nur in jüngeren Schriften. Der Ausdruck עד עולמי עד kommt überhaupt nur hier vor. Sollten, welche so sprechen gelernt haben, von Israel noch in Fesseln gehalten werden?

4. Nach den Weltmächten entsagt auch Israel definitiv den Götzen und gibt sich voll und ganz seinem Gotte hin, so daß nun die ganze Menschheit ein geistliches Israel geworden ist.

Kap. 45, 18—25.

Denn so spricht Jehova, der den Himmel geschaffen — er ist Gott —, der die Erde 18
gebildet und fertig gemacht — er ist ihr Ordner —, nicht leer hat er sie geschaffen, zum
Bewohnen hat er sie gebildet —: Ich bin Jehova und kein anderer ist es. *Nicht im geheimen 19
hab' ich geredet an einer Stelle des Landes der Finsterniß; nicht habe ich gesagt zum Samen
Jakobs: fürs Leere suchet mich! Ich, Jehova, rede Recht, verkündige was billig ist. *Ver= 20
sammelt euch und kommt, nahet herzu allesammt, ihr Erretteten aus den Heiden! Nichts wissen
die, welche das Holz ihres Schnitzbildes tragen, und die da beten zu einem Gott, der nicht
helfen kann. *Bringet Bericht herbei, auch berathe man sich mit einander: wer hat solches 21
vernehmen lassen von Alters her und vorlängst es verkündigt? Nicht ich, Jehova, neben dem
kein andrer Gott ist, — der gerechte Gott und Helfer, und außer mir ist keiner? *Wendet euch 22
zu mir und werdet selig alle Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner mehr. *Bei 23
mir hab' ich geschworen und ist ein Wort aus meinem Munde gangen in Gerechtigkeit, das
soll nicht zurücke gehen: daß mir sich beugen soll jegliches Knie, schwören jegliche Zunge.
*»Nur in Jehova, heißt es von mir, sind rechte Thaten und Stärke. Zu ihm komme man, 24
aber zu Schanden müssen werden alle, die auf ihn erbost sind«. *In Jehova wird gerecht 25
sein und lobsingen aller Same Israels!

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit diesen Worten schließt der Prophet seine Betrachtungen über die an Kores sich anschließende Heilszukunft ab. Es ist gewiß nicht zufällig, daß er erst nach Kores und der von ihm repräsentirten nördlichen Weltmacht und nach der südlichen Weltmacht Israel ins Auge faßt, um auch ihm anzukündigen, welches sein Antheil an jener Heilszukunft sein werde. Der Hauptpunkt ist ihm auch hier wieder die Erkenntniß Jehova's als des allein wahren Gottes. Jehova, der den Himmel geschaffen hat — es genügt aber schon das, um ihn als den Gott zu legitimiren —, Jehova, der auch die Erde gebildet hat — deren Ordner und Verwalter er also ist, — der aber die Erde nach seiner Güte zu einer freundlichen Wohnstätte für die Menschen bereitet hat, spricht mit Recht von sich: ich bin der absolut Seiende und einen Zweiten außer mir gibt es nicht (V. 18). Dieser selbe Jehova hat aber auch aus der Menschheit ein Volk zu seinem besonderen Erbe und Eigenthum erwählet, und zwar hat er, was er mit diesem Volke vorhat, von jeher laut und öffentlich verkündigt, auch dabei deutlich ausgesprochen, daß er wie der Menschheit Heil mit der Schöpfung, so auch dieses Volkes Heil als den Lohn, den ein gerecht und billig denkender Herr seinen Dienern gibt, mit den Veranstaltungen beabsichtigte, zu denen ihm dieses Volk als Mittel und Werkzeug dienen sollte (V. 19). Durch Kores soll dem Volke dieses Heil zu Theil werden. Nachdem dies geschehen ist, kann nun aber an das aus den Heiden errettete Israel die Forderung gestellt werden, daß es den Götzendienst als einen thörichten und verderblichen Irrweg erkenne (V. 20). Sie werden dann auch, nachdem sie aufgefordert zu berichten und durch gemeinsame Berathung festzustellen, was sie erlebt und erfahren haben, bekennen müssen: Jehova hat alles vorausgesagt, was kommen sollte; wie er's vorausgesagt hat, so ist es geschehen. Jehova allein ist der wahre Gott (V. 21). Nachdem nun die Weltmächte und Israel Jehova als den einigen Gott erkannt haben, kann er an die ganze Menschheit den Ruf ergehen lassen: wendet euch zu mir als zu dem, der euch selig macht (V. 22). So wird sich erfüllen, was der Herr geschworen und als unumstößlich gewiß verkündet hat, daß ihm alle Knie sich beugen und alle Zungen schwören sollen (V. 23). Alles wird dann bekennen, daß nur in Jehova Heil ist und daß die Feindschaft wider ihn nur Verderben bringt (V. 24). Die ganze Menschheit, eins geworden in der Herrlichkeit und im Lobpreis des Herrn, wird dann „Same Israels" geworden sein (V. 25).

2. **Denn so spricht Jehova — und außer mir ist keiner.** V. 18—21. כִּי im Anfange dieses Verses knüpft an V. 17 an. Dort hieß es: „Israel ist durch Jehova erlöset mit ewiger Erlösung". Dieses von den Heiden gesprochene Wort bestätigt der Herr hier als richtig, indem er erklärt, daß er allerdings Israel nicht zu unfruchtbarem Dienste (לֹא תֹהוּ בַקְּשׁוּנִי V. 19) berufen, sondern ihm gerechten Lohn verheißen habe. Denn nun wendet sich der Herr an Israel, um auch ihm zu sagen, worin der durch Kores ihm bestimmte Segen gipfeln wird. Der Prophet weiß, daß Israel noch immer an der Neigung zum Götzendienste, diesem Grundübel des natürlichen Menschen, leidet. Er weiß aber auch, daß das durch das Exil ganz gebrochene Israel in der von Jehova vorausgesagten und erfüllten also ganz offenbar von Jehova bewirkten Erlösung durch Kores den unumstößlichen Beweis für die alleinige

Gottheit Jehova's finden und von da an dem Götzendienste absagen und Jehova allein dienen wird. Wir wissen, daß allerdings im religiösen Leben des israelitischen Volkes das Exil einen entscheidenden Wendepunkt bildet. Dem groben Götzendienst entsagt es von da an. Aber wie die äußere so war auch die innere Erlösung durch Kores nur ein Anfang. In diesem Anfang sieht aber der Prophet nach der Weise seiner komplexen Geschichtsbetrachtung schon die Vollendung. So sagt denn nun V. 18 ff. der Prophet, wie es zu jener תשועת עולמים V. 17 kommen wird. Grundbedingung derselben ist, daß Israel zu der lebendigen Erkenntniß gelange, welche der Herr V. 18 mit den Worten ausspricht: אני יהוה ואין עוד. Das Fundament derselben ist ein doppeltes: ein weltgeschichtliches und ein heilsgeschichtliches. Das weltgeschichtliche besteht darin, daß Jehova vor allem den Himmel geschaffen hat. Schon das würde genügen, ihn als den Gott d. i. als den einzigen, wahren Gott zu erweisen. Denn muß der, welcher die jenseitige Welt, die Wohnstätte der Geister, der Elohim, geschaffen hat, nicht selbst Elohim, ja, als der Schöpfer der Elohim-Welt, über alle Elohim erhaben, also der Elohim κατ' ἐξοχὴν sein (vgl. z. B. Ps. 97, 9)? Dies ist der Sinn der Parenthese הוא האלהים V. 18. — Zum zweiten erweist der Herr seine alleinige Gottheit daraus, daß er die Erde gebildet und (fertig) gemacht habe (vgl. Kap. 43, 7). Wie zu בורא השמים fügt der Prophet auch zu יוצר הארץ ועשה eine nähere Bestimmung in Parenthese hinzu. Beide Male beginnt die Parenthese mit הוא. Aber die erste Parenthese enthält blos zwei Worte, die zweite enthält zu den zwei, jenen ersten entsprechenden Worten הוא כוננה noch eine nähere Erklärung. Denn auf den ersten Blick sieht dieses כוננה nach יצר und עשה ganz überflüssig aus. Aber wir erkennen aus den folgenden Worten bis יְצָרָהּ, daß der Prophet כּוֹנֵן hier nicht in dem Sinne von fundare genommen wissen will, den das Wort wohl sonst hat, sondern in dem Sinne von ἑτοιμάζειν (Septuag.), zurüsten, zubereiten (vgl. 5 Mos. 32, 6, wo auch כונן auf עשה folgt und besonders das gleichbedeutende Hiphil: Jes. 14, 21; 1 Mos. 43, 16; 1 Kön. 5, 32; 6, 19 u. a.). Es soll dadurch die letzte Zurüstung oder Adaptirung zum Zwecke im Gegensatz zum Grundbau ausgedrückt werden. Daß dies der Sinn sei, sagen die Worte לא תהו וגו׳ ausdrücklich. Denn diese Worte besagen, daß der Zweck von ברא und יצר nicht gewesen sei, daß die Erde תהו bleibe, sondern daß sie tauglich werde zum Wohnen, und die Thätigkeit, welche das Produkt von ברא, יצר, עשה hiezu bereitet, zurichtet, adaptirt, bezeichnet der Prophet mit כּוֹנֵן. So bereiten wohl Menschen ihren Kindern, Freunden, lieben Gästen eine freundliche Wohnung. Es ist also dieses כּוֹנֵן ein Beweis der Güte und Freundlichkeit unseres Gottes. — Aber für jenes אני יהוה ואין עוד gibt es noch ein zweites, ein heilsgeschichtliches Fundament. Gott hat ja Israel als das Volk des Eigenthums zur Vermittlung seiner Heilsgedanken sich ausgesucht, hoch erhoben und wieder gestürzt. Nicht damit Israel nun verloren sei. So wenig Gott die Erde geschaffen hat, damit sie ein leeres, wüstes Chaos bleibe, ebensowenig hat Gott Israel zum Heilsvolke erkoren, damit es in ödem, wüstem Chaos endige. Er hat diesem Volke nie zugemuthet, daß es ihn umsonst, für nichts, gleichsam ins Leere hinein suchen (als den verborgenen V. 15 gleichsam aufspüren, ausfindig machen) solle. Sondern er hat gesagt: „was recht und billig ist, soll euch werden". צֶדֶק ist hier nicht die abstrakte subjektive Gerechtigkeit, sondern das konkrete objektive Recht wie in den Ausdrücken פֹּעֵל צֶדֶק (Ps. 15, 2 u. ö.), עֹשֵׂה צֶדֶק (Jes. 64, 4 u. ö.). דֹּבֵר vgl. Kap. 33, 15. Auch מֵישָׁרִים ist im konkreten und objektiven Sinne zu nehmen (vgl. Kap. 33, 15). Aber eben diese Verheißung: „was Recht ist, soll euch werden", hat Gott nicht im Verborgenen gethan (בַּסֵּתֶר Kap. 48, 16; Ps. 139, 15), so daß sie unkontrollirbar, als wirklich geschehen nicht nachzuweisen wäre, denn er hat nicht etwa in Höhlen und Schlupfwinkeln geredet, wie an dergleichen Orten die heidnischen Orakel sich vernehmen lassen, sondern frei und offen vor aller Welt ist sein prophetisches Wort verkündigt worden. Wenn nun also der Herr seinem Volke nach dem Chaos eine schöne Zeit sicheren, glücklichen Wohnens verheißen hat, und diese Verheißung hat sich genau so, wie sie lautet, erfüllt, so ist damit der Beweis geliefert, daß Jehova allwissend ist. Wie er sich also mittelst der Schöpfung als der Allmächtige und Allgütige der ganzen Menschheit gegenüber erwiesen hat, so erweist er sich durch die Israel gegebene Verheißung und ihre Erfüllung dem heilsgeschichtlichen Volke gegenüber als der Allwissende und Allgütige. Als der Allgütige, Allmächtige und Allwissende ist er aber der Gott, Jehova, der Absolute. — Daß die nicht im Verborgenen sondern öffentlich gegebene Verheißung sich erfüllen, daß Israel nicht im Chaos untergehen sondern seinen gerechten und billigen Lohn erhalten und daß dies durch Kores, den Befreier, geschehen wird, setzt der Prophet nach V. 19 voraus. Denn V. 20 ff. sehen wir uns in die Zeit nach der Befreiung versetzt. Deshalb werden die Israeliten V. 20 als die „aus den Völkern Erretteten" angeredet, und der, welcher ihnen zu diesem Titel verholfen hat, kann ja kein anderer sein als Kores. — Also in der Zeit nach der durch Kores geschehenen Erlösung sollen die Erlösten „sich versammeln, kommen und sich herzu machen" (הִתְנַגְּשׁוּ Hitp. nur hier, vgl. Kap. 41, 1. 22; 43, 9), um das Facit aus dem bisherigen Geschichtsverlauf zu ziehen. Dieses Facit ist ein negatives und ein positives. Das negative Resultat wird V. 20 b dargelegt. Es lautet: Nichts wissen (יָדְעוּ, vgl. Kap. 44, 9. 18; 56, 10, eine Art innerlichen Transitivs, vergl. zu תִּפְתַּח V. 8, also eigentlich: nicht Erkenntniß üben,

bethätigen) die das Holz ihres Schnitzbildes (s. Zusammenstellung) tragen (vgl. Kap. 46, 1. 7), und flehen (s. V. 14 und Zusammenstellung) zu einem Gott, der nicht helfen wird (vgl. Klagel. 4, 17; m. Gr. §. 87, d). Damit ist also ausgesprochen, daß bei dem Volke Israel nach der Erlösung durch Kores die Erkenntniß von der Thorheit und Nichtigkeit des Götzendienstes endlich definitiv zum Durchbruche kommen wird. Das positive Resultat jener Berathung erfahren wir V. 21. Es wird aber die Ankündigung desselben noch einmal mit einer feierlichen Aufforderung zur Vornahme der nöthigen Deliberation eingeleitet. Nochmals heißt es (vgl. Kap. 41, 22. 23): berichtet und bringet nahe. Wir werden wohl diesen Ausdruck in die Kategorie jener Fälle rechnen dürfen, wo eine Ergänzung oder nähere Bestimmung des Gedankens durch ein zweites Verbum ausgedrückt wird (vgl. m. Gr. §. 95, Anm.). „Berichtet und bringet herbei“ ist also so viel als: bringet Bericht herbei. Die nöthigen Thatsachen müssen zuerst beigebracht werden. Dann wird über dieselben berathen (Wechsel der Person wie V. 8; Kap. 41, 1 u. ö.). Das Resultat verkündigt der Herr selbst. Er selbst hat bei der Berathung sein Recht geltend gemacht, und was er sagte, mußte angenommen werden, denn es war die Wahrheit. Was der Herr aber geltend machte, ist Folgendes: Wer hat solches (nämlich was V. 19 angedeutet und dessen Erfüllung nach V. 19 vorausgesetzt ist) hören lassen von der Vorzeit her, vorlängst es verkündigt? Nicht ich, Jehova? u. s. w. V. 21. Also erweist hier der Herr seine Gottheit wieder aus seiner Allwissenheit. Man möchte sagen, es ist dies diejenige göttliche Eigenschaft, welche am leichtesten auch von Nicht-Augen-Zeugen kontrolirt werden kann. Denn sobald die Weißagung als solche und die Erfüllung konstatirt ist, ergibt sich der Schluß auf ein übermenschliches Wissen, Wollen und Können für alle, auch für die nach Zeit und Ort noch so Entfernten mit Nothwendigkeit. Wenn der Herr sich hier insbesondere als אל צדיק bezeichnet, so geschieht dies wohl mit Hinsicht auf V. 13 und 19. מושיע nennt er sich im Gegensatz zu dem אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ V. 21. Im übrigen s. d. Zusammenstellung.

3. **Wendet euch hin zu mir — aller Same Israels.** V. 22—25. In diesem Schlußworte faßt der Herr durch den Ausdruck כל אפסי ארץ alle Vorhergenannten, nämlich die Völker der nördlichen (V. 6) und der südlichen (V. 14 ff.) Weltmacht mit Israel in eins zusammen. Man könnte versucht sein, die Worte V. 22—25 für einen selbständigen Abschnitt parallel den Abschnitten V. 14—17 und V. 18—21 zu halten. Aber dann würde der Prophet gewiß den neuen Abschnitt V. 22 mit כה אמר י' begonnen haben, wie er die vorhergehenden Abschnitte V. 14 und V. 18 begonnen hatte. Ferner sehen wir aus כל־זרע ישראל V. 25, daß er, nachdem nun auch Israel sich voll und ganz zu dem Herrn bekehrt hat, in der gesammten Menschheit nur noch זרע ישראל sieht. Es ist vielleicht hoch bedeutsam, daß er erst nach der nördlichen und südlichen Weltmacht resp. nach der durch beide repräsentirten Fülle der Heiden den Rest Israels, die פליטי הגוים, des durch Kores inaugurirten Heiles theilhaftig werden läßt. Sollte dadurch nicht die von Paulus so nachdrücklich konstatirte Thatsache angedeutet sein, daß Israel erst, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist, in die Gemeinschaft des vom Messias der Welt gebrachten Heiles eintreten wird (Röm. 11)? So haben wir also unter כל אפסי ארץ nicht etwa diejenigen Völker zu verstehen, welche außer den V. 6, V. 14 ff. und V. 18 ff. angedeuteten etwa noch übrig wären. Denn die an den eben genannten Stellen vom Propheten ins Auge gefaßten Völker repräsentiren schon die ganze Menschheit. Die כל אפסי ארץ sind also nicht noch andere Völker, sondern ebendieselben, nur werden diejenigen, welche vorher einzeln waren aufgezählt werden, hier in eins zusammengefaßt. Sie bilden alle zusammen den „sämmtlichen Samen Israels“ im geistlichen Sinne. Der Herr richtet an diese alle, nachdem das Heil für sie bereitet ist und sie für das Heil zubereitet sind, das letzte, entscheidende Berufungswort: „wendet euch zu mir und werdet selig“. Ueber die Imperative, von denen der erste befehlenden, der zweite verheißenden Sinn hat, vgl. m. Gr. §. 90, 2. Der Einladungsruf erinnert an Matth. 22, 4: „Siehe, meine Mahlzeit habe ich bereitet; meine Opfer und mein Mastvieh ist geschlachtet und alles bereit; herbei zur Hochzeit“. — הושעו (vgl. Kap. 30, 15) ist = werdet errettet, werdet der vollkommenen und ewigen *σωτηρία* (V. 17) theilhaftig. — Der Kausativsatz כי אני וגו' V. 22 b begründet die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit des Seligwerdens mittelst Hinwendung zu Jehova durch die Hinweisung auf die seit dem Abfalle von Gott in Frage gekommene, nun aber als unumstößliche Wahrheit allerseits (V. 6, V. 14 ff., V. 21) erkannte Thatsache, daß Jehova allein Gott ist. Nur Gott kann das ewige Heil gewähren. Jehova allein ist Gott. Ergo! — Wenn alles zu Jehova sich wendet und in ihm das Heil findet, so wird zugleich der ewige Rathschluß Gottes erfüllt, daß vor ihm alles sich beugen, ihm alles dienen soll. Daß dieser Rathschluß von eminenter Wichtigkeit ist, sieht man daraus, daß Gott ihn mit einem Eide bekräftigt, den er bei sich selbst schwört, da er bei einem Höheren nicht schwören kann (Hebr. 6, 13 ff.). Damit ist dieser Eid als ein Wort hingestellt, das absolutes Recht hat und also unter keinen Umständen zurück gehen, aufgehoben, als nichtig erklärt werden kann. בי נשבעתי wie 1 Mos. 22, 16; Jer. 22, 5; 49, 13 vgl. Kap. 44, 26. — צדקה דבר darf man nicht als einen Begriff fassen (Wahrheitswort), denn es müßte sonst דְּבַר צ' heißen. Auch wird man צדקה nicht als Nominativ im attributiven Sinne (als Gerechtigkeit ein Wort) mit דָּבָר verbinden dürfen, denn das wäre ein geschraubter, unnatürlicher Ausdruck. „Aus dem Munde der

Gerechtigkeit“ ist zwar grammatisch korrekt, aber diese Personifikation der Gerechtigkeit und diese Unterscheidung derselben als einer redenden Person von Jehova selbst ist doch höchst sonderbar. Denn ist denn der, welcher geschworen hat, und der dies unhintertreibliche Wort gesprochen hat, nicht ein und derselbe? Wir müssen פִּי parallel mit בִּי und נִשְׁבַּעְתִּי als Nomen mit dem Suffix der ersten Pers. fassen. Dann aber muß צְדָקָה als Akkusativ genommen werden. Es ist der accusativus adverbialis, welcher für das Substantivum mit einer Präposition steht und die irgendwie beschaffene Modalität ausdrückt. So stehen bekanntlich sehr oft Substantive wie אֱמֶת (Jer. 23, 28), שֶׁקֶר (Ps. 119, 78), חֵטְא (Jer. 31, 7), הֶבֶל (Hiob 21, 34), מֵישָׁרִים (Ps. 75, 3) u. a. — Vgl. m. Gr. §. 70, k. Ich möchte צדקה am liebsten übersetzen: „von Gerechtigkeitswegen“ oder „rechtens“. Ist dieses Wort ein Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit, so trägt es in sich selbst die Bürgschaft seiner Verwirklichung und kann also nicht zurück gehen (vgl. die sehr ähnliche Stelle Kap. 55, 11). יָצָא und יָשׁוּב stehen sich in scharfem Gegensatze gegenüber. וְ vor יָשׁוּב steht in Kraft der dem Hebräischen eigenen parataktischen Ausdrucksweise. Wir nach unserer die Syntaxis liebenden Sprechweise würden sagen: welches nicht zurück gehen wird — oder, weniger genau: das wird nicht zurückgehen. — Der Inhalt des Schwures ist, daß dem Herrn sich beugen sollen alle Knie und daß ihm (לִי gehört also auch zum zweiten Satze vgl. Kap. 19, 18) alle Zungen schwören sollen. Also die *προσκύνησις* als äußerer Ausdruck der Huldigung (Ps. 95, 6) und die *ἐξομολόγησις* (Röm. 14, 11; Phil. 2, 10. 11) als Ausdruck des Bekenntnisses, daß Gott der Allwissende, Allgerechte und Allmächtige sei, soll ihm als sein göttliches Recht, das er sich nicht entreißen läßt, zu Theil werden. Jeder Schwur bei Gott enthält aber das Bekenntniß, nicht nur, daß es einen Gott gibt, sondern auch daß dieser Gott die Wahrheit weiß und die Unwahrhaftigkeit zu rächen den Willen und die Macht hat. Der Eid ist ja ein Gottesdienst (Göschel). — Der Prophet ist übrigens weit entfernt, zu glauben, daß, um es mit einem Worte zu sagen, die Bekehrung der Heiden und Israels zu Jehova eine plötzliche und allgemeine sein werde. Es wird vielmehr mit dieser Bekehrung nur successive vorwärts gehen, und viele — werden entschieden widerstreben. Darauf bezieht sich V. 24. In diesem Verse vernehmen wir die ermunternden Zurufe der Bekehrten an ihre noch zögernden oder gar entschieden widerstrebenden Brüder. Mit den Worten לִי אָמַר d. h. „spricht man“ (לִי = in Bezug auf mich, vgl. Kap. 5, 1; 41, 7; 1 Mos. 20, 13; m. Gr. §. 112, 5, b; אָמַר = man sagt vgl. Kap. 25, 9; 65, 8 u. ö.; m. Gr. §. 101, 2, a) leitet der Prophet ein, was die Bekehrten in jener Krisis sagen werden, um ihre zögernden Brüder zu ermuntern. Sie werden zuerst auf ihre eigene Erfahrung hinweisen mit den Worten: nur in Jehova sind gerechte Thaten und Stärke. צְדָקוֹת (vgl. Kap. 33, 15; 64, 5 und Ps. 11, 7; 103, 6; Richt. 5, 11 u. ö.) sind juste facta. Der Sprechende will also sagen: Erweisungen der Gerechtigkeit (d. h. einer dem Willen Gottes konformen Gesinnung) und Stärke (d. h. die Kraft, Großes zu thun und Schweres zu tragen) sind nur in Jehova, d. h. sind nur da möglich, wo Gott das Vermögen dazu gibt. Daran schließen sie nun zweitens die Ermahnung, zu Jehova als dem alleinigen Quell des rechten inneren Lebens zu kommen. יָבוֹא = man komme. Es ist dieselbe impersonelle Konstruktion wie bei אָמַר, vgl. Kap. 6, 10; 10, 4; 14, 32; 18, 5; 33, 20 u. ö. Daß an יבוא ein ו wegen des folgenden ו vor יבשׁו weggefallen sei, ist zwar nicht unmöglich, doch zwingen grammatische Gründe durchaus nicht zu dieser Annahme. — Was den Ausdruck עָדָיו statt אֵלָיו betrifft, so will der Prophet durch עַד offenbar andeuten, daß Jehova das erhabenste Ziel alles menschlichen Strebens repräsentire, und daß es gelte, bis zu ihm hindurchzudringen. Der Begriff des „progredi ad fastigium quoddam“ (Gesenius) wird in mannichfachen Modifikationen durch עַד ausgedrückt. Vgl. 2 Sam. 23, 19; Hiob 11, 7; Nah. 1, 10; 1 Chron. 4, 27 u. ö. — Zuletzt aber unterlassen die Bekehrten auch nicht, eine Drohung für die Widerstrebenden beizufügen, indem sie sagen: „Aber zu Schanden müssen werden alle, die wider ihn (im Zorne) entbrannt sind“. Derselbe Ausdruck nur noch Kap. 41, 11; Hohel. 1, 6. — Es scheint mir, daß der Ausdruck „die im Zorne Entbrannten“ auf jene psychologische Thatsache hinweist, daß in den Herzen der Haßerfüllten die Liebeserweisung nicht Liebe sondern Zorn hervorruft. Vgl. Judas Ischariot Joh. 13, 27. — V. 25 werden wir weder als Wort Jehova's, noch als Wort der Bekehrten V. 23 zu betrachten haben. Als Wort Jehova's nicht, weil derselbe בִּי sagen würde. Als Wort der Bekehrten nicht, weil dieselben mit ביהוה יצדקו nur dasselbe sagen würden, was sie schon mit ביהוה צדקות gesagt haben. Ich glaube deshalb, daß dieser Vers als ein bestätigendes, erläuterndes und zugleich lobpreisendes Schlußwort des Propheten zu betrachten ist. Durch יצדקו bestätigt der Prophet, daß der Mensch nicht in sich selbst sondern nur in Gott selbst die Basis seiner Rechtfertigung zu finden vermag. Es ist dies ein neutestamentlicher, evangelischer Gedanke, der im Munde „des Evangelisten des Alten Bundes“ wohl am Platze ist. ויתהללו enthält ein doxologisches Moment. Es ist wie ein Fingerzeig auf die lobpreisenden Chöre, von denen die Offenbarung Johannis redet Kap. 4, 8 ff.; 5, 9 ff.; 7, 9 ff.; 11, 16 ff.; 12, 10 ff. u. s. w. — כל זרע ישׂראל endlich ist eine Erläuterung, die uns darüber Aufschluß gibt, daß wir die Verse 22—25 nicht als ein neues koordinirtes Glied der Rede, sondern als die Summe der ganzen Rede zu fassen haben, daß also die אפסי ארץ V. 22 nicht neue, vorher noch nicht erwähnte Völker sind, sondern die Gesammtheit der vorher genannten

Völker. Alle die, welche nach V. 6 und 14 ff. sich zu Jehova bekehrt haben, sind Israel, nämlich geistliches Israel geworden. Alle, die aus dem Glauben sind, sind Abrahams Kinder (Gal. 3, 7).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 45, 1 ff. Die egyptische und die babylonische Gefangenschaft des Volkes Israel entsprechen sich. Beide Male befand sich das heilige Volk außerhalb des heiligen Landes als Knecht im Dienste einer heidnischen Weltmacht. Und zwar fiel jedesmal dieses Exil in die Glanzperiode der entsprechenden Weltmacht. Unter allen Völkern stand Egypten, als es die Israeliten aus seiner Zwingherrschaft entlassen mußte, oben an in Bezug auf Kultur und politische Macht. „Es waren die ruhmvollsten Zeiten der ganzen egyptischen Geschichte“ (Lepsius, Chronologie der Egypter 1, S. 359). — Kores war Sieger über das babylonische Reich, das selbst schon das alte Assur besiegt und seine Macht in sich aufgenommen hatte, so daß also Kores die nördliche Weltmacht gleichsam in der dritten Potenz repräsentirte. Beide Male befand sich das unbedeutende, verachtete Judenvolk als macht- und rechtloser Sklave im Gebiete und im Dienste der Weltmacht. Aber wie übermächtig zeigte sich der Machtlose dem Mächtigen gegenüber! Es war die ausdrücklich ausgesprochene Absicht Gottes bei der wundervollen Ausführung des Volkes aus Egypten, daß „er zeige seine Macht dem Pharao und daß man seinen Namen verkündige in allen Landen (2 Mos. 9, 16, vgl. Kap. 8, 10. 19; 14, 4. 17. 18. 25), und daß er seine Gerichte vollziehe an allen Göttern Egyptens“. — Die ganze erste Hälfte des Buches Daniel aber berichtet uns jene wunderbaren Veranstaltungen Gottes, deren gemeinsamer Zweck und Erfolg jenes Bekenntniß war, das Nebukadnezar ablegt: „In Wahrheit euer Gott ist ein Gott der Götter und ein Herr der Könige“ (Dan. 2, 47, vgl. Kap. 3, 28 ff.; 4, 31 ff.; 6, 25 ff.). Zweimal also im Laufe der Zeitperiode zwischen dem Abfall vom wahren Gott (1 Mos. 11, 8) und der Erscheinung Christi haben großartige Bezeugungen des Herrn an die Heidenwelt stattgefunden. Und diese Bezeugungen waren jedesmal vermittelt durch ein Exil Israels und wurden entgegengenommen von Seiten der Heidenwelt durch die jeweilig dominirende Weltmacht: zuerst die südliche, Egypten, dann die nördliche, das babylonisch-persische Reich, als dessen Spitze wir Kores zu betrachten haben. Der Zweck dieser Offenbarungen an die Heidenwelt war im allgemeinen nicht Ausrottung des Götzendienstes (denn dann wäre ja der Zweck unerreicht geblieben), wohl aber die Erhaltung und Belebung jener im Innersten der Menschenbrust vorhandenen Erinnerung an den über allem Sichtbaren unsichtbar waltenden einen höchsten Schöpfer, Herrscher und Richter der Welt. Diese Erinnerung darf nicht erlöschen, denn sie ist der Anknüpfungspunkt für die letzte und höchste Offenbarung, welche mittelst der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Behuf der Erlösung sich vollzieht. Aber insbesondere hatte die dem Kores zu Theil gewordene Bezeugung den Zweck, das Volk der Heilsvermittlung aus dem Exil zu befreien und dadurch die ersten Strahlen messianischen Heiles Israel und der Welt leuchten zu lassen.

2. Zu Kap. 45, 1 ff. Die Angaben des A. T. in Betreff des Kores stellt Pressel in Herz. R.-E. III, S. 231 zusammen. Nach dieser Zusammenstellung, die wir mit einigen Modifikationen wiedergeben, schildern die alttestamentlichen Schriften den Kores 1) als einen Perser (Dan. 6, 29); 2) als den König in Persien (2 Chron. 36, 22; Esra 1, 1 f; 4, 5; Dan. 20, 1); 3) als König über Medien und Babylon (Esra 5, 13. 17; 6, 2. 3); 4) als Eroberer und Gründer eines Weltreichs (Jes. 45, 1—3; 14); 5) als den vierten Herrscher vor Xerxes (Dan. 11, 2); 6) als den Verstörer der babylonischen Dynastie und des chaldäischen Götzendienstes (Jes. 46, 1; 48, 14; Dan. 2, 39; 8, 3. 4. 20); 7) als einen Verehrer des wahren Gottes (2 Chron. 36, 23; Esra 1, 2); 8) als den Befreier der Juden und den Förderer des Stadt- und Tempelbaues (Jes. 44, 28; 45, 13; 2 Chron. 36, 23; Esra 1, 2 ff.; 5, 13; 6, 3 ff.); 9) als einen Hirten Gottes, der dessen Willen über Israel vollenden soll, ja als einen Gesalbten des Herrn (Jes. 44, 28; 45, 1), dessen Geist der Herr erweckt hat (2 Chron. 36, 22 f.; Esra 1, 1; Jes. 45, 13).

Auf die Frage, was denn auf Kores einen so tiefen und für die Erkenntniß der Wahrheit günstigen Eindruck gemacht habe, macht Pressel a. a. O. im wesentlichen Folgendes namhaft: 1) die Rolle, welche Daniel beim Sturze des babylonischen Reiches spielte, indem er diesen in derselben Nacht, wo die Einnahme der Stadt erfolgte, voraussagte (Dan. 5, 28. 30); 2) die hohe Stellung, welche Daniel unter wunderbarem göttlichen Beistand am Hofe Darius des Meders, dessen Feldherr Cyrus damals noch war, einnahm (Dan. 6); 3) die Erfahrungen, welche Cyrus von der Nichtigkeit des Götzendienstes dem Glauben Daniels gegenüber machen durfte, wofür man sich aber weniger auf die Geschichte des Bel zu Babel als auf die Unfähigkeit der heidnischen Götzen, ihre Völker gegen den im Auftrag Jehova's (Jes. 45, 1—3) handelnden Kores zu schützen, wird zu stützen haben; 4) die Lesung der jesajanischen ihn betreffenden Weißagung nach dem Zeugniß des Josephus (Antiqq. XI, 1, 1 u. 2), das wir bereits oben in den dogm. eth. Grundgedanken zu Kap. 44 unter Nro. 7 zu V. 24 bis 28 angeführt haben.

Wenn man aber ferner fragt, wie es denn komme, daß „die Schilderungen der Profanschriftsteller lange nicht zu dem Bilde, das wir aus Daniel und Jesaja von Kores erhalten, hinanreichen wollen“, so antworte ich, die Ansichten Pressels hierüber modifizirend: 1) die Thatsache, daß Kores, sobald er zur Regierung gelangt war, dem gefangenen Juden-

volke eine besondere Gunst entgegenbrachte und ein lebendiges Interesse für die Wiederherstellung des Jehova-Kultus in Jerusalem an den Tag legte, ist ein offenkundiger Beweis dafür, daß er einen starken Impuls nach dieser Richtung hin muß empfangen haben (vgl. Oehler in Herz. R.-E. XII, S. 230 f.). Denn wie könnte man es sonst erklären, daß der mächtige, weithin gebietende und mit großen Plänen für Krieg und Frieden beschäftigte Herrscher auf diese längst abgethane Sache sein Augenmerk richtete und eine Maßregel traf, die von seinem politischen Standpunkte aus eine Inkonsequenz und ein Mißgriff war? 2) daß uns aber außerdem die Profangeschichte nichts sagt über jene geheimnißvollen Vorgänge, die zwischen Kores und seinem Gott (wir dürfen aber in objektivem Sinne den HErrn gewiß also bezeichnen) sich ereignet hatten, erklärt sich theils aus der Natur des Gegenstandes an sich, theils daraus, daß es mit diesen außerordentlichen Manifestationen der Gottheit — abgesehen von der Rückführung der Juden — gar nicht auf eine bleibende, äußere Wirkung, welche Gegenstand der Geschichtschreibung hätte werden können, sondern nur auf solche innerliche Wirkungen abgesehen war, welche in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins ihre geheimnißvollen Fäden fortspinnen, aber der äußerlichen Wahrnehmung und Darstellung sich entziehen. — Können wir uns also nicht wundern, daß die Profangeschichte kein direktes Zeugniß für die Wahrheit der biblischen Angaben über das Verhältniß des Cyrus zum Gotte Israels darbietet, so liefert sie uns doch insofern ein indirektes Zeugniß, als sie uns von Cyrus im allgemeinen ein merkwürdig großartiges ja einzigartiges Bild entwirft. So erzählt Herodot (III, 89), daß die Perser sagten: „ὡς Δαρεῖος μὲν ἦν κάπηλος (ein kleinlicher Krämer). Καμβύσης δὲ δεσπότης· Κῦρος δὲ πατήρ· ὁ μὲν, ὅτι ἐκαπήλευε πάντα τὰ πράγματα· ὁ δὲ, ὅτι χαλεπός τε ἦν καὶ ὀλίγωρος· ὁ δέ, ὅτι ἤπιός τε, καὶ ἀγαθά σφι πάντα ἐμηχανήσατο“. Ferner erwähnt Herodot in der Erzählung von der Einnahme Babylons durch die List des Zopyrus, daß nach dem Urtheile des Darius kein Perser, weder von den früher, noch von den später lebenden den Zopyrus übertroffen habe mit alleiniger Ausnahme des Cyrus. Denn, sagt Herodot (III, 160): „τούτῳ οὐδεὶς Περσέων ἠξίωσέ κω ἑωυτὸν συμβαλέειν“. — Trotzdem daß Herodot von Cyrus so Großes aussagt, wird er doch von Plutarch scharf zurechtgewiesen, daß er den Cyrus von Krösus, welch letzteren er doch vorher als einen „ungebildeten, prahlerischen und lächerlichen“ Menschen geschildert habe, „gehofmeistert und zurechtgewiesen werden“ lasse (παιδαγωγεῖσθαι καὶ νουθετεῖσθαι), da doch Cyrus „φρονήσει καὶ ἀρετῇ καὶ μεγαλονοίᾳ πολὺ πάντων δοκεῖ πεπρωτευκέναι τῶν βασιλέων“. — Diodorus Siculus (hist. XIII, p. 342) erzählt, daß der Syrakuser Nikolaos seinen Landsleuten Milde gegen die gefangenen Athenienser empfohlen habe mit Hinweisung auf die εὐγνωμοσύνη des Cyrus, von dem er dann weiter sagt: „τοιγαροῦν διαδοθείσης εἰς πάντα τόπον τῆς ἡμερότητος ἅπαντες οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἀλλήλους φθάνοντες εἰς τὴν τοῦ βασιλέως συμμαχίαν παρεγίνοντο“. — Justinus (I, 8) nennt den Cyrus „admirabiliter insignis“. Ammianus (XXIII, 6) sagt: „Antiquior Cyrus rex amabilis“. — S. Vitringa zu Jes. 42, 2 und 45, 1. — Insbesondere aber ist hier hervorzuheben, daß Xenophon seine Cyropädie nicht geschrieben hat, um seine ethisch-politischen Ideale in Form eines Romans darzulegen, zu dessen Helden er den Cyrus gewählt, weil dessen geschichtliche Wirklichkeit am meisten mit jenen Idealen übereingestimmt und nur wenig der idealisirenden Ausschmückung bedurft hätte. Sondern im Gegentheil ihn setzte die Thatsache in Erstaunen, daß dem Cyrus das Herrschen über viele und unter sich außerordentlich verschiedenartige Völker so leicht wurde, wie es nie einem andern Herrscher geworden sei, während doch sonst das Herrschen über Menschen, selbst wenige und gleichartige, sich als viel schwieriger erweise als das Herrschen über Thiere. Und zwar sei als ein besonders wichtiger Umstand zu beachten, daß dem Cyrus selbst die fernstwohnenden Völker gern und freiwillig gehorcht hätten. Die Verwunderung über diese ganz außerordentlichen Thatsachen habe ihn bestimmt, nachzuforschen, durch welche Umstände in Bezug auf Abstammung, Natur und Erziehung es dem Cyrus möglich geworden sei, in Beziehung auf das Herrschen über Menschen sich so auszuzeichnen. So gibt Xenophon selbst im Vorworte die Veranlassung und den Zweck seiner Schrift an. — Die merkwürdige Thatsache, die Xenophon so in Staunen setzte, daß er dadurch bestimmt wurde, das Leben dieses einziggearteten Mannes genauer zu erforschen und zu beschreiben, — diese merkwürdige Thatsache, sage ich, daß Cyrus über ein so ungeheures Reich ohne Mühe herrschte, findet sie nicht ihre Erklärung in den Worten unseres Propheten: „den ich bei seiner Rechten ergriffen habe, zu unterwerfen vor ihm Völker?“ (Kap. 45, 1).

3. Zu Kap. 45, 1 ff. Das ungläubige Israel wird von dem Herrn gerichtet und durch das Exil scheint es für immer dem Untergange preisgegeben zu sein. Aber das Exil ist nur von momentaner Dauer und muß selbst wieder dazu dienen, daß Israel während desselben nicht nur selbst zum Lichte der rechten Gotteserkenntniß bleibend durchdringe, sondern auch als Knecht Jehova's den Heiden die Rezeption dieses Lichtes vermittele. Letzteres soll aber hauptsächlich in der Weise geschehen, daß ein heidnischer Fürst von hervorragender Macht und Bedeutung zur Erkenntniß des wahren Gottes und zum Bewußtsein einer von diesem ihm übertragenen großartigen religiösen Mission gebracht wird. Indem dieser Fürst einerseits die tiefste Erniedrigung Israels abschließt und dessen Wiedererhebung anbahnt, andrerseits auch in die Heidenwelt wenigstens prinzipiell die ersten Strahlen der rechten Heilserkenntniß hineinleitet, ist er ein Vorläufer und Vorbild des Messias und steht unter ganz besonderer

Leitung des ihn ausrüstenden und die Wege vor ihm ebnenden Gottes. Insofern ist Kores kein unvermitteltes, unnöthiges und deshalb unglaubliches Wunder, sondern er ist eine in den Organismus der Heilsentwicklung eingegliederte Erscheinung. Er war derjenige, der Israel aus der leiblichen und geistlichen Entfremdung zu seinem Heilsmittelpunkte zurückführen und die Heiden zum Glauben an Gott und seinen Heiland vorbereiten sollte. Zu diesem doppelten Behufe mußte die Nichtigkeit des Götzendienstes klar dargethan und Juden und Heiden zum Bewußtsein gebracht werden. In Beziehung auf Israel ist hier von besonderer Wichtigkeit, daß es diesen Fürsten als seinen Erlöser durch die Propheten Jehova's vorausverkündigt, ja vorausbenannt sah, und aus seinem sowie seiner unmittelbaren Vorgänger Munde das Bekenntniß vernehmen durfte, daß die Götzen nichts, Jehova aber allein Gott sei. Inwieweit freilich die Einwirkung auf die Heiden eine reale und nachhaltige war, vermögen wir bei der Innerlichkeit dieser Wirkung und dem Mangel an Zeugnissen darüber nicht zu bestimmen. Wir werden aber nicht irren, wenn wir annehmen, daß die spätere Bereitwilligkeit der Heiden, die apostolische Predigt anzunehmen, ja der Vorrang, den die Heidenwelt in dieser Beziehung vor den Juden behauptet, auf jener vorbereitenden Einwirkung beruht. Man beachte in dieser Beziehung besonders, daß die aus dem Morgenland kommenden Magier in Jerusalem öffentlich nach dem Aufenthaltsort des neugeborenen Königs, dessen Geburt sie als bekannt voraussetzen, fragen, während in Israel selbst diese Geburt innerhalb des engen eingeweihten Kreises scheint als Geheimniß behandelt worden zu sein. Warum hätte sonst Herodes nichts davon erfahren?

4. Zu Kap. 45, 7. „Fanatici homines hanc mali vocem detorquent, acsi Deus mali i. e. peccati auctor esset. Sed facile apparet, quam praepostere hoc prophetae testimonio abutantur. Antithesis enim id satis explicat, cujus membra inter se referri debent. Nam opponit pacem malo i. e. aerumnis, bellis, rebusque omnibus adversis. Quod si justitiam malo opponeret, aliquid haberent coloris; verum haec contrariarum inter se rerum oppositio aperta est. Ideo vulgaris distinctio non improbanda est, Deum mali esse auctorem, non culpae sed poenae“. Calvin. „*Αἰτία τοῦ ἑλομένου, Θεὸς δὲ ἀναίτιος*“. Plato. — „Ist alles in der Welt mit Maß und Ziel geordnet, so kann ja auch nicht ein Einzelnes herausgenommen werden, ohne daß alles zusammenbricht oder seine Harmonie verliert — so wenig als in einem wohlgeordneten Bau. Darum hat denn auch die heilige Schrift oftmals hervorgehoben, daß das Unglück wie das Glück, das Böse wie das Gute unter dem Regimente Gottes steht. Der ich das Licht mache, heißt es, und schaffe die Finsterniß; der ich Frieden gebe und schaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der solches alles thut (Jes. 45, 7). Ist an ein Unnglück ich der Stadt, das der Herr nicht thue? ruft ein anderer Prophet (Amos 3, 6). Vgl. Klagel. 3, 37 und 38. — So heben im Neuen Testament der Herr und seine Apostel auch bei der schwärzesten Frevelthat hervor, daß alles nach dem Rathe des Herrn geschieht; wie es heißt (Apostelg. 4, 27 und 28): Wahrlich ja, sie haben sich versammelt wider dein heiliges Kind Jesum, welchen du gesalbet hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volke Israel, zu thun, was dein Rath und deine Hand zuvor bedacht hat, daß geschehen sollte.“ Tholuck.

5. Zu Kap. 45, 8. Ist Kores Messias, so ziemt ihm auch, der Bringer messianischen Heiles zu sein. Messianisches Heil auf Erden aber ist solches, bei dem der Himmel Vater und die Erde Mutter ist. — „Gott ist geneigter zu geben, als wir Menschen zu nehmen“. Tauler.

6. Zu Kap. 45, 8. „Celeber hic locus est in ecclesia Papistarum et illustre argumentum ignorantiae, quod ad beatam virginem eum accommodarunt. Nos autem scimus, agi in hoc capite de promissa liberatione per Cyrum. Hic igitur locus mimeticus est...... Quasi dicant Israelitae: Ecce sumus privati sacerdotio et regno, templo et omni cultu Dei, translati sumus in gentes. Ibi respondent nobis peccata nostra.... Quare o coeli rorate et depluite justitiam, quae nisi desuper in nos effundatur, actum est.“ Luther. — Die katholische Kirche läßt am 18. Dezember (dem Fest „der Erwartung der Entbindung Mariä“) als Theil der Adventsfeier die sogenannten Rorate-Messen beginnen, so genannt von dem Introitus: Rorate Coeli desuper u. s. w. Vgl. Herz. R.-E. I, S. 134.

7. Zu Kap. 45, 9 f. „Es will zwar menschliche Vernunft klügeln in göttlichen Sachen, aber es bleibt nur Thorheit. Denn es ist unbegreiflich, wie Gott regieret (Ps. 147, 5). Und seine Gedanken sind weit höher denn unsere Gedanken (Jes. 55, 9). Darum soll uns von solchem Klügeln abhalten zum Theil die göttliche Dräuung des ewigen Wehes, zum Theil die Betrachtung der hohen unbegreiflichen Majestät Gottes“. Cramer.

8. Zu Kap. 45, 11. „Die eigentliche und größte Gabe, welche Eltern ihren Kindern geben können, ist die Zucht des innern Menschen und die Erziehung zu Gottes Wort. Es steht geschrieben: „Da sprach der Herr, wie kann ich Abraham verbergen, was ich thue, sintemal er ein großes und mächtiges Volk soll werden auf Erden, und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen, denn ich weiß, er wird befehlen seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, daß sie des Herrn Wort halten, und thun, was recht und gut ist“ (1 Mos. 18, 17—19). So hoch hat Gott bei seinem Knechte Abraham die Erziehung seiner Kinder zur Frömmigkeit angesehen! So können sich Eltern Himmel und Hölle verdienen blos durch die Erziehung ihrer Kinder. Und wenn dort der Apostel von dem Weibe sagt: „Sie aber wird selig werden durch Kinderzeugen,

so sie bleibet im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht" (1 Tim. 2, 15), meint er damit nicht blos, daß sie die Kinder zeugt, sondern auch, was dazu gehört, daß sie sie zeucht d. h. erzieht, wenn sie also selber im Glauben bleibt und darum auch zum Glauben ihre Kinder zu erziehen versteht". Tholuck.

9. Zu Kap. 45, 15. „Weil Gott ein verborgener Gott ist, so sollen wir in das verborgene göttliche Wesen nicht spitzfindig grübeln. Auch weil er ein verborgener Gott ist, sollen wir nicht meinen, daß wir von ihm frei dichten mögen, was wir nur wollen, und dann unsre närrischen Gedanken damit belegen, er sei ein verborgener Gott. Denn alles, was uns zur Seligkeit zu wissen noth ist, das ist uns genugsam offenbaret. Denn wir reden von der heimlichen verborgenen Weisheit Gottes, welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit (1 Korinth. 2, 7). Nutzet, daß keiner ihm zweierlei widerwärtige Willen in Gott träume: den offenbaren und den verborgenen, als wäre dieser jenem, oder jener diesem zuwider". Cramer.

10. Zu Kap. 45, 15. Haec verba perquam emphatica nonnulli referunt ad evangelium, quod ab apostolo Rom. 16 definitur praeconium Jesu Christi juxta revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, manifestati vero nunc juxta delegationem aeterni Dei. Sunt tamen, qui hunc locum augustum accommodant partim ad rationem naturae et essentiae divinae nobis absconditam (1 Tim. 6, 16), partim ad ἀνεξερεύνητα κρίματα καὶ ἀνεξιχνιάστους ὁδοὺς αὐτοῦ, in quarum admirationem, perinde ut propheta noster hoc loco, Apostolus rapitur Rom. 11, 33. Quo etiam pertinet admirabilis illa Dei consuetudo, qua in rebus adversis se quasi abscondere videtur, cum tamen eo ipso sit salvator Israelis. Unde illud tritum „je größer Noth, je näher Gott", id quod vulgo simili a sole in perigaeo circa brumam constituto apposite declarari solet". Förster. — „Gleichwie Gott der Herr selbst ein verborgener Gott ist und gesagt hat, er wolle im Dunkeln wohnen, also hat ihm auch beliebet, seine Kinder in dieser Welt unter so viel Trübsal, Schmach, Verachtung, Armuth, Krankheit, Einfalt, Schwachheit, Sünden u. s. w. zu verstecken, daß oft nicht nur die Welt, sondern auch die Gläubigen selbst sich nicht drein schicken können". Scriver, Seelenschatz, Theil II, 10. Pred., §. 26.

11. Zu Kap. 45, 17. „Schon die alten Juden haben diesen Spruch von dem Messia erklärt. Was aber hier von Israel gesagt ist, das gilt nach der Eigenschaft des Neuen Bundes von dem ganzen menschlichen Geschlecht (Kap. 43, 24). Die Gnade über Israel soll ewig sein, und wie sie von Ewigkeit gewesen, so soll sie durch den Messiam für die Ewigkeit fortgesetzt werden. Denn es führet die Religion des Messiä alles aus der Zeit in die selige Ewigkeit. Daher heißt er der ewige Fels (Kap. 26, 4), der den Erlösten gibt ewige Freude (Kap. 35, 10), einen ewigen Namen, der nicht vergehet (Kap. 56, 5), ewige Herrlichkeit (Kap. 60, 15), davon der Grund ist die ewige Gerechtigkeit (Dan. 9, 24)". Starke.

12. Zu V. 19. „Die himmlische Weisheit will am hellen Licht und nicht in Finsterniß gepredigt sein. Daher auch Christus sagt, daß seine Jünger, was sie ins Ohr gehöret haben, auf dem Dach predigen sollen (Matth. 10, 27). Da hingegen alle falschen Lehrer Tuckmäuser sein, nicht gerad ausgehen, sondern ihr Thun und Lehren mit einem falschen Schein und Schafpelz bemänteln (Matth. 7, 15)". Cramer.

13. Zu Kap. 45, 22—25. „Dieser Text ist einer der wichtigsten im Jesaja. Darin ist die redende Person der Messias, der Sohn Gottes, weil er sich im Kontexte den Heiland nennt (V. 15); die ewige Erlösung zueignet (V. 17); weil durch ihn aller Welt Ende selig werden sollen (Joh. 3, 16; Apostelg. 4, 12); weil, was hier V. 23 vom Eidschwur stehet, der Sohn Gottes von sich bezeuget (1 Mos. 22, 16); weil wir in Christo haben Gerechtigkeit und Stärke (V. 24; 1 Korinth. 1, 30); weil, daß alle Knie sich ihm beugen sollen, von Christo erkläret wird (Phil. 2, 9 ff.)". Starke.

14. Zu Kap. 45, 23. „Concessum est homini christiano jurare. Fundamenta adversus Anabaptistas haec sunt: 1) Mandatum Dei Deut. 6, 13; 2) Exempla a. Jehovae: Gen. 22, 16; Jer. 22, 5; 51, 14; Amos 6, 8; b. Christi: hoc loco itemque Joh. 16, 23; c. Angeli: Apoc. 10, 6; d. Sanctorum: Abrahami Gen. 14, 22; Davidis: 1 Reg. 1, 13; Pauli: 2 Cor. 1, 23. 3) Ratio, quia juramentum est species cultus Dei ut iterum hoc loco et infra cap. 48, 1, et quidem talis, qui maxime commendatur (Ps. 63, 12)". Förster.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 45, 1—7. Missionspredigt. Kores wird „der Gesalbte" des Herrn genannt. Er ist also ein Vorbild auf Christum. Kores sollte das Kommen des Reiches Christi zu Juden und Heiden vorbilden und vorbereiten. Er hatte einen Missionsberuf. Was nun von seinem Missionsberuf in der Schrift gesagt wird, findet seine Anwendung auf alle im Namen des Herrn geübte Mission. Wir können deshalb auch unser Missionswerk in das Licht dieses dem Missionswerk des Kores geltenden Verheißungswortes stellen. Das Missionswerk des Kores ein Vorbild unseres Missionswerkes. 1) Die dem Kores gewordene Aufgabe ist auch die unsere. Denn Kores sollte a. Israel zu seinem Gotte innerlich zurückführen und auch äußerlich den Dienst des Herrn unter dem heimgekehrten Volke wieder aufrichten. So sollen auch wir Israel innerlich zu seinem Heiland bekehren (das Zeugniß aus Heidenmunde muß Israel zur Nacheiferung reizen Röm. 11, 11), und zur Wiederaufrichtung der wahren Anbetung Jehova's (Joh. 4, 23 f.) und des geistlichen Davids-Reiches beitragen; b. Kores sollte auch die Heiden aus Ost und West zur Erkenntniß des wahren Gottes bringen (V. 6 und 7). Dasselbe sollen auch wir, indem wir den Heiden die Kunde vom dreieinigen

Gotte und von dem Heile bringen, das durch die Menschwerdung des Sohnes allen Menschen widerfahren ist. — 2) Die dem Kores gewordene Verheißung in Bezug auf die Durchführung seiner Aufgabe. Es wird ihm verheißen, daß alle Widersacher sich vor ihm beugen, alle Thore sich vor ihm öffnen und die verborgenen Schätze ihm zu Theil werden sollen. So wird auch unser Werk trotz alles Widerstandes als Sache Gottes siegen; es werden die Thüren der Herzen sich öffnen und wir werden die aus Gott geborenen, für die Wahrheit empfänglichen Herzen als köstliche Beute gewinnen. — Ueber Kores als Typus Christi vgl. Baumann Mich. analectorum sacrorum typicorum Tom. sing. Ulm 1665, pag. 378 ff. Reneccius Jakob clavis st. Theologiae, Lübeck 1621, II, S. 463. Ebenderselbe vergleicht den Kores auch mit Luther ibid. S. 467. D. Elias Veiel (in Ulm) hat sogar 1689 eine Predigt über Jesaja 45, 1—4 herausgegeben unter dem Titel: Der höchst beglückte Persianische Monarch Kores als ein Fürbild des siegenden Leopolds (Kaiser Leopolds I.). — Zu V. 7 gibt es auch eine Mondfinsterniß-Predigt von Petr. Kirchbach (in Zwickau) in Decades quatuor concionum sacrarum, Leipzig 1636, Dec. III, S. 82.

2. Zu Kap. 45, 8. Ein in der katholischen Kirche (wegen Beziehung des rorate auf die Maria) sehr beliebter Adventstext, der aber auch von evangelischen Predigern vielfach benutzt worden ist. Vgl. z. B. das Rorate propheticum von Joh. Fortumannus (in Wernigerode), drei Advents-Predigten über Jes. 45, 8, Wittenberg 1625. — Das Heil der Menschen beruht darauf, daß Himmel und Erde in dem rechten Verhältniß zu einander stehen. Beide dürfen nicht getrennt werden, sondern sie müssen zusammenwirken. Der Himmel muß sich zur Erde befruchtend herabneigen, die Erde muß sich dem Himmel empfänglich öffnen. Wie das Gedeihen der Feldfrüchte dadurch bedingt ist, daß der Erdboden fruchtbar und wohl gepflügt sei, der Himmel aber Regen und Sonnenschein gebe, so hängt auch das Heil der Seele davon ab, daß die Herzen der befruchtenden Einwirkung von oben sich recht erschließen. Dieser Gedanke wird uns besonders durch die Adventszeit nahe gelegt. Des Herrn Advent Himmelsthau für durstig Land. 1) Der Herr ist einmal gekommen mit seiner heiligen Person als Lamm Gottes und zweiter Adam. 2) Er kommt fortwährend mit seinem Geist und Gaben a. durch das tägliche Brod seiner Gnadengaben in Wort und Sakrament, b. durch das jährliche Brod der kirchlichen Feste, insbesondere jetzt der festlichen Adventszeit, durch welche er uns den Segen seines persönlichen Kommens ganz besonders dringend anbietet. 3) Dieser Segen wird uns nur dann wahrhaft zu Theil, wenn wir „durstig Land“ sind, d. h. wenn wir hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Schluß: Wo also der Himmel von oben träufelt und die Wolken Gerechtigkeit regnen, die Erde aber sich aufthut, da wächst Gerechtigkeit und wird Heil hervorgebracht.

3. Zu Kap. 45, 9—13. In großer Noth und Anfechtung fühlt sich der Mensch oft versucht, mit seinem Schöpfer zu hadern und zu sprechen: ach wär' ich nie geboren! Das ist Unrecht. Wir sollen auch in der größten Noth nie vergessen, daß wir einen Gott haben, der helfen kann und helfen will. 1) Er kann helfen, denn er hat a. Himmel und Erde geschaffen (V. 12); b. insbesondere seine Macht dem Volke Israel in seiner größten Noth dadurch zu erkennen geben, daß er ihm den heidnischen Fürsten selbst, in dessen Landen sie als Gefangene waren, zu einem Freund und Retter erweckte (V. 13). 2) Er will helfen, denn wir sind seine Kinder und das Werk seiner Hände (V. 11). Zu ihm, dem treuen Vater, sollen wir uns also in aller Noth gläubig hinweisen lassen.

4. Zu Kap. 45, 15—17. Der natürliche Mensch sucht und macht sich in gröberer oder feinerer Weise sichtbare Götter. Der wahre Gott aber ist verborgen, denn er ist ein Geist und wohnet in einem Lichte, da niemand zu kann. Er will hienieden im Glauben von uns erkannt sein. Erst wenn unser Glaube hier auf Erden sich bewährt hat, werden wir jenseits zum Schauen gelangen. Daraus ergibt sich für uns die Nothwendigkeit, unser Vertrauen nicht auf die sichtbaren Götter, sondern auf den verborgenen Gott zu setzen. 1) Die sichtbaren Götter sind a. selbst Kreaturen theils von Gott, theils sogar nur von Menschen gemacht (gar mancher Götze, an den auch ein Christ sein Herz hängt, ist bloßes Menschenwerk z. B. ein Produkt der Wissenschaft oder Kunst, ein Haus u. dgl.); b. demnach unfähig zu helfen, vielmehr Ursache des Zuschandenwerdens für ihre Verehrer (V. 16). 2) Der verborgene Gott ist allein a. höchstes, geistiges, deshalb ewiges, allmächtiges Wesen; b. eben dadurch Hort und Bürgschaft ewiger Erlösung (V. 15 und 17).

5. Zu Kap. 45, 22—25. Missionsfestpredigt. „Wohin muß jedes Missionsfest unsere Blicke lenken? 1) In die Christenheit hinein zu rechter Prüfung; 2) auf die Heidenwelt zu dringender Mahnung; 3) auf Israel zu erhebendem Troste“. Langbein.

VII. Die siebente Rede.

Der Sturz der babylonischen Götter und der Gewinn, den Israel daraus für seine Gotteserkenntniß ziehen soll.

Kap. 46.

1. Israel soll seinen Gott erkennen aus dem Unterschied zwischen ihm, dem tragenden, und den getragenen Götzen.

Kap. 46, 1—4.

Gebeugt ist Bel, gestürzt Nebo! Dem Thier und Vieh sind ihre Bilder worden! Eure 1
Tragbilder sind aufgeladen eine Last dem Müden. *Gestürzt, gebeugt sind sie zumal! Nicht 2
entschlüpfen lassen konnten sie die Last, und in Person mußten sie fort in die Gefangenschaft.

3 *Höret auf mich, Haus Jakobs und aller Ueberrest des Hauses Israel, die ihr aufgeladen wurdet
4 von Mutterleibe an und getragen vom Mutterschooße weg! *Und bis ins Greisenalter bin ich
derselbe, und bis zum Grauwerden will ich tragen; ich bin's, der gemacht hat, und ich will auch
heben und ich will tragen und erretten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet zeigt uns nun die Kehrseite des im Vorhergehenden gezeichneten Bildes. Dasselbe stellte den Sieger dar. Nun sehen wir das Schicksal des Besiegten. Zunächst aber sind es die Mittelpunkte und Horte der besiegten Macht, deren schmachvolles Ende uns hier vorgeführt wird. Die Götzen Babels, als deren Haupt-Repräsentanten Bel und Nebo genannt werden, müssen herab von ihren Ehrenplätzen, wo sie stolz thronten. Ihre Bilder werden den Lastthieren aufgeladen, um fortgeschleppt zu werden in die Gefangenschaft (V. 1 und 2). Aber gerade aus diesem schimpflichen Schicksal der Götzen soll Israel die Hoheit seines Gottes kennen lernen. Den trägt man nicht fort. Im Gegentheil, er ist derjenige, welcher Israel getragen hat mit mütterlicher Liebe von seiner Geburt an, und der fortfahren wird es zu tragen, auch wenn es kein Kind mehr, sondern ein Greis sein wird (V. 3 und 4).

2. **Gebeugt ist Bel — in die Gefangenschaft.** V. 1 und 2. Man hat in der Bibliothek des Königs Asurbanipal zwei Thontäfelchen gefunden, welche zwei Verzeichnisse, das eine der assyrischen, das andere der babylonischen Obergötter enthalten (vgl. Schrader, Assyrisch-Biblisches in St. u. Kr. 1874, Heft II, S. 324 ff.). Aus diesen Verzeichnissen geht hervor, daß die Assyrer und Babylonier ein vierfach abgestuftes Göttersystem hatten. An der Spitze stand der höchste transscendente Gott, bei den Assyrern Asur, bei den Babyloniern Ilu, El (mit der weiblichen Gottheit, Istar, Astarte) genannt. Diesem folgen auf zweiter Stufe drei, wie es scheint, auch noch der unsichtbaren Welt angehörige Götter: Anu, Bel oder Bil und I—a (Ao). Bei den Babyloniern tragen diese drei dieselben Namen wie bei den Assyrern. Dann folgen auf dritter Stufe drei der sichtbaren Welt angehörige Himmelsgötter, welche wieder bei den beiden Völkern gleich benannt sind: Sin, der Mondgott, Samas, der Sonnengott, und Bin, der Luftgott. Auf vierter Stufe endlich erscheinen die Planetengötter, von denen das Verzeichniß bei den Assyrern fünf (Marduk, Merodach d. i. Jupiter; Istar d. i. Astarte, Venus; Adar = Saturn; Nirgal = Mars; Nabu, Nebo = Merkur), bei den Babyloniern aber nur zwei männliche mit zwei entsprechenden weiblichen Gottheiten namhaft macht: Marduk (Merodach) mit Zarpanituv (Zirbanit) und Nabiuv (Nebo) mit Tasmituv (Tasmit). Man sieht hieraus, daß Bel auf der zweiten Stufe die zweite Stelle, Nebo aber auf der letzten Stufe die letzte Stelle einnimmt. Bel (vgl. über ihn noch Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T. S. 80 f.) gehört noch zu den Gottheiten der transscendenten, unsichtbaren Welt, während Nebo als Planetengott dem Merkur entspricht. Er ist der נָבִיא, der „offenbarende“ Gott, und war in der Zeit des späteren chaldäischen Reiches neben Merodach der Hauptgott der Babylonier, so daß die meisten der Könige sich nach ihm benannten (Nabopolassar, Nebukadnezar, Nabonned). Vgl. Schrader a. a. O. S. 272). — כָּרַע (s. d. Zusammenstellung) und קָרַס (nur hier und V. 2) bedeuten „sich beugen, krümmen, niederfallen“. קָרַס ist verwandt mit rad. inus. כָּרַשׂ, wovon כְּרֵשׂ Bauch (vgl. beugen) Jer. 51, 34. — Es ist wohl nicht zufällig, daß nach כָּרַע בֵּל nicht mit קָרַס נְבוֹ fortgefahren wird, sondern daß statt קָרַס das Part. קֹרֵס gewählt ist. Es scheint mir fast jesajanischer Art entsprechend, anzunehmen, daß mit diesem Partizip eine Anspielung auf כֹּרֶשׁ beabsichtigt wird, eine Anspielung, deren Berechtigung durch Hinzunahme von כָּרַע und כָּרַשׂ noch verstärkt wird. Dann ergibt sich der Sinn, daß dem Angreifer כֹּרֶשׁ ein קֹרֵס (כֹּרֵשׁ) und ein כָּרַע auf Seite der Angegriffenen entsprechen wird. — Die hochverehrten, sonst nur von Menschenhänden bedienten Götterbilder sind nun zu Theil geworden den Thieren und dem Vieh d. h. theils gezähmten wilden Thieren wie den Elephanten, theils zahmen Hausthieren wie dem Kameel und dem Esel (חַיָּה als Bezeichnung der animalia agrestia und בְּהֵמָה als Bezeichnung der animalia domestica stehen häufig neben einander 1 Mos. 1, 24. 25; 3, 14; 7, 14. 21; 8, 1; 3 Mos. 25, 7 u. ö.). Die Hauptarbeit mit ihnen hat also nun das Vieh und diese Hauptarbeit besteht in mühsamem Tragen. Welche Schande für einen Gott, so schwer zu sein! Der Gott soll doch Geist und Licht, also leicht sein! — Das Forttragen der Götzen eines besiegten Volkes theils der Beute wegen, theils aus religiöser Politik wird öfter erwähnt: Kap. 10, 10 f.; Jer. 48, 7; 49, 3 (vgl. 1 Sam. 5, 1 ff.). Vgl. auch die zu Kap. 20, 1 angeführte Inschrift des Sargon. Die zweite Hälfte von V. 1 sagt eben das aus, daß die Götzenbilder insofern den Thieren zugefallen sind, als diese sie jetzt tragen müssen. Bisher waren sie, wenn sie sich überhaupt vom Platze bewegten, nur von Menschenhänden mit großer Verehrung in feierlicher Prozession getragen worden (נְשֻׂאוֹת, gestata, gestamina, Tragbilder, nur hier, vgl. V. 7; Kap. 45, 20; Amos 5, 26; Jer. 10, 5). Dazu kommt, daß נָשָׂא tragen überhaupt, עָמַס aber nur schwere Last (Fracht) tragen oder aufladen bedeutet (vgl. 1 Mos. 44, 13; Ps. 68, 20; Sach. 12, 3). Der Prophet sagt also: „eure נשאות sind עמסות geworden“ und bezeichnet damit einen Fortschritt

in deterius. Inwiefern dies der Fall sei, sagt er durch den appositionellen Zusatz משׂא לעיפה, als eine Last für Ermüdetes, nämlich Vieh. Das Fem. ist wohl durch das vorhergehende חיה und בהמה bedingt, wenn man nicht das Fem. im neutralen Sinne nehmen will (m. Gr. §. 60, 6, b). — Was der Prophet im Anfange von V. 1 von Bel und Nebo allein ausgesagt hatte, das generalisirt er nun V. 2. Alle zusammen die Götzen müssen sich beugen und herunterfallen. Sie vermögen nicht „entschlüpfen, entgehen zu lassen die Last“. In diesen Worten wie in dem folgenden נפשׁם וגו' geht der Prophet aus von der Unterscheidung zwischen den Götzen selbst, den (relativ) transscendenten numinibus und den diese repräsentirenden simulacris, eine Unterscheidung, die das Heidenthum in thesi wenigstens ursprünglich wohl machte, in praxi aber allmählich ebensowenig konsequent durchführte, als es die katholische Kirche mit ihren Heiligenbildern thut (vgl. Friedr. Nägelsbach nachhomer. Theol. des griech. Volksglaubens I, §. 3 und V, §. 11). מִלֵּט bedeutet ursprünglich glatt, schlüpfrig sein (vgl. מָרַט und פָּלַט), Piel also glatt, schlüpfrig und dadurch zum Entweichen, Entfallen geschickt machen. Daher auch die Bedeutung „entgleiten lassen“ von den Eiern (Kap. 34, 15) und vom Fötus (in Hiph. Kap. 66, 7). So ist also der Sinn unseres Ausdrucks: sie vermögen nicht zu bewirken, daß die Last der Bilder wie ein glatter, schlüpfriger Gegenstand entschlüpfe (nämlich den Händen der Feinde). Der Prophet will sagen: wären die Götter der Heiden wirklich Götter, so würden sie machen können, daß ihre Bildnisse, so massig sie auch sein mögen, den Händen der Feinde wunderbar entschlüpften wie glatte, leichtbewegliche Dinge. Würden die Götzen letzteres vermögen, so würde die Unterscheidung zwischen dem Got und seinem Bild als berechtigt sich erweisen. Da die Götter aber ihre Bilder nicht retten, so ergibt sich, daß die Götzen nicht etwas von den Bildern verschiedenes, also besseres und höheres sind. Sie sind in der That אלילים, Nichtse. Wenn also das Bild in die Gefangenschaft geht, so wird in der That der Götze selbst fortgeschleppt, alles das, was zu seiner Substanz gehört, denn außerhalb des Bildes existirt er nicht. נֶפֶשׁ bezeichnet hier das Lebenscentrum im Gegensatz zur Peripherie: die Person, das eigentliche Ich oder Selbst. So steht נֶפֶשׁ nicht selten zur Verstärkung des Personalpronomens, um den Begriff „selbst“ zu bewirken oder stärker hervorzuheben (vgl. z. B. Hos. 9, 4; Jer. 26, 19; 37, 9; m. Gr. §. 81, 2). — An überaus kostbaren Götterbildern war Babel besonders reich. Man lese nur z. B. bei Herodot (I, 183) die Beschreibung von den kolossalen, goldnen Bildern im Tempel des Bel, die übrigens weder Cyrus noch Darius Hystaspis anrührten, trotzdem die persische Religion keinen Bilderdienst kennt. Erst Xerxes hat nach Herodot (a. a. O.) das eine, 12 Ellen hohe, massiv goldene Bild wegnehmen lassen.

3. **Höret auf mich — tragen und erretten.** V. 3 und 4. Diese beiden Verse bilden einen prachtvollen Gegensatz zu V. 1 und 2. Die Götzen werden getragen in schmachvoller Weise, Jehova trägt sein Volk. Und zwar er, der Starke, trägt es so zart und liebevoll wie eine Mutter ihr Kind trägt. Weil er dem Volke etwas sehr Ernstes und Wichtiges zu sagen hat, fordert er es zu besonderer Aufmerksamkeit auf durch שִׁמְעוּ, wie unten V. 12 und überhaupt häufig in beiden Theilen (Kap. 1, 2. 10; 7, 13; 28, 14; 33, 13; 46, 3. 12; 48, 1, 16; 49, 1 u. ö.). Daß בית יעקב Juda, כל־שׁארית ב' י' aber das im exilischen Exil großentheils bereits entnationalisirte Israel bezeichne, ist mir wenig wahrscheinlich. Erstens scheint mir כֹּל dagegen zu sprechen und dann, daß der Prophet das in Assur exilirende Israel nirgends sonst als שׁארית bezeichnet. Dieser Ausdruck ist ein Ehrenname, womit die nach allen Sichtungen übrig gebliebene Quintessenz des ganzen Volkes ohne Unterschied des Stammes bezeichnet wird (vgl. Kap. 6, 13; 10, 20 ff.). Diese Quintessenz gehört der letzten Zeit, dem Greisenalter des Volkes an. Ich finde also, daß der Ausdruck sich auf V. 4 a bezieht, und daß durch כֹּל der Gedanke ausgedrückt wird, den wir z. B. Jer. 3, 14 finden, daß nämlich kein zum שְׁאָר gehöriger, und wenn er noch so verborgen und vereinzelt wohnte, vergessen werden wird. Im Folgenden wird die Mutterliebe Gottes geschildert. Denn Gott ist Vater und Mutter in einer Person. Seine Liebe trägt also nicht nur den männlichen, sie trägt auch den weiblichen Charakter (vgl. Kap. 42, 14; 49, 15; 66, 9. 13). — הנשׂאים und העמסים ist Apposition zu בית יעקב und שׁארית ב' י'. Ganz Israel ist sofort nach seiner Geburt, vom Mutterleibe oder Schoße weg, also sofort, nachdem es als Volk in die Geschichte eingetreten war (Jer. 2, 2), von dem Herrn auf den Armen getragen worden, wie eine Mutter ihr kleines Kind trägt (vgl. Kap. 63, 9). Die Form מִנִּי (bei Jesaja nur hier, vgl. מִנֵּי Kap. 30, 11) soll wohl dem in der Präposition liegenden Begriff einen Nachdruck verleihen: gleich vom Mutterleibe weg. In diesem Stadium tragen nicht Männer die Kinder, sondern nur Weiber, vor allem die Mutter. Jehova war aber nicht blos dem jungen Israel Mutter. Er bleibt es auch für das alt gewordene. Dies sagt V. 4. „Bis zum Greisenalter (natürlich Israels) bin ich derselbe“ (vgl. zu Kap. 41, 4). Dies ist etwas, was sonst nicht vorkommt. Sonst werden nur die kleinen Kinder, nicht aber die Männer und Greise getragen. Aber Jehova widmet Israel diese mütterliche Sorgfalt mutatis mutandis bis ans Ende. Hat er doch Israel gemacht, wie er schon vorher wiederholt versichert hat (Kap. 43, 7 vgl. Kap. 43, 1. 21; 44, 2. 21. 24; 45, 11). עשׂיתי ist also nicht „blaß und nichtsagend“, wie Klostermann meint (a. a. O. S. 19), und עָמַסְתִּי dafür zu lesen, ist exegetischer Muthwille, dem man nicht ernst

genug entgegen treten kann. Der Herr, sagt der Prophet, wird **sein eigen Werk** nicht im Stiche lassen. Wie eine Mutter ihr Kind bald über ein Hinderniß hinüberhebt, bald es sogar eine Strecke weit auf dem Arme trägt, bis alle Schwierigkeit und Gefahr überwunden ist, so wird der Herr seinem Volke auch dann noch thun, wenn es bis ins Greisenalter d. h. bis an das Ende seiner Laufbahn wird vorgedrungen sein. Welch ein Unterschied also zwischen Jehova und den Götzen! Diese lassen sich zuerst tragen von ihren Anbetern, dann werden sie getragen von Lastthieren, um in die Gefangenschaft zu wandern. Jehova aber trägt mütterlich sein Volk vom Anfang bis ans Ende. Wer ist nun Gott? Wen soll man fürchten und lieben? Wem vertrauen?

2. Israel soll seinen Gott erkennen aus dem Unterschied zwischen ihm und den ihn darstellenden Bildern, welche auch getragen werden müssen.

Kap. 46, 5—7.

5 Wem wollt ihr mich vergleichen und gleich machen oder gleichgestalten, daß wir uns
6 glichen? *Die da Gold aus dem Beutel schütten und Silber darwägen auf der Wage, dingen
einen Goldschmied, daß er einen Gott mache, vor dem sie niederfallen, ja den sie anbeten
7 möchten. *Sie heben ihn auf die Schulter, schleppen ihn und lassen ihn nieder auf seinem
Platze, daß er stehe und von seiner Stelle nicht weiche. Auch schreit man zu ihm, aber er
antwortet nicht und aus seiner Noth errettet er ihn nicht.

Exegetische Erläuterungen.

1. Außer jener Form des Götzendienstes, welche Bilder von anderen Wesen, die nicht Jehova sind, anfertigt und ihnen mit beschämendem Erfolge göttliche Ehre erweist, wie dies vorher an den Bildern von Bel und Nebo gezeigt wurde, gibt es noch eine andere, feinere, welche Jehova selbst unter irgend einem Bilde darzustellen versucht. Wenn nun auch solche Bilder nicht aus einem gemeinen Holzklotz (vgl. Kap. 44, 10 ff.), sondern aus Gold und Silber verfertigt werden (V. 5 und 6), so sind sie doch nicht weniger todte Götzen, welche getragen werden müssen wie die oben erwähnten babylonischen Götzen, auf ihrem Platze unbeweglich stehen bleiben und nicht hören noch helfen können (V. 7).

2. **Wem wollt ihr mich — rettet er ihn nicht.** V. 5—7. Der Prophet hat an den Bildern der babylonischen Götzen, die schmählich fortgetragen werden, die Erhabenheit Jehova's, der selbst sein Volk trägt, nachgewiesen. Nun aber will er auch die nicht geringere Thorheit desjenigen Götzendienstes nachweisen, der von Jehova selbst Bilder machen will. Das Verbot, dies zu thun, war implicite in dem allgemeinen Bilderverbot enthalten (2 Mos. 20, 4 vgl. 5 Mos. 4, 12. 15; 5, 8). Schon Aaron hat dieses Verbot übertreten durch die Aufstellung des goldenen Kalbes, welches ein Symbol Jehova's selbst sein sollte. Dies sieht man deutlich daraus, daß Aaron die für das Kalb beabsichtigte Festfeier als „Fest Jehova's" ankündigt (2 Mos. 32, 5). Dieselbe Bewandtniß hatte es mit dem Bilde Gideons (Richt. 8, 27), Micha's (Richt. 17, 4. 13) und mit den zwei goldenen Kälbern Jerobeams zu Betel und Dan (1 Kön. 12, 26 ff.). Vgl. Michaelis Mos. Recht V. Th. §. 245. Hengstenberg Beiträge z. Einl. in d. A. T. II, S. 159 ff. Alle diese symbolischen Thierfiguren waren von Gold oder Silber (nur ausnahmsweise begnügten sich nach Kap. 40, 20 Aermere auch mit hölzernen Bildern). Aber sie verstießen alle wider die ewige Wahrheit, daß es unmöglich ist, von Gott, dem Unvergleichlichen, ein sichtbares Gleichniß zu machen. Es ist bemerkenswerth, daß der Prophet Kap. 40, 17 ff. seine Polemik gegen den Götzendienst mit einem Angriff auf diese feinere Form desselben begonnen hat, und hier mit einem eben solchen schließt. Denn in der Enneade Kap. 40—48 folgt nach unsrer Stelle keine eigentliche Polemik gegen den Götzendienst mehr. — Die Worte למי תדמיוני וגו' erinnern ganz an Kap. 40, 18 und 25. Zu ותשוו ist das Suffix aus תדמיוני zu ergänzen, sowie למי auch auf ותמשלוני sich bezieht. Das letztgenannte Wort ist denominativum von מָשָׁל und findet sich bei Jesaja außer hier nur noch Kap. 14, 10 in Niphal. ונדמה hat zu gemeinsamem Subjekte den Herrn und das Bild, welches ihn darstellen soll. — In V. 6 ist die ganze erste Vershälfte Subjekt, nur daß mit ישקלו die Rede aus dem Part. ins verb. fin. übergegangen ist (m. Gr. §. 99, 3). — זָלִים ist *ἅπ. λεγ.* Es ist abzuleiten von זול ausschütten, wegschütten, wegwerfen, wovon nur eine Hiphil-Form (Klagel. 1, 8), und das Substantiv זוּלָה remotio (daher זוּלַת praeter) herkommt. — Die Worte ישכרו צורף ויעשהו אל erinnern an Richt. 17, 4 וַתִּתְּנֵהוּ לַצּוֹרֵף וַיַּעֲשֵׂהוּ פֶּסֶל. Nicht ohne Grund wird V. 7 auch das Moment des Tragens hervorgehoben: auch das in similitudinem Jehovae gemachte Bild ist nichts als der Schwere unterworfene grobe Materie, die eben so gut getragen werden muß, wie jene Bilder der imaginären babylonischen Götzen. Offenbar wollte der Prophet durch diese Strophe dem Einwande vorbeugen, als seien Jehovabilder nicht andern Götzenbildern gleich zu achten. Er antwortet hierauf: da sie getragen werden müssen, sind sie nicht besser als die andern. —

תחתיו (vgl. Kap. 25, 10) ist substantivisch gedacht = inferiora ejus, die unter ihm liegende Stelle. Der Akk. ist der acc. loci auf die Frage wohin? (m. Gr. §. 70, 6). — יִצְעַק hat ideelles unbestimmtes Subjekt (im Deutschen „man“), auf welches sich die Suffixe in צרתו und יושיענו zurückbeziehen.

3. Israel soll den wahren Gott erkennen aus seinem Weißagen und Erfüllen.

Kap. 46, 8—11.

Gedenket an dies und werdet fest! Nehmet es, ihr Abtrünnigen, zu Herzen. *Gedenket 8 9
an Altes, Uranfängliches, daß ich Gott bin und keiner mehr, höchstes Wesen und ist keiner mir
gleich; *der da ankündigt von Anbeginn den Ausgang, und von Alters her, was noch nicht ge= 10
schehen ist; der da spricht: mein Rath soll bestehen und all mein Wohlgefallen will ich thun;
*der da von Osten her einen Aar beruft, aus fernem Lande den Mann seines Rathes. Ich 11
hab's gesagt und werd's vollbringen; ich hab's entworfen und werde es thun.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach V. 1—4 soll der Anblick der babylonischen Götzenbilder, die man als Beute wegschleppen wird, Israel zum Bewußtsein dessen bringen, was es an seinem Gotte hat, der sein Volk von seiner Kindheit an mütterlich trägt. V. 5—7 wird das Volk darauf hingewiesen, daß auch diejenigen Bilder, welche Symbole Jehova's selbst sein sollen, nicht besser sind als jene Bilder der nur eingebildeten Götter, da sie ja auch getragen werden müssen. Dies sind, wenn ich so sagen darf, negative Argumente für die Gottheit Jehova's. Hier nun wird jenes positive Argument nachdrücklichst zur Geltung gebracht, welches durch fünfmalige Wiederholung auf die Nennung des Kores vorbereiten sollte und jetzt als der Hauptgewinn aus derselben zuletzt namhaft gemacht wird. Dies Argument beruht darauf, daß der Herr allein weißagen und erfüllen kann (V. 8 bis 10) wie er denn auch den von ihm berufenen Aar aus Osten als den Vollzieher seines Rathschlusses gewiß ins Leben rufen wird (V. 11).

2. **Gedenket — zu Herzen.** V. 8. Weil der Prophet zu einem neuen Genus von Argumenten übergeht, macht er hier einen (relativen) Abschluß, indem er das Volk ermahnt, das eben Vernommene wohl ins Gedächtniß sich einzuprägen (Kap. 43, 18; 44, 21 u. d. Zusammenstellung) und zu Herzen zu nehmen. Beides sollen sie aber thun, um fest zu werden. התאששו ist jedenfalls ἅπ. λεγόμενον. Daß es nicht von אֵשׁ herkommt, wie Jos. Kimchi und nach ihm Vitringa, Rosenmüller (ed. II) u. a. wollten, ist gewiß. Denn was soll „inflammamini, incendimini“ bedeuten? Die Deutungen „confundamini, schämt euch“ (schon Hieronymus) oder „werdet voll Eifers“ (Vitringa) sind doch höchst gezwungen. Die Ableitung von אִישׁ (ἀνδρίζεσθε vgl. 1 Korinth. 16, 13) ist sprachlich und sachlich nicht unmöglich. Denn wenn התאששו als denominativum genommen wird, thut es nichts zur Sache, daß von dem ursprünglichen נ (אִישׁ = אֱנָשׁ vgl. אִשָּׁה) keine Spur darin sich findet. Bei hohlen Wurzeln ist Hitpalel (הִתְקוֹמֵם wird הִתְקוֹמֵם) die gewöhnliche Bildung. Auch konnte der Prophet passend sagen, daß Israel endlich ein Mann werden, zur ἡλικία durchdringen, und nicht mehr zwischen Jehova und den Götzen hinundherschwanken solle (vgl. 1 Kön. 18, 21). Aber es kann eben doch nicht aus אִישׁ ebensogut הִתְאֹשֵׁשׁ werden wie הִתְבּוֹנֵן aus בִּין, weil in letzterem wirklich ursprünglich ein י vorhanden war, in אִישׁ aber nicht. Ich stimme deshalb denen bei, die התאשש von אָשַׁשׁ (arabisch assa) fundavit, stabilivit ableiten (D. Kimchi, Hitzig, Knobel, Delitzsch vgl. Olsh. §. 272 a u. 274). Von diesem אָשַׁשׁ braucht Jesaja auch das Substantiv אֲשִׁישִׁים Kap. 16, 7 = fundamenta d. h. die als Ruinen blos liegenden Fundamente. Es war für Israel im Exil sicherlich die Hauptaufgabe, zu deren Erreichung unsere Kapitel 40—66 mächtig mitwirken sollten, endlich fest gegründet zu werden in der Erkenntniß und ausschließlichen Verehrung Jehova's. Ueber השיבו על לב vgl. zu Kap. 44, 19. — פשעים s. d. Zusammenstellung.

3. **Gedenket an Altes — und werde es thun.** V. 9—11. Durch ein zweites זכרו verlangt der Prophet, daß man sich an die alten Weißagungen im Sinne der oft von ihm gebrauchten Argumentation (vgl. Kap. 41, 21 ff.; 42, 9; 43, 8—13. 19—21; 44, 6—10. 24—28) erinnere, durch welche er, wie hier, aus der Fähigkeit Jehova's, die ferne Zukunft vorauszusagen, auf seine Gottheit, aus der Unfähigkeit der Götzen hingegen auf ihr Nicht-Gottsein schließt. Unter ראשׁנות und מעולם verstehe ich also Dinge, welche in der Zeit der ראשית (vgl. V. 10) sich zugetragen haben, welche von unabsehbar weit dahinten liegender Zeit her (מעולם) herüberschauen. Aber unter diesen alten Dingen versteht der Prophet alte Weißagungen (vgl. zu Kap. 41, 22), was aus V. 10 klar hervorgeht. Der Satz mit כִּי enthält das, was durch das Zurückschauen auf jene alten Weißagungen konstatirt werden soll: daß nämlich Jehova allein Gott ist. כִּי ist also hier nicht Kausalpartikel, sondern = daß. Die Partizipialsätze V. 10 u. 11 מַגִּיד וגו' enthalten die Beweismomente: gedenket an Altes, daß ich nämlich Gott bin als der von Anfang an verkündigende und zu seiner Zeit ausführende. Wenn also der Satz mit כִּי V. 9 b ein Erläuterungssatz ist zu זכרו וגו', und wenn diese Erläuterung darin besteht, daß das Gottsein

Jehova's aus seinem Weißagen und Erfüllen erkannt werden soll, so ist doch offenbar, daß man die Worte זכרו ראשׁנות מעולם förmlich aus dem Zusammenhang reißen muß, um darin die Mahnung zu „ernstlich forschender Geschichtsbetrachtung" überhaupt zu finden. ואין עוד vgl. Kap. 45, 5. 6. 14. 18. 21. — אֵל und אֱלֹהִים entsprechen sich hier im Parallelismus, wie außer dem Parallelismus häufig (2 Mos. 20, 5; 4 Mos. 16, 22; Jos. 22, 22; Ps. 50, 1 u. ö.). Abgesehen von der Wortbedeutung an sich hat der Plural mehr Abstraktbedeutung (vgl. m. Gr. §. 61, 2 ff.) = Gottheit, höchstes Wesen (vgl. אֲדֹנִים קָשֶׁה Kap. 19, 4). — כָּמֹנִי steht nach אֶפֶס nur hier. Vgl. Kap. 45, 6. — Die Partizipia מַגִּיד, אֹמֵר, קֹרֵא hängen als Kausalsätze an dem zu begründenden Hauptbegriffe mithin an אֵל und אֱלֹהִים, nicht an dem Nebenbegriff כָּמוֹנִי. Denn Jehova ist Gott als der, welcher von Anfang an (ehe es keimt Kap. 42, 9; 43, 19) den Ausgang verkündigt. Das Wort רֵאשִׁית findet sich bei Jesaja nur hier. Häufiger gebraucht der Prophet מֵרֹאשׁ (Kap. 40, 21; 41, 4. 26; 48, 16). — Die zweite Hälfte von V. 10 enthält eine Steigerung, indem sie den festen Entschluß ausspricht, das Angekündigte auch auszuführen. V. 11 endlich stellt uns die Ausführung des Entschlusses vor Augen. Der von Osten her (Kap. 41, 2. 25) Gerufene ist Cyrus. Derselbe wird mit einem Raubvogel, der auf seine Beute stößt, also wohl mit dem edelsten unter diesen, dem Adler, verglichen. Daß עַיִט (bei Jesaja noch Kap. 18, 6) mit ἀετὸς stammverwandt sei, ist möglich aber nicht erwiesen. Den Persern war der Adler ein heiliger Vogel. Nach Xenophon (Cyrop. VII, 1, 4) war das Feldzeichen des Cyrus, sowie seiner Nachfolger ein „ἀετὸς χρυσοῦς ἐπὶ δόρατος μακροῦ ἀνατεταμένος". Noch zu des jüngeren Cyrus Zeiten war bei den Persern das βασίλειον σημεῖον ein ἀετὸς χρυσοῦς ἐπὶ πέλτης (ἐπὶ ξύλου) ἀνατεταμένος (Xenoph. Anab. I, 10, 12). — Auch Aeschylus (Pers. 205—210) stellt in einem Wahrzeichen, das Atossa sieht, die Perser unter dem Bilde eines Adlers, die Griechen unter dem Bilde eines Falken dar. Vgl. Duncker Gesch. d. Alterth. II, S. 368 f. איש עצתו ist hier nicht wie Kap. 40, 13 der Mitrathende, sondern der zur Ausführung des Rathes durch Gott selbst Berufene. Nachdrücklich wird durch einen doppelten Disjunktivsatz zum Schlusse versichert, daß der Herr, was er gesagt und im Geiste entworfen habe (יצר Kap. 37, 26; 22, 11), gewiß auch herbeiführen und vollbringen werde. Auch hier bürgt also der Herr mit seiner Ehre dafür, daß seine lang vorher kund gegebene Weißagung durch Cyrus werde erfüllt und daß dadurch seine, Jehova's, Gottheit werde erwiesen werden.

4. Gottes Gerechtigkeit und Heil muß kommen trotz der Herzenshärtigkeit Israels.

Kap. 46, 12 und 13.

12 13 Höret auf mich ihr trotzigen Herzens, die da ferne sind von Gerechtigkeit. *Ich bringe
herzu meine Gerechtigkeit, — nicht soll sie ferne bleiben —, und mein Heil, — nicht soll es
verziehen. Und ich werde in Zion Heil geben und Israel meine Herrlichkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Gewinn, den Israel durch die soeben dargelegten negativen und positiven Beweismomente für seine Gotteserkenntniß ziehen könnte, wird durch den natürlichen Trotz und die Neigung zur Ungerechtigkeit aufgehalten (V. 12). Trotzdem aber wird der Herr seine Gerechtigkeit und sein Heil herbeibringen und wird also an der Stadt und am Volke seine Verheißung erfüllen (V. 13).

2. **Höret auf mich — meine Herrlichkeit.** V. 12 und 13. Diese zwei Verse begegnen mit kurzen aber dennoch deutlichen Worten einem Einwurf oder Zweifel, den man gegen die Darlegung V. 1—11 erheben könnte. Wird auch Israel durch den Sturz der imaginären Götzen sowie durch das Zuschandenwerden der von Jehova selbst gemachten Symbole, ja wird es selbst durch das Eintreffen der Weißagungen von Cyrus zur rechten Erkenntniß seines Gottes sich leiten lassen? Der Herr erkennt an, daß die Israeliten אבירי לב starkherzige Leute sind. Er meint dies offenbar im schlimmen Sinne. Der Sinn des Ausdrucks stimmt mit Kap. 48, 4 überein: „weil ich weiß, daß du hart bist und eine eiserne Sehne dein Nacken ist und deine Stirne Erz". Vgl. Kap. 56, 11. Das trotzige, hochmüthige, selbstgerechte Herz ist natürlich auch ferne von der Gerechtigkeit Gottes, denn es hat für das Gerechtsein nicht die objektive göttliche, sondern nur eine subjektive, selbstgemachte Norm. Solcher harter und stolzer Herzen gab es viele in Israel. Stolze Selbstgerechtigkeit charakterisirt das Volk (Röm. 10, 3). Dennoch wird der Herr, den seine Gaben und Berufung nicht gereuen (Röm. 11, 29), seine Verheißungen erfüllen. Man bemerke, daß V. 12 mit שׁמעו אלי beginnt wie V. 3. Man sieht daraus, daß die beiden Verse koordinirt sind. Mit V. 3 beginnt die Darlegung des dreifachen Gewinnes, den die Zerstörung Babels dem Volk Israel bringen soll. V. 12 benennt den Zweifel, der dagegen sich erheben kann. Diese enge Beziehung auf V. 3 wird durch die Gleichheit des Anfangs angedeutet. — V. 13 erledigt kurz und schlagend den erhobenen Zweifel. Gottes allmächtiger Gnadenwille läßt sich durch die Unwürdigkeit einzelner nicht von der Verwirklichung der Israel im Ganzen gegebenen Zusagen abbringen. Deswegen wird er trotz des V. 12 genannten Uebelstandes eben doch seine Gerechtigkeit herbeibringen.

Da der Prophet hier Gerechtigkeit und Heil ausdrücklich unterscheidet, so werden wir צְדָקָה hier wohl in dem Sinne der „Rechtbeschaffenheit", der Konformität mit dem göttlichen Willen nehmen müssen. Der Herr wird dereinst trotz der natürlichen Ungerechtigkeit Israels doch die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, aufrichten in Israel. Diese Gerechtigkeit ist aber die Voraussetzung der תְּשׁוּעָה. Beides wird kommen zur rechten Zeit, wenn auch vielleicht spät, doch nicht zu spät. Dann wird die Stadt Zion voll Heil, das Volk aber voll der Herrlichkeit Jehova's werden. So wird also der Gnadenwille Gottes an Israel unter allen Umständen sich vollziehen. Selbst Israels Sünde wird sein Heil nicht aufzuhalten vermögen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 46, 3. 4. „Es ist etwas, daß Gott will mit uns sein, will uns stärken, helfen und erhalten durch die rechte Hand seiner Gerechtigkeit (Kap. 41, 10); es ist etwas, daß er uns bei unserm Namen ruft und im Wasser und Feuer bei uns ist (Kap. 43, 1); es ist etwas, daß er uns hält wie ein Siegel und Petschaftring (Haggai 2, 24); es ist etwas, daß er uns halten will wie seinen Augapfel (Ps. 17, 8), daß er uns auf seinen Flügeln führt (5 Mos. 32, 11), ja daß er uns unter seine Flügel sammelt (Matth. 23, 37), — aber das übertrifft alles, daß sich Gott so nahe will mit uns verwandt machen, daß er uns unter seinem Herzen wie eine Mutter die Frucht ihres Leibes verschlossen tragen will, und das nicht nur so lange wie eine Mutter, welche über neun Monat die Frucht nicht trägt, sondern bis in unser höchstes und graues Alter. Also übertrifft die Liebe und Treue Gottes weit alle mütterliche Liebe, Treue und Dienste, wie groß die auch immer sein mögen (Kap. 49, 15)". Cramer.

2. Zu Kap. 46, 3. 4. „Sumus indigni, qui haec legamus ob incredulitatem nostram". Luther. Auch in unsern Kirchenliedern geschieht der Mutterliebe Gottes Erwähnung. So in dem Liede „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut" V. 5:

> Der Herr ist noch und nimmer nicht
> Von seinem Volk geschieden.
> Er bleibet ihre Zuversicht,
> Ihr Segen, Heil und Frieden.
> Mit Mutterhänden leitet er
> Die Seinen stetig hin und her.
> Gebt unserm Gott die Ehre!

Auch in dem Liede „Mein Heiland nimmt die Sünder an" V. 2:

> Sein mehr als mütterliches Herz
> Trieb ihn von seinem Thron auf Erden u. s. w.

3. Zu Kap. 46, 5—8. Es ist merkwürdig, wie tief dem natürlichen Menschen das Verlangen innewohnt, die Gottheit sichtbar, in leiblicher Gestalt fassen zu können. Aber Gott verbietet das. Einmal, weil es unmöglich ist, die Gottheit unter einem adäquaten und würdigen Bilde darzustellen, zweitens, weil die Gefahr zu nahe liegt, das Bild für die Gottheit selbst zu nehmen. Gott will als Geist im Geiste angebetet sein (Joh. 4, 24). Der Sohn Gottes ist im Fleische erschienen und wenn es je eine leibliche Gestalt gab, welche würdig und fähig war, der Gottheit als Vehikel ihrer sichtbaren Erscheinung zu dienen, so war es die Leiblichkeit Christi. Aber dieselbe ist nur den Zeitgenossen sichtbar gewesen. Wäre es nothwendig, daß der Kirche die Leibesgestalt des Herrn immerdar sichtbar vor Augen bleibe, so würde der Herr dafür wohl gesorgt haben, wie er ja dafür gesorgt hat, daß sein Geist und sein Wort uns erhalten bleibe. Aber die Menschen würden gewiß des Herrn Bild zum Götzenbild gemacht haben. Der katholischen Kirche ist es gelungen, das Allerchristlichste zu ethnisiren, indem sie die Hostie im Abendmahl in den sichtbaren Leib des Herrn sich verwandeln läßt. Da findet denn jener tief heidnische Zug seine Befriedigung. Da haben wir ein sichtbares Bild, das aber den Herrn selbst darstellen soll, als Gegenstand der Anbetung. Da wird denn Gott selbst zum Götzen gemacht!

4. Zu Kap. 46, 10 f. „Gottes Rath und Anschläge, die er uns in seinem Wort offenbaret hat, bestehen und können nicht hintertrieben werden. Dies nutzet uns zum Troste. Es sind aber auch nicht für taube Nüsse zu nehmen, wenn Gott dräuet, wiewohl die Spötter ihr Kurzweil wissen daraus zu machen". Cramer.

5. Zu Kap. 46, 12 f. Müßten wir Menschen das Kommen des Erlösers verdienen, so käme er nie. Kann denn der Arzt erst kommen, wenn der Kranke sich selbst zum Gesundwerden disponirt hat? (Luk. 5, 31). Nein gerade die Sünder ziehen den Herrn an. Die brauchen ihn. Die ruft er zur Buße, bei diesen findet seine Gerechtigkeit eine Stätte. Man muß aber hier wohl unterscheiden zwischen den herzensharten Sündern, die von der Gerechtigkeit Gottes nichts wissen wollen, und denjenigen Sündern, die gern derselben los wären. Wären wir Menschen nur von der ersten Sorte, so wäre allen Heilsabsichten Gottes hier auf Erden die Thüre verschlossen.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 46, 3. 4. „Solches soll ein jeder Christ glauben, daß es Gott mit ihm auch thun werde. Denn sein Gnad, so er durch Christum uns zugesagt, ist nicht schmal, noch eng. Als weit der Himmel um die Erde und der Aufgang vom Niedergang ist, also ist des Herrn Gnad, so nur wir darinnen bleiben und durch muthwillige Sünde uns nicht selbst heraus reißen. Denn darum sind wir nicht getauft, daß wir zehen oder zwanzig Jahr einen gnädigen Gott sollten haben. Er will in Ewigkeit unser Gott sein und für und für, am meisten, wenn wir in Nöthen sind und eines Gottes und Helfers bedürfen, als in Todesnöthen und anderer Fahr. Darum sollen wir uns vor nichts fürchten, sondern die Hoffnung gewiß haben: je größer die Noth ist, so uns betrifft, je mehr wird Gott mit seiner Hülf bei uns sein". Veit Dietrich.

2. Zu Kap. 46, 3. 4. Die Mutterliebe Gottes. 1) Sie sorgt für alles (Großes und Kleines). 2) Sie sorgt allezeit (auch bis ins Alter).

3. Zu Kap. 46, 5. „Was wir sind und was wir nicht sind, lernen wir immer am besten, wenn wir Menschen uns Gott gegenüber stellen. Wer mißt's, wie wenig unsere Zeit sei seiner Ewigkeit gegenüber! Er kann ja will in allen Dingen uns herausfordern und sprechen: „Gegen wen messet ihr mich, daß ich gleich sein soll?“ Doch versucht's der Psalm: „Ihm sind tausend Jahre wie ein Tag, der vergangen ist“, und was ist ihm die Reihe der Menschengeschlechter? Tholuck.

5. Zu Kap. 46, 8. „Der wahrhaftige Weg, einzukehren zu seinem inwendigen Schatz und höchsten Gut, ist der wahre, lebendige Glaube. Ist demnach des wahren, lebendigen Glaubens Eigenschaft, Gotte von ganzem Herzen getreulich anhangen, seine ganze Zuversicht auf Gott setzen, ihm von Herzen vertrauen, sich ihm ganz ergeben, seiner Barmherzigkeit sich lassen, mit Gott sich vereinigen, eins mit Gott sein und bleiben, allein in Gott ruhen und seinen innerlichen Sabbat halten, Gott allein seine höchste Begierde, Wunsch und Verlangen, Lust und Freude sein, alle Kreaturen ausgeschlossen; nichts wünschen, nichts begehren, denn Gott allein als das höchste, ewige, unendliche, vollkommene Gut, das alles Gut ist, ohne welches kein wahres Gut sein kann im Himmel und auf Erden, in Zeit und Ewigkeit, — und das alles in und durch Jesum Christum unsern Herrn, welcher ist der Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr. 12, 2).“ Arnd, w. Christenth.

5. Zu Kap. 46, 12. 13. — Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. 1) Wer sie bewirkt (V. 13a); 2) wer sie ergreift (nicht die Stolzen und Selbstgerechten V. 12, sondern die Gläubigen); 3) welches ihre Wirkungen sind (V. 13b Heil und Herrlichkeit).

VIII. Die achte Rede.

Der Sturz Babels, seine Ursachen und die Vergeblichkeit der dagegen angewendeten Mittel.

Kapitel 47.

1. Der Sturz Babels und die Ursachen desselben.

Kap. 47, 1—7.

1 Herunter und setze dich in den Staub, du Jungfrau, Tochter Babel! Setze dich auf die
Erde ohne Stuhl, du Tochter Chaldäa! Denn man wird dich nicht mehr nennen »Zarte,
2 Wollustreiche«. *Nimm die Mühle und mahle Mehl! Decke auf deinen Schleier! Heb' auf
3 deine Schleppe! Entblöße die Schenkel, wate durch Ströme! *Es werde deine Scham aufgedeckt und deine Schande sichtbar. »Rache will ich nehmen und keinen Menschen darum an-
4 5 flehen«. *»Unser Erlöser, Jehova Zebaot ist sein Name, der Heilige Israels«. — *Sitze
still und tritt ins Dunkel, Tochter Chaldäa, denn nicht mehr wird man dich nennen »Herrin
6 von Königreichen«. *Ich zürnte über mein Volk, entweihte mein Erbe und gab sie in deine
Hand. Du hast ihnen nicht Barmherzigkeit erwiesen. Ueber den Greis hast du dein Joch sehr
7 schwer gemacht. *Und du sprichst: »In Ewigkeit werde ich Herrin sein«. So daß du dir solches
nicht zu Herzen nahmst; nicht dachtest du an seinen Ausgang.

Exegetische Erläuterungen.

1. Das bisher in Pracht und Wollust prangende Babel soll sich in den Staub setzen (V. 1), soll als Sklavin die Mühle drehen und auf der Wanderung mit entblößtem Schenkel durch das Wasser waten (V. 2—3a). Dies ist die Rache, die der Herr, ohne die Hülfe eines Menschen anzurufen, selbst vollziehen wird (V. 3b). Israel aber bekennt jubelnd, daß es in dem, der also thut, seinen Erlöser, Jehova Zebaot, den Heiligen Israels erkenne (V. 4). Die Ursache aber dieses tiefen Sturzes (V. 5) der babylonischen Weltmacht ist eine doppelte: 1) die über die Absicht des Herrn hinausgehende Härte gegen das Volk Israel (V. 6), 2) der sichere Trotz und Uebermuth Babels (V. 7).

2. **Herunter — der Heilige Israels.** V. 1—4. Die kurzen, einsilbigen Imperative רדי ושׁבי sind der Ausdruck eines entschiedenen und rücksichtslosen Machtwillens. Babel muß herunter, so schwer es ihm auch wird. In den Staub, auf die bloße Erde ohne Thron muß sich diejenige setzen, die bisher hoch zu thronen gewohnt gewesen war. Denn sie ist aus der Herrscherin zur Sklavin geworden. Die Sklavin aber, wie der Elende, Niedrige überhaupt, sitzt im Staube (vgl. Kap. 3, 26 und das Gegenstück Kap. 52, 2). Daher die Ausdrücke „in den Staub legen, werfen“ (Kap. 26, 5 f.; Hiob 16, 15; 30, 19; Ps. 7, 6), „im Staube liegen“ (Ps. 22, 30; 119, 25), „aus dem Staube erhöhen“ (Ps. 43, 7; 1 Sam. 2, 8; 1 Kön. 16, 2); „den Staub vor jemand lecken“ (Kap. 49, 23; Ps. 72, 9). Damit hängt zusammen, daß auch der Trauernde nicht auf erhöhtem Sitze, sondern auf der Erde sitzt (Hiob 2, 13; Klagel. 2, 10). Ueber die Ausdrücke בתולת בת־בבל und בת כשׂדים s. m. Gr. §. 60, 7 und 64, 4. — In לֹא תוסיפי יקראו־לך ist die aktive Konstruktion statt der passiven (לְתִקָּרֵא, welche Form übrigens nicht vorkommt) gewählt, weil der Prophet der

Konstruktion des Zeitworts קרא mit לְ der Person (vielleicht eben wegen der Ungebräuchlichkeit des Inf. Niph.) sich bedienen wollte. Vgl. übrigens m. Gr. §. 95, Anm. am Schlusse des §. — Die Ausdrücke רַכָּה וַעֲנֻגָּה sind entnommen aus 5 Mos. 28, 56. 54. Als eine im hohen Grade der Ueppigkeit und Wollust ergebene Stadt wird Babylon nicht nur in der Bibel (Jer. 51, 39; Dan. 5, 1 ff.; vgl. zu Kap. 21, 5) geschildert, sondern mehr noch von den Profanschriftstellern. So sagt z. B. Curtius (V. I): „Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius.“ Vgl. Herod. I, 195, 199. — Das Mahlen des Getreides auf der Handmühle war vorzugsweise die Arbeit der Sklavinnen und zwar galt es als die schwerste Arbeit (2 Mos. 11, 5; Matth. 24, 41; Luk. 17, 35). Vgl. Herz. R.-E. X, S. 82 f. — צַמָּה (von rad. inus. צָמַם, chald. צְמַם operuit, velavit) ist der Schleier (vgl. Hohel. 4, 1. 3; 6, 7). Noch heute halten bekanntlich in einem Theile des Orients die Frauen für größere Schande, daß ihr Gesicht, als daß andere Theile ihres Leibes gesehen werden. — שֹׁבֶל (von שָׁבַל inus. = fluxit, defluxit, vgl. שִׁבֹּלֶת Kap. 27, 12; Richt. 12, 6) ist das herabfließende, herabwallende Gewand: Saum, Schleppe. — Die Sklavin, wenn sie auf dem Wege an ein zu Fuß passirbares Wasser kommt, wird nicht getragen wie die Herrin. Sie muß durchwaten; auf ihre weibliche Schamhaftigkeit wird keine Rücksicht genommen. חֶרְפָּה עֶרְוָה und entsprechen sich im Parallelismus. Man wird deshalb חרפה in wesentlich gleichem Sinne nehmen müssen wie ערוה. Daß die ערוה gesehen werde, ist eben eine חרפה. Vergl. Kap. 3, 17; Jer. 13, 22. 26; Ez. 16, 37; Nah. 3, 5. — So droht der Herr den Babyloniern. Was er mit diesen Gerichten bezweckt, sagt er V. 3b mit den Worten: ich will Rache nehmen. In sehr verschiedenem Sinne wird der negative Satz ולא אפגע א׳ verstanden. פגע heißt irruere, incidere, obviam ire, pertinere, dann aber auch im freundlichen Sinne precibus insistere, einen angehen. Das Wort im feindlichen Sinne zu nehmen geht nicht an: „ich will keinen anlaufen“ (Stier) ist nur verständlich, wenn man den willkürlichen Zusatz macht: „dem ich weichen müßte“. — Das Wort im Sinne von „sich annehmen, pardonniren“ zu nehmen, scheint mir deshalb nicht richtig, weil in פגע doch immer die Bedeutung obvenire, also der Begriff des Entgegen-, in den Weg-tretens liegt. Ich sehe nicht ein, warum die wohl konstatirte Bedeutung „auf einen eindringen mit Bitte oder Fürbitte“ (Hiob 21, 15; Rut 2, 22; Jer. 7, 16; 27, 18) unserem Zusammenhang nicht entsprechen soll. Jehova als der einzig wahre Gott verlangt und braucht Menschenhülfe nicht. Die Einnahme Babels soll als eine Gottesthat, als eine nicht durch Menschenkraft vollbrachte Thatsache sich darstellen. Und wenn gefragt wird, welcher Gott sich stärker erwiesen habe als die Götter Babels, welcher also der Vollzieher der genannten Gottesthat sei, so hat Israel allein die richtige Antwort, wenn es ausruft: „Unser Erlöser, Jehova Zebaot heißt er (vgl. Kap. 48, 2; 54, 5), der Heilige Israels“ (s. Zusammenstellung). Diese Worte (V. 4), welche ebensowenig zum Folgenden passen, als sie antiphonartig die vorhergehende Strophe passend abschließen, machen den Eindruck eines freudigen Willkommgrußes, womit man einen Entgegenkommenden und als Freund Erkannten empfängt.

3. Sitze still — an seinen Ausgang. V. 5—7. V. 5 sagt der Prophet mit ähnlichen Worten wie V. 1, jedoch unter Hervorhebung eines andern Kontrastes, den Sturz Babels im allgemeinen noch einmal aus. Herrschte aber V. 1 der Gegensatz zwischen höchster Höhe und tiefster Erniedrigung vor, so hier V. 5 der Gegensatz zwischen Glanz und Finsterniß. An stiller, dunkler Stelle soll Babel jetzt niedersitzen, sie, die bisher die glanzvolle, weithin strahlende Herrscherin von Königreichen (Kap. 13, 19) gewesen war. Diese wiederholte Strafankündigung wird im Folgenden (V. 6 und 7) motivirt. Und zwar nennt der Prophet einen doppelten Grund. Zuerst daß Babel das ihm übertragene Züchtigungsrecht mißbraucht habe. Der Herr war über sein Volk erzürnt und hatte sein Erbtheil selbst entweiht, indem er profanem Heidenvolke die Zertretung von Land, Stadt und Tempel und die Wegführung des heiligen Volkes in die Gefangenschaft gestattete (vgl. Klagel. 2, 2; Ps. 74, 7 u. a.). Aber der Herr wollte sein Volk nur züchtigen, nicht vernichten, während Babel durch alle Mittel letzteren Zweck erreichen wollte (vgl. Jer. 50, 11. 24. 28. 29. 31 f.; 51, 6. 11. 24. 34 ff. 56; Sach. 1, 15). Denn es erwies Israel keine Barmherzigkeit (der Ausdruck שׂוּם רַחֲמִים nur hier). Sogar das Greisenalter wurde nicht verschont (vgl. Klagel. 4, 16; 5, 12). Ich bin mit Delitzsch der Ansicht, daß unter זָקֵן nicht das Volk als ein gealtertes zu verstehen ist. Der Prophet, welcher Kap. 40, 28 ff. geschrieben hat, konnte Israel, auch das ins Exil wandernde, nicht wohl als einen abgelebten Greis darstellen. Der zweite Grund der Babel drohenden Demüthigung besteht in seinem Hochmuth. Dieser Hochmuth spiegelt ihm den Wahn ewigen Bestandes seiner Herrschaft vor. Und kraft dieses Wahns (עַד = so daß vgl. 1 Sam. 20, 41; Hiob 8, 21; 14, 6) nimmt sich Babel die Schuld, welche es durch sein Benehmen gegen Israel auf sich geladen, gar nicht zu Herzen, denkt also auch gar nicht (vgl. Kap. 46, 8) an die Folgen, welche jenes Benehmen haben, resp. an die Rache (vgl. die angef. St. und Jer. 50 u. 51), welche es provoziren muß. — יָשִׂים עַל לֵב Kap. 42, 25. שׂוּם על לב außer hier noch Kap. 57, 1. 11. — הֵשִׁיב על לב Kap. 44, 19; 46, 8. — יָשִׂים לִבּוֹ Kap. 41, 22. — עָלָה על לב Kap. 65, 17.

2. Die Fruchtlosigkeit der zur Rettung Babels ergriffenen Mittel.

Kap. 47, 8—15.

8 Und nun höre dies, du Wonnigliche, die so sicher wohnet, die da spricht in ihrem Herzen:
»Ich und sonst keine mehr. Ich werde nicht als Witwe sitzen, noch Kinderlosigkeit kennen.«
9 *Aber es werden dir die zwei plötzlich auf einen Tag kommen: Kinderlosigkeit und Witwen-
schaft. Im vollsten Maße sind sie über dich gekommen trotz der Menge deiner Zaubereien,
10 trotz der Zahl deiner Beschwörungen der sehr hohen. *Und du warst sicher in deiner Bosheit.
Du sprachst: »Keiner sieht mich«. Deine Weisheit und dein Wissen die führten dich irre, und
11 du sprichst in deinem Herzen: »Ich und sonst keine mehr«. *Aber es kommt das Unheil über
dich, ohne daß du verstündest es zu beschwören; und es fällt auf dich das Verderben, ohne daß
du vermöchtest, es zu sühnen, und es wird plötzlich über dich der Untergang kommen, ohne
12 daß du ihn wahrnähmest. *Tritt nur her mit deinen Beschwörungen und mit der Menge
deiner Zaubereien, mit denen du dich gemüht hast seit deiner Jugend. Vielleicht kannst du
13 helfen, vielleicht wirst du Schrecken einjagen. *Du hast dich geplagt mit der Menge deiner
Rathschläge! Mögen sie doch auftreten und dich retten, die Himmelstheiler, die in den Sternen
14 lesen, die alle Monat Kunde bringen aus dem, was über dich kommen wird. *Siehe sie sind
geworden wie Spreu! Das Feuer hat sie verzehrt; nicht retten sie ihre Seelen aus der Hand
15 der Flamme, die nicht ist Kohlenglut für ihr Brod, Feuer, davor zu sitzen. *So sind dir
geworden die, mit denen du dich plagtest. Deine Geschäftsfreunde von deiner Jugend an
laufen irre, ein jeder gerade aus. Niemand ist da, der dich rette.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der trotzige und sichere Uebermuth Babels, der von Witwenschaft und Kinderlosigkeit nichts wissen will (V. 8), wird doch diese Uebel in vollem Maße erfahren müssen trotz seiner Zauber- und Beschwörungs-Künste (V. 9). Aber auch das frevelhafte Vertrauen auf das Nichtsein eines allwissenden Gottes, das Babel durch sein Wissen und seine Weisheit zu rechtfertigen suchte, wird getäuscht werden (V. 10). Weder Magie, noch Dämonenkult, noch Mantik wird helfen (V. 11). Möge es Babel nur versuchen mit seinen geheimen Zauberkünsten. Werden sie ihm wohl nützen (V. 12)? Von Jugend auf hat es sich mit Sterngucken und Lesen der Zukunft in den Sternen beschäftigt, — werden diese Künste nun Rettung bringen (V. 13)? Das alles wird wie Spreu vor der Flamme zergehen, vor einer Flamme, die nicht zum Brodbacken und Wärmen dienen wird (V. 14). So werden nicht nur die von ihm selbst kultivirten Schutzmittel, sondern auch die seit alter Zeit gehegten Verbindungen mit andern Völkern Babel in der Stunde der Noth im Stiche lassen (V. 15).

2. **Und nun höre dies — keine mehr.** V. 8—10. Der ganze Abschnitt V. 8—15 hat vorwiegend die Tendenz, nachzuweisen, wie schlecht begründet die Zuversicht sei, welche Babel V. 7 mit den Worten ausspricht: „In Ewigkeit werde ich Herrin sein". Diesen Ausspruch läßt der Prophet Babel zuerst V. 8 in erweiterter Gestalt wiederholen. Mit dem gegensätzlichen „nun aber (vgl. Kap. 43, 1; 44, 1 und die Zusammenstellung) höre dies" leitet er seine eigene Anrede an Babel ein, das er wie oben V. 1 als רכה וענגה so hier zuerst als עֲדִינָה (ἅπ. λεγ., von עָדַן, nur Neh. 9, 25, dem Subst. עֵדֶן korrespondirendes Adjektiv, dessen Mask.-Form nicht vorkommt) bezeichnet. Sodann nennt er Babel „die sicher wohnende", weil sie keine überlegene Macht also auch keine Möglichkeit einer Störung kennt. ישב לבטח findet sich bei Jes. nur hier (doch vgl. Kap. 14, 30). Der Ausdruck ist pentateuchisch: 3 Mos. 25, 18. 19; 26, 5; vgl. Richt. 18, 7. Häufiger findet er sich bei spätern Propheten: Jer. 32, 37; 49, 31; Ez. 28, 26; 34, 25 u. ö. Zu beachten ist besonders die Stelle Zeph. 2, 15, wo der Ausdruck עיר עלּיזה aus Kap. 22, 2; 32, 13, der Rest der ersten Vershälfte aber aus unserer Stelle geschöpft ist. Schon זאת הָעִיר weist bei Zeph. darauf hin, daß das Folgende Citat sei. עלּיזה ist unzweifelhaft aus den anerkannt jesajanischen Stellen Kap. 22, 2; 32, 13 entnommen, denn nur bei Jesaja findet sich der Ausdruck außer Zeph. 2, 15 und 3, 11. — אֶפֶס ist ein in verschiedenen Modifikationen der Bedeutung dem zweiten Theile des Jesaja besonders geläufiges Wort. Es findet sich 43 mal im Alten Testament, und darunter 2 mal im ersten, 12 mal im zweiten Theile des Jesaja (s. d. Zusammenstellung). Besonders begegnet uns die Wendung ואפס עוד oder אפס בלעדי in diesen Kapiteln verhältnißmäßig so häufig (Kap. 45, 6. 14; 46, 9; 47, 8. 10), daß sie geradezu als eine Eigenthümlichkeit dieser Kapitel betrachtet werden muß. Nur 2 Sam. 9, 3 kommt der Ausdruck noch vor. Wir werden deshalb berechtigt sein, denselben als einen jesajanischen und deshalb als einen Beweis für die Ursprünglichkeit unserer Stelle bei Jesaja zu betrachten. — Das ִי in אפסי ist sehr schwer zu erklären. Die meisten nehmen das י als י compaginis (also = אֶפֶס עוד). Aber dieses י ist überflüssig und bei dem Mangel eines Genitiv-

verhältnisses unrichtig zugleich. — Als femininales ־ִי wie in אַתִּי, קְטַלְתִּי, ־ֵכִי nimmt es Hahn; aber in der ersten Person kennt das Hebräische keine Unterscheidung der Geschlechter. De Dieu und Coccejus nehmen den Satz als Frage; Vitringa und Nolde betrachten אַפְסִי als ein doppeltes אפס vertretend (et non est praeter me alia). Aber die Frage versteht sich nicht von selbst und müßte angedeutet sein, und das Fehlen von אֶפֶס oder אֵין ist ohne Beispiel. Am besten nimmt man mit Delitzsch אַפְסִי im Sinn von אֲנִי (אֲנִיכִי): ego utique non sum amplius. Also: ich bin nicht noch einmal gleichsam in einem zweiten Exemplare vorhanden. Der Sinn wäre dann wie אֶפֶס כָּמוֹנִי Kap. 46, 9. Babel spricht damit aus, daß ihr Sein ein einzigartiges sei, daß ihres gleichen nicht mehr gefunden werde. Mit Recht sieht man darin gotteslästerlichen Hochmuth. Denn der hier gebrauchte Ausdruck erinnert an Kap. 45, 5. 6. 18. 22; 46, 9, wo Gott, der allein das Recht dazu hat, von sich die Unvergleichlichkeit aussagt. Sie behauptet, daß sie weder Witwe noch kinderlos sein werde. Die meisten Ausleger verstehen unter Witwenschaft die *ἀβασίλεια*. Aber Knobel und Delitzsch bemerken dagegen mit Recht, daß im Alterthum die Könige keineswegs als Gatten ihrer Städte oder Völker betrachtet worden seien. Die Witwenschaft bedeute deshalb vielmehr das Verlassensein von Völkern, mit denen bisher reger Verkehr (nach biblischer Anschauung *πορνεία*, Kap. 23, 16 f.; Offenb. 18, 9) stattgefunden habe, also traurige Einsamkeit, Ausschluß vom Weltverkehr (Klagel. 1, 1). Hahn versteht unter der Witwenschaft das Verlassensein von Gott resp. den Göttern nach Kap. 54, 4 ff. Aber man wird sich hüten müssen, theokratische Vorstellungen auf heidnische Verhältnisse zu übertragen. Die Kinderlosigkeit betrachten alle als Bezeichnung der Entvölkerung (vgl. Kap. 54, 1 ff.). — Aber diese nicht gefürchteten Schläge werden doch kommen. Und zwar werden sie nicht langsam und allmählich heranrücken, sondern in einem Augenblick, plötzlich (רֶגַע s. d. Zusammenstellung) werden sie da sein und an einem Tage (vgl. Kap. 9, 13; 10, 17; 66, 8) d. h. nicht in Zwischenräumen nacheinander, sondern alle auf einmal. — כְּתֻמָּם nach dem Maßstabe ihrer Vollendung d. h. vollständig und vollzählig (vgl. לְתֻמָּה 1 Kön. 22, 34) sind sie gekommen über dich (Perf. prophet.) trotz deiner Zauberkünste, trotz der hochsteigenden Zahl deiner Beschwörungen. Daß בְּ mit einer gewissen Ironie das unnütze Dabeisein, die erfolglose Verbindung und Anwendung bezeichnet, also unserem „trotz, bei alle dem“ entspricht, erkennen fast alle Ausleger an. Vgl. Kap. 5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4; 4 Mos. 14, 11; 5 Mos. 1, 32; Ps. 78, 32. Es liegt hierin das charakteristische Moment dieser Strophe: allen angewendeten Mitteln zum Trotz muß Babel untergehen. — Babel ist berühmt als die Heimat der Astronomie, Astrologie und Magie (vgl. Ideler, Sternkunde der Chald. in den Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissensch. 1814, 1815, Berlin 1818. Gesenius im Komm. zu Jes. Beilage II). — Eben diese geheimen Wissenschaften und Künste wurden für ein wichtiges Schutzmittel gegen Unfälle aller Art gehalten. כְּשָׁפִים von כָּשַׁף, ungewisser Bedeutung, Piel zaubern, beschwören (2 Mos. 7, 11; 22, 17; 5 Mos. 18, 10 u. ö.), kommt nur im Plural vor und findet sich bei Jesaja nur hier und V. 12 (vergl. Mich. 5, 11; Nah. 3, 4; 2 Kön. 9, 22). Auch חֲבָרִים von חָבַר ligare, fascinare, binden und zwar insbesondere auch durch Beschwörungen binden, also bannen (5 Mos. 18, 11; Ps. 58, 6), findet sich nur hier und V. 12. עָצְמַת מְאֹד erklärt sich 1) aus der verbalen Fassung und 2) aus der qualitativen Bedeutung von עָצְמָה (Kap. 40, 29). — V. 10 wird man nicht übersetzen dürfen: „und du verließest dich auf deine Bosheit“, wie die meisten Exegeten thun. Denn versteht man unter רָעָה Tyrannei und List, so paßt dazu nicht אֵין רֹאֵנִי. Gerade letzteres drückt ja die Basis des Vertrauens aus. Ist רָעָה die falsche Weisheit, so gilt dasselbe. Soll aber רָעָה die Gottlosigkeit selbst bezeichnen d. h. den Glauben, daß es keinen allwissenden, allheiligen und allmächtigen Gott gebe, so konnte wieder nicht gesagt werden: du verließest dich auf deine Gottlosigkeit. Dies ist so wenig möglich, als man sagen kann: der Fromme verläßt sich auf seinen Glauben. Wie man sagen muß: der Fromme ist getrost in seinem oder durch seinen Glauben, so muß auch die Meinung des Propheten hier sein: und du warst sicher in deiner Gottlosigkeit, du sprachst: niemand ist der mich sehe. Allerdings liegt hier vor allem die Voraussetzung zu Grunde, daß die Götzen nicht eigentliche Götter, allwissende, gerechte und allmächtige Rächer des Bösen seien. Denn der Prophet scheint gar nicht daran zu denken, daß Babels Götzen ja auch da sind. Diese geniren nach der Ansicht des Propheten die Bösen nicht. Sondern Babel war sicher in aller seiner Bosheit und Gottlosigkeit, weil es glaubte sprechen zu dürfen: es ist keiner da, der mich sieht. Damit kann es nur ein solches Sehen gemeint haben, welches höher ist als das der Götzen. Ich fasse בָּטַח im absoluten Sinne: securum esse, was es unzweifelhaft bedeutet (Richt. 18, 7. 10. 27; Jer. 12, 5; Hiob 40, 23; Sprüche 11, 15). Wir erfahren also aus diesen Worten, daß Babel nicht blos auf äußere Dinge vertraute, auf welche V. 8 hindeutet, sondern seine stolze Zuversicht hatte auch den innern Grund, daß es von dem Nichtdasein eines allsehenden Gottes glaubte überzeugt sein zu dürfen. So theilweise schon Hahn. — רֹאָנִי steht in pausa für רֹאֵנִי und dieses für רֹאֵנִי (1 Chron. 12, 17; Olsh. §. 132). — Die Worte אֵין רֹאֵנִי drücken das Resultat religiösen Nachdenkens, den Inhalt eines religiösen Systems aus. Es gab in Babel auch Theologen und Philosophen, deren „Weisheit und Wissen“ auf

jenes אין ראנו hinauslief, weshalb eben der Prophet sagt, daß seine Weisheit und sein Wissen Babel irre geführt habe. Deshalb, wenn hier zum zweitenmale Babel die Worte in den Mund gelegt werden אני ואפסי עוד, so geschieht das, um anzudeuten, daß Babel nicht nur Menschen, sondern sogar der Gottheit gegenüber so spreche. Babel vergöttert sich selbst, indem es nicht nur über alle Menschen, sondern auch über die Götter sich erhebt.

3. **Aber er kommt — kommen wird.** V. 11—13. Wie V. 8 die Ueberhebung Babels über alle andern menschlichen Größen und dann V. 9 seinen trotz aller Zauberkünste gewissen Fall aussagte, so sagt V. 10 die Ueberhebung Babels sogar über die Gottheit aus, V. 11 aber seinen Sturz als einen solchen, der weder vorausgewußt wurde noch abgewendet werden konnte. — שַׁחְרָהּ reimt mit כַּפְּרָהּ und ist deshalb wahrscheinlich auch dieselbe grammatische Form, nämlich Inf. Piel. Denn שַׁחַר im Sinne von „Morgenröthe" zu nehmen, was auf den ersten Blick das Nächstliegende ist, empfiehlt sich doch nicht, weil die Morgenröthe eines Unglücks nicht der erste Moment seines Erscheinens sein kann, da hierin ein Widerspruch liegen würde, aber auch nicht der erste Moment seines Verschwindens, denn das Ende einer Sache ist doch nicht ihre Morgenröthe. Das von Hahn vorgeschlagene „entschwärzen" ist gesucht. Dem Zusammenhang entspricht am besten die von J. G. Michaelis zuerst vorgeschlagene, danach von den meisten angenommene Erklärung nach dem arabischen sachara, incantavit. Danach wäre zu übersetzen: und es wird über dich Unheil kommen, das du nicht verstehen wirst zu beschwören. — הֹוָה, dasselbe was הַוָּה exitium, pernicies, findet sich außer hier nur Ez. 7, 26. V. 11 sagt also in drei Sätzen, daß Babel gegen das Unglück kein Mittel der Abwehr haben wird. Der erste Satz konstatirt die Unzulänglichkeit der Magie, der zweite die der Götzenopfer, der dritte deckt die Schmach der Astrologie auf, welche nicht einmal im Stande sein wird, das Unglück vorher zu erkennen. — Die Verse 12 und 13 enthalten eine nähere Explikation des V. 11 Gesagten. Denn die Worte לא תדעי שחרה werden offenbar erläutert durch V. 12: versuche doch das שַׁחֵר durch חברים und כשׁפים, vielleicht nützt es! Zugleich scheint mir, daß auch das כַּפֵּר durch V. 12 seine Erläuterung findet. Denn Beschwörungen der Dämonen wie überhaupt alle Arten von Zauberei waren ja häufig mit Darbringung von Opfern, theils Lust-, theils Greuelopfern, verbunden. „Die Verwandtschaft alles Götzendienstes mit der Zauberei liegt darin, daß in den Namen der Götter der Name Gottes mißbraucht wird zu egoistischen, sündhaften Zwecken unter Anwendung selbsterwählter sinnloser und lohnsüchtiger Religionsformen", sagt Lange in dem Art. Zauberei in Herzogs Real.-E. XVIII, S. 395. — Die zweite Hälfte von V. 11 endlich findet ihre nähere Bestimmung durch V. 13. — עמדי נא וגו׳ V. 12 werden wir wohl in demselben Sinne nehmen müssen wie ויעמדו־נא V. 13. Letzteres kann nun nicht wohl in dem Sinne von „stehen bleiben" genommen werden. Deshalb werden wir auch V. 12 עמד in dem Sinne von „sich hinstellen, herzutreten, auftreten" (vgl. Gesen. Thes. p. 1038) nehmen müssen, in welchem Sinne es unbestreitbar öfter gebraucht wird: 1 Sam. 17, 51; 1 Kön. 20, 38; Hab. 3 11; Ez. 22, 30. — בְּ, womit עָמַד hier verbunden wird, ist das der Begleitung: inmitten seiner Zaubereien ꝛc. also, nach unserer Sprechweise, mit seinen Zaubereien ꝛc. soll Babel auftreten (vergl. Kap. 7, 24; 24, 9; 30, 29 u. ö. M. Gr. §. 112, 5a). בַּאֲשֶׁר steht hier auffallend anstatt des normalen אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בָּם. Es ist dies einer der seltenen Fälle, wo das adverbiale אֲשֶׁר im Uebergange erscheint zu einem eigentlichen Pronomen (1 Mos. 31, 32. M. Gr. §. 80, 3, Anm. Ges. §. 123, 2, Anm. u. d. Text). — יָגַע mit בְּ wie Kap. 43, 22. 23. 24; 62, 8. — Von seiner Jugend an, also seit seinen ersten Anfängen hat Babel mit Gestirnkunde, Mantik und Magie sich beschäftigt (vergl. Duncker Gesch. d. Alterth. I, S. 124, 127 f.). Ironisch schließt der Prophet seine Aufforderung mittelst der geheimen Künste Abhülfe zu suchen mit einem doppelten „vielleicht": vielleicht vermagst du Nutz zu schaffen (positiv), vielleicht wirst du schrecken, nämlich den Feind (negativ). — V. 13 bezieht sich auf das Vorauswissen künftigen Unglücks, in Bezug worauf der Prophet V. 11b gesagt hatte, daß es nicht stattfinden werde. Es ist dies freilich auch sonderbar. Denn Babel hat ja gerade auch die Mantik, insbesondere die Gestirn-Mantik von uralter Zeit her gepflegt. Nun hat schon die Aufforderung V. 12 schlechten Erfolg gehabt. Babel hat sich mit seinen חברים und כשׁפים vergeblich geplagt. Du bist ermüdet von der Menge deiner Rathschläge d. i. deiner planmäßig angelegten Versuche (nämlich auf dem Gebiet der Zauberei), ruft der Prophet der Gesammtheit der Babylonier spottend zu. Deshalb laß dir helfen (ויושׁיעך V. 13), fährt er fort. Laß jetzt einmal die Astrologen auftreten. Aus dem Gegensatz von נלאית und יושׁיעך ergibt sich mit Nothwendigkeit die eben gegebene Erklärung. — עֲצָתָיִךְ ist eine abnorme Bildung, indem das Pluralsuffix an das Nom. sing. angehängt ist. Analoge Beispiele finden sich Ps. 9, 15; Ez. 35, 11; Esr. 9, 15. Wenn kein Schreibfehler vorliegt, so erklärt sich die abnorme Suffixform aus der im Kollektivum enthaltenen Pluralbedeutung in Verbindung mit dem ת der Verbindungsform, da auch andere Femininendungen auf ת, die nicht Plurale sind (wie ות in אָחוֹת, בְּנוֹת Infin., ות, ית in שְׁבִית, זְנוּת u. a.) mit Pluralsuffixen vorkommen (Olsh. §. 131, k). — הֹבְרֵי שָׁמַיִם (so K'ri, K'tib ist zu lesen הָבְרוּ = אֲשֶׁר הָבְרוּ) sind die Himmelstheiler d. h. die den Himmel zum Zweck ihrer Beobachtungen in Felder (die sogenannten „Häuser") eintheilen. הָבַר nämlich, welches ἅπ. λεγ. ist, bedeutet nach den Dialekten „theilen, zertheilen".

Doch ist diese Bedeutung nicht ganz gesichert. Deshalb will Knobel das Wort nach dem arabischen chabara im Sinne von „gnari, Himmelskundige“ nehmen; Hahn aber nach dem Vorgange Hitzigs zu Dan. 2, 26 (S. 29) will הֵבֵרוּ (בָּרַר erforschen, Pred. 3, 18; 9, 1) lesen. Jedenfalls sind „Meister des Himmelslaufs“, Astrologen gemeint. — Dieselben werden denn auch חוזים בכוכבים genannt. Daß חזה mit בְּ hier die Bedeutung „mit Lust schauen“ habe, ist mir sehr zweifelhaft. חָזָה wird ja vom prophetischen Schauen überhaupt gebraucht (vgl. Kap. 1, 1; 2, 1; Am. 1, 1; Mich. 1, 1) und חֹזֶה ist ein Seher. Also kann חֹזִים בכ׳ gar wohl heißen: die da schauen (nämlich die Zukunft) in den Sternen oder mittelst der Sterne. — Mit den Worten מודיעים וגו׳ scheint der Prophet auf eine Einrichtung hinzudeuten, welche darin bestanden haben muß, daß die Astrologen monatlich (לחדשים vgl. Kap. 27, 3; 33. 2) aus dem, was sie in den Sternen gelesen hatten (daher מאשר יבאו), dem Volke Mittheilung machten. Wir haben hier vielleicht die erste Spur der nachmaligen Kalender (παραπήγματα, ἀλμενιχιακά) vor uns.

4. **Siehe sie sind — der dich rette.** V. 14 u. 15. Das endliche Schicksal aller derer, auf welche Babel vertraute, und also Babels eigenes Schicksal wird in diesen Versen verkündigt. Mit Stoppeln werden die weisen Meister in Babylon verglichen. Feuer verzehrt sie. Nicht gerade eigentliches Feuer meint der Prophet. Er vergleicht nur überhaupt die Macht, welche Babel stürzt, mit einem Feuer, das Stoppeln verzehrt. Nicht einmal sich selbst werden jene retten können, geschweige denn andere. Denn wahrlich jenes Feuer wird nicht eine mäßige Glut sein, bei der man Brod bäckt, oder ein gemüthliches Herdfeuer, vor dem man sitzt, um sich zu wärmen. לַחְמָם für לַחְמָם (zum Wärmen) zu nehmen, scheint mir gezwungen. Dazu wäre ja dann das Folgende eine Tautologie. Ich gebe denjenigen Recht, welche גַּחֶלֶת לַחְמָם nach Kap. 44, 19 erklären: die Kohle ihres Brodes, d. h. die Kohlenglut, auf welcher sie ihr Brod backen. So sind geworden, fährt V. 15 fort, diejenigen, in Bezug auf welche (אֲשֶׁר Akkusativ der nähern Bestimmung) du dich gemüht hast. Dies ist gesagt mit Bezug auf V. 12. Es sind die einheimischen, in Babel selbst so sorgfältig kultivirten Macht- und Rettungsmittel gemeint. Aber auch die auswärtigen Bundesgenossen, seine Geschäftsfreunde, die zahlreichen Bewunderer und Verehrer, die von Alters her (מִנְּעוּרַיִךְ zu סחריך zu beziehen) nach Babel kamen, um dort Handel zu treiben und sich zu ergötzen, irren (vom unfreiwilligen Abkommen vom Wege, vom Zersprengtwerden) ein jeder nach seinem Gegenüber hin (לְעֶבְרוֹ nur hier; עֵבֶר ist das, was gerade vor einem liegt) d. h. gerade aus. Das Wort bedeutet also nicht: ein jeder in seine Heimat. Sondern als Zersprengte irren sie ein jeder vor sich hin (vgl. 1 Sam. 14, 1. 4. 40; Ez. 1, 9. 12; 10, 22 u. ö.). Davon, daß einer Babel helfen könne, ist keine Rede. — Also ist in dem Abschnitt V. 8—15 nach allen Seiten hin bewiesen, daß Babel alle Stützen weichen, alle Rettungsmittel, auf die es gehofft hatte, versagen werden.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 47, 1 ff. „Das Glück ist rund und unbeständig in der Welt, und all vergänglich Ding muß ein Ende nehmen, und die damit umgehen fahren auch dahin (Sir. 14, 20). Denn hat das große assyrisch-babylonische Reich nicht bestehen können, sondern ist aus einer Jungfrauen und Herrin zur Dienstmagd gemacht, was soll von andern weltlichen Dingen, die noch damit in weitem nicht zu vergleichen sind, geschehen?“ Cramer.

2. Zu Kap. 47, 6 f. Aus dem Diener der Gerechtigkeit kann selbst ein Verbrecher werden, wenn er nicht nach dem Willen der Gerechtigkeit die Strafe vollzieht, sondern seine Strafgewalt zur Befriedigung seiner eigenen gewaltthätigen Gelüste mißbraucht. So entsteht eine Kettenwirkung von Recht und Unrecht, welche durch die ganze menschliche Geschichte sich hindurchzieht, bis Gott, der allein gerechte, alle Disharmonien der weltlichen Gerichte in die Harmonie des Weltgerichtes auflöst.

3. Zu Kap. 47, 9 ff. Zauberei ist Teufelsdienst. Denn wer irgend welche Zaubermittel anwendet, der will irgend einen Zweck erreichen durch die Vermittlung übernatürlicher Kräfte, die nicht die Kräfte Gottes sind. Denn wohl mögen wir auch durch Gottes Kraft Wunder und Zeichen thun, wie die heiligen Männer Gottes A. und N. Testamentes beweisen. Aber die Kraft Gottes stellt sich nur dem in Gottes Namen und Auftrag geführten Amte oder dem gläubigen Gebete (Matth. 17, 20) zur Verfügung. Wer aber durch Hokuspokus irgend welcher Art Wunder thun will, der gibt dadurch zu verstehen, daß er sich Kräfte der unsichtbaren Welt dienstbar machen will, die nicht die Kräfte Gottes sind. In der unsichtbaren Welt gibt es aber neben der Kraft Gottes nur noch die des Teufels. Das ist die große Gefahr der Zauberei. Denn der Teufel thut nichts umsonst. Er verlangt die Seele dafür.

4. Zu Kap. 47, 10. Die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes ist dem natürlichen Menschen ganz außerordentlich lästig. Da kann er ja seines Lebens nicht froh werden. Lebt er so hin, wie es ihm behagt, genio indulgens, so läßt sich doch immer und immer wieder die geheime Stimme vernehmen, die ihm zuflüstert: Gott sieht es. Deshalb bietet er noch heute wie die Babylonier all sein Wissen und seine Weisheit auf, um sich weiß zu machen, daß er sagen dürfe: אֵין רֹאֵנִי, es ist niemand, der mich sehe. Lieber läßt er sich von den Naturgesetzen zermalmen, als daß er einen persönlichen Gott annähme, der alles sieht und alles richtet. Dieses Bestreben, den persönlichen Gott aus der Welt zu schaffen, welches Furcht und Haß gleichmäßig zu

seiner Quelle hat, hat aber seine Wurzeln nicht in der Menschennatur als solcher. Denn sonst müßte es sich bei allen Menschen finden. Es ist vielmehr der Haß und die Furcht des Teufels, welche sich in denjenigen Menschen reflektiren, die den Teufel nach Joh. 8, 41—44 zum Vater haben.

5. Zu Kap. 47, 13: „Es ist ein großer Unterschied zu setzen zwischen der Astronomie und Astrologie. Nach jener merkt und rechnet man den Lauf, Auf- und Niedergang der Sterne und das ist untadelhaftig. Nach dieser will man von künftigen Dingen aus der Sternen Kraft, die auch den menschlichen Willen zu ändern mächtig sein sollen, wahrsagen, also gar daß des Menschen Thun und Lassen, sein Glück und Unglück, Dichten und Trachten, Handeln und Wandeln, Krankheit und Gesundheit, Leben und Sterben nicht mehr soll in seinen, auch nicht in Gottes Händen stehen, sondern von den Sternen herfließen, gereizet und getrieben werden. Welches Gott verboten hat (3 Mos. 20, 27; 5 Mos. 18, 10; Jer. 10, 2) und über das nicht will, daß der Mensch wissen soll, was künftig ist (Pred. 7, 15), auf daß der Mensch in besserer Bereitschaft und Uebung der Furcht Gottes stets erhalten werde. — Es ist aber ein groß argumentum incertitudinis wider die astrologischen Weißagungen, daß solche Meister ihr Unglück auch nicht ersehen noch durch ihre eigene Kunst abwenden können, daß man billig und mit Wahrheit von ihnen sagt: Arzt hilf dir selber.“ Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 47, 1—15. „Ueber das erschütternde Gottesgericht unserer Tage und die Gesinnung, in der es aufzufassen.“ Gesetz und Zeugniß 1870. Sept. und Okt. S. 30 ff.

2. Zu Kap. 47, 1—7. Die Gewaltigen in dieser Welt sollen sich wohl hüten vor zwei H: 1) vor Härte wider die Schwachen (V. 6), denn er rächet sie (V. 3); 2) vor Hochmuth, denn er demüthiget ihn (V. 1—5; V. 7).

3. Zu Kap. 47, 10. „Wo es in Regimenten so weit kommt, daß man Gottes Wort verliert, so sehe man auf, es wird sich nicht lang mehr halten können. Und da es jedermann dafür hält, Geld, Macht und Weisheit erhalte die Regimente, werden durch solche Mittel die Regimente am höchsten geschwächt. Denn Geld, Macht und Weisheit macht Muth, Muth bringt Hochmuth, Hochmuth aber in die Länge (wie das Sprüchwort heißt) thut nicht gut. Denn wo Gottes Furcht nicht ist, da denke niemand anders, es muß an ein Einfallen und Purzeln gehen, wie Maria in ihrem Gesang saget.“ Veit Dietrich.

4. Zu Kap. 47, 12 ff. Warnung vor dem Aberglauben. 1) Das Wesen des Aberglaubens: er ist ein Bruder des Unglaubens (der Ungläubige ist abergläubisch), weil er die rechte Transscendenz verloren hat und deshalb nothwendig bei dem unaustilgbaren Zuge des Menschen zum Ueberirdischen einer falschen in die Hände fällt; der Gläubige hingegen ist nie abergläubisch, weil er sich als Kind Gottes im Schutze der wahren höchsten überirdischen Macht weiß). 2) Die Wirkungen des Aberglaubens: a. er befördert den groben und feinen Götzendienst, b. er beraubt die Menschen des rechten Trostes und der rechten Hülfe.

IX. Die neunte Rede.

Wiederholung und Schluß.

Kap. 48.

Dieses Kapitel reproduzirt die Hauptmomente der vorhergehenden Reden von Kap. 40 an. Indem es so alles noch einmal kurz zusammenfaßt, bezweckt es mittelst des Totaleindruckes eine mächtige Wirkung auf die Gemüther der Hörer. Es wird eine herrliche Erlösung analog der durch Mose geschehenen dem Volke des Exils in Aussicht gestellt, von deren Segen freilich die Gottlosen ausgeschlossen sein werden. Der letztgenannte Gedanke kehrt refrainartig nach abermal 9 Kapiteln am Schlusse von Kap. 57 wieder. Dies alles beweist, daß wir in Kap. 48 die Schlußrede des ersten Drittheils vor uns haben.

1. Die motivirende Anrede.

Kap. 48, 1. 2.

1 Höret dies Haus Jakobs, die mit dem Namen Israels benannt und aus der Quelle
Juda's ausgegangen sind, die da schwören bei dem Namen Jehova's und des Gottes
2 Israels rühmend gedenken [nicht in Treuen noch in Gerechtigkeit] — *denn von der Stadt des
Heiligthums her nennen sie sich und auf den Gott Israels sind sie gegründet — Jehova Zebaot
ist sein Name.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet beginnt seine Rekapitulation damit, daß er als das Objekt seiner Anrede das Volk bezeichnet, welches abstammt von Jakob-Israel, näher von Juda, in religiöser Beziehung aber offiziell sich zu Jehova, als seinem Gott bekennt (V. 1), denn es ist ja das Volk, welches die

heilige Stadt Jehova's zu seinem Mittelpunkt hat und auf Jehova mit seinem ganzen Bestande objektiv gegründet ist (V. 2). Hiermit hat der Prophet alle die Momente bezeichnet, welche das einzigartige Interesse Jehova's gerade für dieses Volk erklären.

2. **Höret dies — Jehova Zebaot sein Name.** V. 1 und 2. שִׁמְעוּ זֹאת vergl. V. 16; Kap. 47, 8; 51, 21. Jakob war des zweiten Sohnes von Isaak natürlicher Name, Israel war nach 1 Mos. 32, 2 f.; 35, 10 sein geistlicher Name. So wird auch „Haus Jakobs" das Volk nach seiner natürlichen Abstammung bezeichnen, während dasselbe Volk den Namen Israel trägt als Erbe der geistlichen Bedeutung seines Stammvaters. Aber als der Prophet das Volk so anredete, war es nicht mehr vollständig. Die 10 Stämme waren ohne Hoffnung auf demnächstige Erlösung die Beute eines Exiles von unabsehbarer Dauer geworden. Die Verheißung der Errettung durch Cyrus gilt nur dem Volke des Reiches Juda, also in der Hauptsache nur denen, welche aus „den Wassern Juda" hervorgegangen waren. Der Ausdruck ist Bezeichnung des semen virile wie in מוֹאָב (1 Mos. 19, 37 vergl. zu Kap. 15, 2 und 25, 10). In gleichem Sinne wird מַיִם gebraucht 4 Mos. 24, 7; מָקוֹר Ps. 68, 27; Spr. 5, 16. 18. — War das Volk, welches von Jakob und Juda abstammte, dem Herrn lieb „um der Väter willen" (Röm. 11, 28), so war ein ferneres Band zwischen beiden, daß Israel bei dem Namen Jehova's schwor (5 Mos. 6, 13; 10, 20). Das war stets ein Bekenntniß zu Jehova und eine Anerkennung seiner Gottheit (Kap. 45, 23), aber es war nicht nothwendig ein Akt wahrhaft lebendigen Glaubens. Es genügte dazu, um dogmatisch zu reden, Erkenntniß und Beifall. Dieselbe Bewandtniß hatte es mit dem הַזְכִּיר בֵּאלֹהִים d. h. זֵכֶר machen mittelst Gottes (vgl. קָרָא בְשֵׁם). Wer einen Akt der (lobenden und anerkennenden) Erinnerung dadurch vollzieht, daß er Jehova nennt (vgl. Jos. 23, 7; Ps. 20, 8; Am. 6, 10), der legt damit freilich auch ein an sich lobenswerthes Bekenntniß zu Jehova ab, aber es kann dies eben auch in einer sehr äußerlichen, unlebendigen Weise geschehen. Israel sollte die Namen von Götzen gar nicht in den Mund nehmen (2 Mos. 23, 13). Im Gegensatz hierzu war jede ehrende Aussage über Jehova, ja jede mit der gebührenden Ehrfurcht geschehene Nennung seines Namens ein Bekenntniß zu ihm, und es ist deshalb nicht nöthig, wenngleich nicht ausgeschlossen, daß bei הזכיר בא' an solennen Lobpreis gedacht werde. Eben weil das Schwören und Gedenken auch ohne lebendigen Glauben geschehen konnte und geschah, setzt der Prophet hinzu „nicht in Treuen und nicht in Gerechtigkeit". — Wie könnte aber das Volk von Juda, wenngleich innerlich abgefallen, doch noch äußerlich den Namen Jehova's bekennen, wenn sie nicht auch mit dem Namen der Stadt gleichsam gestempelt wären, in welcher das Heiligthum Jehova's sich befindet? So lange Jerusalem als die irdische Wohnstätte Jehova's gilt — und als solche gilt sie auch in den verderbtesten Zeiten, wie jenes הֵיכַל ה' Jer. 7, 4 beweist —, so lange wird er immer noch als Gott anerkannt. Deshalb kann der Prophet sagen, daß Israel bei Jehova schwöre, weil es sich nennt mit dem Namen der Stadt des Heiligthums. Es scheint mir, daß der bei Jeremia so häufige Ausdruck אִישׁ יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַיִם in dieser Anschauung wurzelt. Auch der Ausdruck עִיר הַקֹּדֶשׁ findet sich hier zum erstenmale. Außer hier und Kap. 52, 1 findet er sich nur noch Neh. 11. 1. 18; Dan. 9, 24. — Als zweiten Grund des V. 1b Ausgesagten gibt der Prophet an, daß die dort Genannten auf den Gott Israels gestützt oder gegründet sind. Denn man wird נסמכו nicht im subjektiven Sinne nehmen dürfen = sich stützen, niti, confidere, weil ja das „nicht in Treuen und nicht in Gerechtigkeit" gerade die rechte Zuversicht den Israeliten abspricht. Aber objektiv ist es ja freilich Jehova, welcher durch seine Wahl und fortwährenden Schutz und Beistand Israel hebt und trägt.

2. Die רִאשֹׁנוֹת als Grundlage der חֲדָשׁוֹת.

Kap. 48, 3—11.

Das Erste hab' ich dazumal verkündigt, und aus meinem Munde ist es gegangen und 3
ich gab es zu hören. Plötzlich that ich's und es traf ein. *Weil ich weiß, daß du hart bist 4
und dein Nacken eine eherne Sehne und deine Stirne Erz, *deswegen kündigte ich dir es da- 5
zumal an; bevor es eintraf, gab ich dir's zu hören, damit du nicht sprächest: mein Götze hat's
gethan, mein Schnitzbild und mein Gußbild hat's befohlen. *Du hast es gehört, siehe zu, 6
es alles. Und ihr, werdet ihr es nicht laut verkündigen? Ich habe Neues dich hören lassen von
jetzt an, und Verborgenes, das du nicht wußtest. *Jetzt ist es geschaffen und nicht dazumal, 7
und vor heute, nein, hast du es nicht gehört, damit du nicht sprächest: siehe, ich wußte es.
*Weder gehört hast du es, noch gewußt, noch hat es dazumal dein Ohr vernommen. Denn 8
ich weiß, du bist sehr treulos, und abtrünnig von Mutterleibe an heißest du. *Um meines 9
Namens willen verlangsame ich meinen Zorn, und um meiner Ehre willen zügle ich ihn dir
zu gut, so daß ich dich nicht ausrotte. *Siehe ich läutere dich, aber nicht als Silber, ich 10
prüfe dich im Ofen des Elends. *Um meinet-, meinetwillen thue ich's, — denn wie sollte 11
er entweiht werden? — und meine Ehre will ich keinem andern geben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet wiederholt hier zum siebentenmale die Argumentation, daß Weißagen und Erfüllen Beweis der Gottheit sei. Schon von alter Zeit her hat der Herr dieses Argument Israel gegenüber in Anwendung gebracht. Er hat schon von der ältesten Zeit an das, was geschehen sollte, und dann auch wirklich geschehen ist, vorausgesagt, damit Israel, welches der rein geistigen Gotteserkenntniß gegenüber von jeher einen eisernen Nacken und eine eherne Stirne gezeigt hat, erkennen müsse, nicht sein jeweiliger Götze, sondern Jehova habe es gethan (V. 3—5). Ganz Israel ist die Erfüllung der alten Weißagungen wohl bekannt. Die Zeitgenossen des Propheten, die noch leben und reden können, die sollten nun auch diese die Gottheit Jehova's beweisenden Thatsachen laut verkündigen. Damit würden sie für die Aufnahme der von jetzt an in die Zukunft weisenden Prophetenworte die rechte Basis gewinnen. Diese Weißagungen enthalten Neues (V. 6), das jetzt erst aus der Verborgenheit des göttlichen Rathschlusses durch das Wort der Weißagung in die geschichtliche Realität eingetreten ist, und das auch sonst in keiner Weise als etwas nothwendig zu erwartendes den Israeliten bekannt geworden war. Dieses Neue verkündigt nun der Prophet mit aller Bestimmtheit als von Jehova gefaßten, vorausverkündigten und in Bezug auf die Erfüllung verbürgten Rathschluß. Denn der Herr weiß, daß nur so die Neigung Israels zum Abfall von seinem Gott gebrochen werden kann (V. 7 bis 8). Eigentlich hätte Israel um dieser hartnäckigen Verstocktheit willen wohl verdient, ausgerottet zu werden. Aber um seiner eigenen Ehre willen wird der Herr Israel zwar im Ofen der Trübsal schwer prüfen, aber doch nicht zu Grunde gehen lassen (V. 9—11).

2. **Das Erste — mein Gußbild hat's befohlen.** V. 3—5. In diesen drei Versen spricht sich der Gedanke aus, daß der Herr schon von altersher und bevor er noch diese neue, in dem Namen „Kores" gipfelnde Weißagung gab, durch Weißagen und Erfüllen als den wahren Gott sich bewährt habe. Unter ראשׁנות verstehe ich also priora, ante facta. Der Prophet theilt gleichsam die Geschichte in zwei Theile: die alte und die neue. Die neue aber beginnt mit dem Schöpfungsanfang d. h. der ersten weißagenden Verkündigung der auf Kores bezüglichen Ereignisse. ראשׁנות vgl. Kap. 41, 22; 42, 9; 43, 9. 18; 46, 9; 65, 16. 17. מֵאָז (vgl. Kap. 44, 8; 45, 21) ist eigentlich = von damals her. מִן steht aber hier nach hebräischem Sprachgebrauche als Bezeichnung des term. a quo, wo wir den term. in quo zu setzen pflegen (m. Gr. §. 112, 5, d). Wir dürfen also מֵאָז getrost mit „damals, dazumal" als Hinweis auf längst vergangene Zeit übersetzen. Die Sache ist dem Herrn wichtig. Er zerlegt deshalb הגדתי in seine zwei natürlichen Bestandtheile: 1) ist die Weißagung aus seinem Munde ausgegangen, 2) ist sie in Israels Ohr eingegangen. Das Faktum der Weißagung ist also konstatirt. Aber auch die Erfüllung. Denn plötzlich (פִּתְאֹם steht gern von dem Eintritt der Erfüllung, weil der innere Zusammenhang den Augen der Menschen verborgen ist, vgl. Kap. 29, 5; 47, 11) vollzog der Herr das Angekündigte und die geweißagten Dinge trafen ein (vgl. Kap. 44, 7; 47, 9). Dieses Verfahren war von jeher nothwendig. Es hatte stets einen eminent praktischen Zweck. Weil ich weiß, sagt der Herr, daß du hart d. h. hartnäckig, schwer zu überzeugen bist, und daß dein Nacken eine eiserne Sehne (גִּיד nervus, tendo, Feder, ressort) also schwer zu beugen ist, deine Stirne aber ehern also unzugänglich, hartnäckig, trotzig, — deswegen verkündigte ich dir dazumal, vorlängst, damit du nicht sprächest: mein Götze (עֹצֶב, generelles Wort, deus ficticius überhaupt, Ps. 139, 24) hat es gethan, mein Schnitzbild (פסל s. d. Zusammenstellung) und mein Gußbild (נסך Kap. 41, 29) hat es herbefohlen (kommen lassen, Kap. 45, 11). Also der Herr sagt hier aus, daß er schon in der Vergangenheit, also schon in der vorhin angedeuteten ersten Geschichtsperiode durch die Herzenshärtigkeit des israelitischen Volkes, durch seine Unempfänglichkeit für rein innerliche, geistige Beweise, durch sein Verlangen nach äußerlich greifbaren Argumenten sich genöthigt gesehen habe, durch Weißagen der Zukunft und Herbeiführen des Geweißagten als den allein wahren Gott sich zu legitimiren. — Der Prophet sagt hiermit nichts Neues. Er wiederholt nur, was er schon früher an verschiedenen Stellen (Kap. 41, 4. 21 ff. 26; 43, 9 ff.; 44, 7 ff.; 46, 9 f.) dargelegt hat.

3. **Du hast es gehört — heißest du.** V. 6—8. Auch mit diesen Worten wiederholt der Prophet im wesentlichen nur schon früher Gesagtes, nämlich das, was er in Bezug auf die neue durch Kores zu inaugurirende Heilsperiode verkündigt hatte. Die Worte שָׁמַעְתָּ bis תַגִּידוּ V. 6 bilden den Uebergang. שׁמעת bezieht sich offenbar auf אשׁמיעם V. 3 und השׁמעתיך V. 5. Es soll konstatirt werden, daß nicht blos der Herr jene alten Weißagungen zu Gehör gebracht hat, sondern daß sie auch wirklich gehört worden sind. Und כֻּלָּהּ soll ausdrücken, daß alles darauf Bezügliche, also auch die Erfüllung, vernommen worden ist. Das nachdrückliche חֲזֵה (vgl. Kap. 33, 20; 30, 10) soll Israel ermahnen, die Sache nicht leicht zu nehmen. Es soll nur genau hinsehen, und es wird gestehen müssen, daß ihm alles auf Weißagung und Erfüllung in der bisherigen Geschichtsperiode Bezügliche vollständig bekannt geworden ist. Werden sie das, was sie unzweifelhaft gehört haben, nicht auch ihrerseits laut auszusprechen und zu verkündigen sich gedrungen fühlen? Daß der Prophet, während er doch in dem ganzen Abschnitt von V. 3—11 Israel stets in der zweiten Person Mask. Sing. anredet, plötzlich in dem einzigen Sätzchen ואתם לא תגידו in die zweite Person Mask. Plur. übergeht, scheint mir seinen Grund

darin zu haben, daß er hier nicht mehr das ideale Gesammt-Israel, sondern die konkreten Personen seiner Zeitgenossen und unmittelbaren Hörer resp. ersten Leser im Auge hat. Es scheint mir dies eine der Stellen zu sein, wo der sonst ganz im Exil lebende Prophet nicht umhin kann, einen Blick auf seine wirkliche Gegenwart zu werfen. Dürfte man annehmen, daß die Kapp. 40—66 eine bis auf die Zeit des Exils versiegelte Weißagung sein sollten, so wäre man auch berechtigt zu sagen, die Worte ואתם ר' hätten nur Geltung für die Exulanten. Aber die zahlreichen Citate aus den Kapp. 40—66, welche sich bei den nachjesajanischen aber vorexilischen Propheten finden, beweisen, daß unsere Weißagung schon vor dem Exil publici juris gewesen sein muß. Deshalb kann ich in diesen Worten nur eine Mahnung sehen, welche Jesaja seinen wirklichen Zeitgenossen gibt, die Mahnung nämlich, öffentlich zu bekennen, daß schon die bisherige Geschichte Israels ein Beweis dafür sei, daß Jehova weißagen und erfüllen könne. — Darauf nun, daß Israel selbst bekennen muß, seinen Gott als Weißager und Erfüller schon bisher kennen gelernt zu haben, gründet der Herr die weitere Forderung, nun auch die gegenwärtige neue Weißagung zu glauben und die richtigen Konsequenzen aus ihr zu ziehen. Welches die חֲדָשׁוֹת sind, ist offenbar. Es ist die auf Kores und die von ihm ausgehende Heilszeit bezügliche Weißagung. Der Prophet weist hier zurück auf Kap. 42, 9 ff.; 43, 19 ff; 44, 24 ff.; 45, 1 ff. 11 ff. 19 ff.; 46, 11. — Er hebt nachdrücklich hervor, daß diese Weißagung auch als solche etwas ganz Neues sei. Würde Israel auf irgend einem andern natürlichen oder übernatürlichen Wege von jenen zukünftigen Ereignissen Kunde gehabt haben, so wäre natürlich der Eröffnung durch den Propheten mit der Antwort begegnet worden: „nichts Neues, schon bekannt“. Und das wäre vernichtend gewesen für das Ansehen Jehova's und seines Propheten. Aber davon ist keine Rede. Die Weißagung bezieht sich auf נְצֻרוֹת (Kap. 1, 8; 49, 6; 65, 4), auf Dinge, die jetzt erst geschaffen worden sind. Der Ausdruck נבראו (vergl. Kap. 41, 20; 43, 7; 45, 8) ist nach dem Maßstab des göttlich Realen zu beurtheilen. Das Wort der Weißagung hat den göttlichen Rathschluß aus einem *λόγος ἐνδιάθετος* zum *λόγος προφορικός* gemacht. Die göttliche Idee ist dadurch gleichsam in die Welt hereingeboren worden. Ist sie auch nur noch als bloßes Wort vorhanden, so ist doch ein solches ausgesprochenes Wort ein Schöpferwort. Hat Gott es gesprochen, so geschieht es auch. Insofern ist das von Gott Gesprochene, Angekündigte, Geweißagte so gut als geschaffen. Es ist real, wenn auch nur einstweilen als göttlicher Rathschluß (vgl. die dogmatisch-ethischen Grundgedanken zu V. 7). Aber es beruht seine Realität nur auf diesem göttlichen Willensakt und das Wissen darum nur auf der durch den Propheten Jehova's vermittelten Offenbarung. Niemand in der Welt wäre auf den Gedanken gekommen, und niemand in der Welt hätte von dem göttlichen Gedanken Kunde bekommen ohne die Offenbarung durch den Propheten. Gott denkt's, Gott sagt's, Gott thut's. Es ist nur und ganz Gottesfrucht und deshalb Beweis dafür, daß Gott ist, und Nachweis dessen, was er ist. לִפְנֵי יוֹם ist = ante hunc diem, vgl. Kap. 43, 13. וְ vor לֹא ist das demonstrativische, vgl. m. Gr. §. 84, n. פִּתְּחָה ist kausatives Piel = Oeffnung machen d. h. sich öffnen der Kunde, die Kunde vernehmen, vgl. für den kausativen Gebrauch Kap. 60, 11; Ps. 116, 6; m. Gr. §. 69, Anm. 2. Gott hat es Israel geoffenbart, und er hat es in der Absicht gethan, Israel von seiner tief gewurzelten Neigung zur Treulosigkeit (vgl. Jer. 3, 7. 10), von der ihm angebornen Neigung zum Abfall zu kuriren. Der Ausdruck קרא לך wie Kap. 58, 12; 61, 3; 62, 2.

4. **Um meines Namens willen — andern geben.** V. 9—11. Diese Verse verhalten sich als Begründung zum Vorhergehenden. Die חדשות V. 6, welche, vorher verborgen, nun durch das Wort der Weißagung prinzipiell ins Leben getreten sind, involviren ja Heil und Erlösung für Israel unter der Voraussetzung, daß Israel dadurch von seinem tiefwurzelnden Hange zum Abfall sich heilen lasse. Für diese fortgesetzte Abtrünnigkeit hätte es eigentlich Vernichtung verdient. Aber der Herr will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Er will den Untergang des Sünders auch um seiner eigenen Ehre willen nicht. Denn die Verstoßung Israels nach seiner Erwählung würde ja den Herrn selbst kompromittiren. Er würde dann erscheinen als einer, der wollte aber nicht konnte. Deshalb also will der Herr seinen Zorn lang machen d. h. er will den Vernichtungsschlag, den sein Zorn eigentlich verlangt, hinausschieben (האריך אף nur Spr. 19, 11; vgl. Hiob 6, 11 und das pentateuchische אֶרֶךְ אַפַּיִם 2 Mos. 34, 6; 4 Mos. 14, 18 u. ö.). Er hat ihn ja in der That bis zur Verwerfung auch seines Sohnes (Matth. 21, 39 ff.) hinausgeschoben. Er will also um seines Namens willen seinen Zorn hinausschieben und um seiner Ehre willen (vor תהלתי ist למען zu wiederholen, m. Gr. §. 112, 8; V. 14; Kap. 44, 28; 46, 5) ihn bändigen (חָטַם *ἅπ. λεγ.*, arab. chatama, aram. חֲטַם coercere, חָטָם frenum, Nasenring) Israel zu gut (Dat. commodi, m. Gr. §. 112, 5, b; Kap. 40, 10), so daß dieses nicht ausgerottet wird. Nur läutern, ausschmelzen (צָרַף Kap. 1, 25; 40, 19; 41, 7; 46, 6) wird er Israel, aber nicht als Silber, sondern er wird es bewähren im Ofen des Unglücks. Daß בְּ nicht das ב pretii, aber auch nicht das der Begleitung sein kann, ist offenbar. Es ist (Hitzig, Delitzsch) das ב essentiae = in qualitate argenti, in der Eigenschaft von Silber d. h. als Silber. Eigenthümlich ist hier nur die Stellung des בְּ beim Objekte (vergl. Ez. 20, 41; Ps. 78, 55 Del.). Da als Gegensatz folgt: sondern im Ofen des Unglücks, so muß der Prophet zwischen dem

Schmelzofen, in welchem man das Silber ausschmilzt, und dem Ofen des Elends einen Unterschied statuirek. Dieser Unterschied kann nicht auf die Wirkung sich beziehen, denn die ist bei beiden dieselbe. Ich glaube nämlich nicht, daß der Prophet ein ungünstiges Resultat des Schmelzprozesses, nämlich das Herauskommen von Schlacken voraussetzt. Nach dem Zusammenhang verlangt ja die Ehre Gottes, daß Israel geläutert und gerettet werde. Aber der Schmelzofen ist für das Silber kein Unglück, keine Schande, er ist das natürliche und nothwendige Mittel zur Herstellung des Silbers. Israel sollte eigentlich dieses Schmelzprozesses nicht bedürfen. Es hat denselben muthwillig provozirt. Insofern ist für Israel der Ofen des Unglücks eine Strafe und eine Schande, was der Schmelzofen für das Silber nicht ist. — בָּחַר bedeutet eigentlich „erwählen". Aber wie ja an sich die Auswahl eine Prüfung und Bewährung voraussetzt, so steht im Aramäischen בְּחַר geradezu für בְּחַן (syr. bochuro = בָּחוּן explorator). Auch heißt ja im Lateinischen probare nicht blos etwas für gut halten oder erklären, sondern auch untersuchen, ob es gut sei. So ist denn auch hier בָּחַר im Sinne von בָּחַן (vgl. Hiob 34, 4) gebraucht. — Mit Nachdruck wiederholt endlich der Prophet den Gedanken, daß die Erhaltung Israels im eigensten Interesse Jehova's liege. Also sagt der Herr: um meinetmeinetwillen will ich's thun (denn wie würde er d. h. mein Name, da das doppelte לְמַעֲנִי deutlich auf לְמַעַן שְׁמִי V. 9 zurückweist, entweiht werden, vgl. 3 Mos. 19, 12; Jes. 47, 6), und meine Ehre will ich keinem andern geben. Jehova würde ja, wenn er Israel im Stiche ließe, es an die Götzen ausliefern, und damit also zugeben, daß die ihm allein gebührende Ehre diesen erwiesen werde. Die Worte „und meine Ehre will ich keinem andern geben" in V. 11 b, in welchen offenbar der Gedanke der Verse 9—11 gipfelt, ist eine wörtliche Wiederholung aus Kap. 42, 8. Damit deutet der Prophet an, daß er auch mit diesen Worten (V. 9—11) nur früher Gesagtes wiederhole. Delitzsch verweist zu V. 11 sehr passend auf Ez. 36, 19—23.

3. Der Inhalt der חֲדָשׁוֹת wird wiederholt.

Kap. 48, 12—15.

12 Höre auf mich Jakob und Israel, mein Berufener! Ich bin es, ich der Erste, ich auch
13 der Letzte! *Auch hat meine Hand die Erde gegründet und meine Rechte den Himmel aus-
14 gebreitet. Ich rufe ihnen zu; sie stehen da allzumal. *Versammelt euch ihr alle und höret!
Wer unter ihnen hat solches angezeigt? Jehova hat ihn geliebt. Er wird sein Wohlgefallen
15 ausführen an Babel und seinen Arm an den Chaldäern. *Ich habe es geredet; auch habe ich
ihn gerufen. Ich habe ihn kommen lassen und er soll seinen Weg mit Glück vollenden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Verse sind fast ganz aus den Hauptelementen der Kapp. 40—47 zusammengesetzt. Nachdem der Herr das Volk zum Aufmerken aufgefordert (V. 12a) und sich als den Ersten und Letzten (V. 12b), als den Schöpfer Himmels und der Erden (V. 13) bezeichnet hatte, fordert er wie Kap. 41, 1 ff. 22; 43, 9 ff.; 44, 7 ff. die Götzenfreunde auf, zu erklären, ob ihre Götzen auch wie Er weißagen können (V. 14a). Dann läßt er wenngleich ohne Nennung des Namens den Kores ankündigen (V. 14b), und bestätigt selbst, daß er dessen Kommen bestimmt habe (V. 15).

2. **Höre auf mich — sie stehen da allzumal.** V. 12 und 13. Die Worte שְׁמַע bis מְקֹרָאִי sind nur solenne Eingangsformel, welche eine nachdrückliche Aufforderung zum Aufmerken enthält, um die Wichtigkeit des Gegenstandes anzudeuten. Vergl. V. 1; Kap. 44, 1; 46, 3. — מְקֹרָא, der Berufene, findet sich dem Worte nach nur hier, ist aber dem Sinne nach wesentlich eins mit dem, was wir lesen Kap. 41, 9 und Kap. 43, 1. Es ist hier von einer doppelten Berufung die Rede: von der uranfänglichen, welche Israel in der Person seines Stammvaters empfing (Kap. 41, 9), und von der zukünftigen, da der Herr sein Volk aus dem Exile zurückruft (Kap. 43, 1; vgl. V. 5 ff.; Kap. 44, 22). מְקֹרָא wird Israel also wohl als das doppelt gerufene Volk genannt. — Im Folgenden erinnert der Prophet zuerst an jene grundlegenden Thatsachen, welche dafür bürgen, daß der Herr die Erlösung durch Kores voraussagen und erfüllen kann. Diese Thatsachen sind 1) seine Absolutheit und Einzigkeit. Als der Absolute und Einzige ist er הוּא, der Er schlechthin, das absolute Subjekt. Als solchen hat ihn der Prophet schon genannt Kap. 43, 10. 13. 25; 41, 4; 46, 4. 2) Seine Ewigkeit, kraft deren er der Erste und Letzte ist. Als solcher ist er schon bezeichnet worden Kap. 41, 4; 44, 6 vgl. Kap. 43, 13. — 3) Die Schöpfung Himmels und der Erde. Auch von dieser war im Vorhergehenden die Rede und in demselben Sinne, daß nämlich, wer die Welt schuf, auch Israels Erlösung weißagen und erfüllen könne: Kap. 40, 12 ff. 22. 26. 28; 42, 5; 44, 24; 45, 12. 18.

3. **Versammelt euch — mit Glück vollenden.** V. 14 u. 15. Die Worte הִקָּבְצוּ bis אֵלֶּה repräsentiren hier alle diejenigen Stellen, in denen der Prophet in mannichfaltiger Modifikation den Gedanken ausgesprochen hat, daß Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde, alle Götzen zum Wettstreit im Weißagen herausfordert, um durch ihre dadurch

zu Tage kommende Impotenz ihre Nichtigkeit und seine Gottheit darzuthun. Es sind dies die Stellen Kap. 41, 1 ff. 21 ff. 26 ff.; 43, 9; 44, 7 ff. 24 ff.; 45, 20 ff.; 46, 9 ff. Besonders aber erinnert unsere Stelle an Kap. 43, 9 und 45, 20. An der erstgenannten Stelle findet sich außer dem Niph. von קבץ der Fragesatz fast wörtlich. Denn es heißt dort: מִי בָהֶם יַגִּיד זֹאת. An der zweitgenannten Stelle findet sich wie hier als Anfangswort הִקָּבְצוּ. Daß בָּהֶם a. u. Stelle wie Kap. 43, 9 auf die Götzen zu beziehen ist, versteht sich ebenso von selbst, wie daß אֵלֶּה die auf Kores bezüglichen Dinge sind. Dies geht hervor aus dem, was unmittelbar folgt. Denn da haben wir wieder ein, wenn ich so sagen darf, Sammelcitat. Denn alles vorher von Kores Gesagte wird hier durch diese kurzen, die Hauptmomente hervorhebenden Worte (V. 14b, V. 15) in Erinnerung gebracht. „Jehova liebt ihn" heißt es zuerst. Zwar wörtlich findet sich diese Aussage im Vorhergehenden nicht, wohl aber dem Sinne nach. Denn daß der Herr den Kores liebt, liegt allen den Stellen zu Grunde, wo von ihm die Rede ist: Kap. 41, 2 f. 25; 44, 28; 45, 1—7. 13 f.; 46, 11. — Auch die Worte „er wird sein Wohlgefallen ausführen an Babel und seinen Arm an den Chaldäern" finden sich im Vorhergehenden nicht wörtlich, wohl aber dem Sinne nach (vgl. Kap. 41, 25; 43, 14; 44, 28, wo übrigens die Worte sich finden כָּל חֲפָצַי יַשְׁלִים; Kap. 45, 1 ff.; 46, 1 f. 10; Kap. 47 ganz). — In sprachlicher Beziehung haben die Erklärer Anstand genommen, זְרֹעוֹ als Akkusativ zu fassen, weil „Jehova's oder seinen eigenen Arm vollführen" eine auch zeugmatisch nicht begreifliche Redensart sei (Delitzsch). Auch Klostermann (a. a. O. S. 7 u. 19) ist der Meinung, die Uebersetzung „er wird vollbringen seinen Willen an Babel und sein Strafwerk an den Chaldäern" bedürfe des Dispenses vom hebräischen Sprachgebrauch. Freilich „Strafwerk" bedeutet זְרֹעוֹ nicht, und ein bloßes Zeugma ist auch nicht vorhanden, sondern Zeugma und Metonymie. Es ist ja doch eine der gewöhnlichsten metonymischen Ausdrucksweisen im Alten Testament, daß der Arm gesetzt wird für das, was durch den Arm sich manifestirt d. h. für die Kraft oder die Macht. Man vgl. Kap. 33, 2; Jer. 17, 5; Ez. 31, 17; Ps. 83, 9 u. a. Auch Kap. 44, 12 beweist, daß der Prophet sich den Arm, sowie Kap. 45, 9, daß er sich die Hand als Sitz der Kraft denkt. Könnte nun unsere Stelle nicht lauten: יַעֲשֶׂה חֶפְצוֹ (oder כֹּחוֹ, חֵילוֹ) בְּבָבֶל וּגְבוּרָתוֹ כַּשְׂדִּים? Denn man kann recht wohl sagen עָשָׂה גְבוּרָה für Kraft, Macht erweisen (1 Kön. 16, 27). Demnach brauchte man streng genommen nicht einmal ein Zeugma anzunehmen, wenn man nicht die leise Begriffsmodifikation urgiren will, die עָשָׂה in עָשָׂה חֵפֶץ von עָשָׂה in עָשָׂה גְבוּרָה unterscheidet. Daß vor כַּשְׂדִּים das Präfix בְּ wiederholt werde, hat nicht den mindesten Anstand (vgl. V. 9). In V. 15 spricht Jehova selbst, das Wort seines Propheten bestätigend. Er, der Herr, hat das auf Kores Bezügliche vorausgesagt (Kap. 45, 21); er hat ihn gerufen (Kap. 45, 4), er bringt ihn auch herbei bei der Hand ihn ergreifend (Kap. 45, 1), und macht, daß er seinen Weg wohl vollendet (Kap. 41, 3).

4. Zwei Einschaltungen.

Kap. 48, 16 und 48, 17—19.

Die Verse 20 und 21 schließen sich naturgemäß an V. 14 und 15 an. Denn V. 14 sagt den Sieg des Kores über Babel voraus, V. 20 fordert Israel auf, aus dem bezwungenen Babel als dem durch Kores geöffneten Kerker zu fliehen. V. 16 aber enthält eine persönliche Bemerkung des Propheten; V. 17—19 ist zwar ein geoffenbartes Gotteswort (vgl. כֹּה אָמַר ה׳ V. 17), aber dasselbe ist so allgemeiner Natur, daß es zwar nach V. 21 vollkommen am Platze wäre als Ausdruck des Bedauerns darüber, daß Israel den geraden Weg zum Heile nicht eingeschlagen, sondern den Umweg durch das Exil nothwendig gemacht hat, aber zwischen V. 15 und 20 kann es nur als Unterbrechung des Zusammenhangs betrachtet werden. Wie die Verse 16 und 17—19 an diese Stelle gekommen sind, wird schwerlich je ermittelt werden können. Ihr Platz wäre eigentlich zwischen V. 21 und 22. Vielleicht standen sie ursprünglich am Rande, wozu der persönliche Charakter von V. 16 und der retrospektive von V. 17—19 mitten im Fluß der prospektiven Weißagung Veranlassung geben konnte, und wurden durch Mißverständniß vor V. 20 statt nach V. 21 in den Text eingeschaltet.

a. Erste Einschaltung.

Persönliche Bemerkung des Propheten.

Kap. 48, 16.

Nahet her zu mir! Höret dies: Nicht von Anfang im Dunkel hab' ich geredet. Seit 16
der Zeit es besteht, war ich dabei. Nun aber hat der Herr, Jehova, mich gesandt und sein
Geist.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Nahet her zu mir — sein Geist.** V. 16. Diese Worte sind räthselhaft und ich verzichte darauf, sie in überzeugender Weise zum Verständniß zu bringen. Daß die Worte קרבו אלי שמעו־זאת den Anfangsworten von V. 14 הקבצו כלכם ושמעו parallel stehen und deshalb auch als Worte Jehova's aufzufassen seien, glaube ich nicht. Denn, wie gezeigt, sind die Anfangsworte von V. 14 Rückweisungen auf früher Gesagtes. Mit V. 16 aber beginnt ein Gedanke anderer Art. Mir macht V. 16 den Eindruck einer Separatbemerkung, welche der Prophet an einen engeren Kreis von unmittelbaren Zuhörern, dergleichen etwa der Kreis seiner Jünger gewesen sein mag (vgl. zu Kap. 8, 16 ff.), gerichtet hatte. An den Weißagungen, welche mit Kap. 40 beginnen, mochte auffallen, daß der Prophet so bestimmt ein babylonisches Exil und die Errettung durch einen Fürsten Namens Kores voraussagte. Hierüber gibt der Prophet V. 16 eine Erläuterung. Mit קרבו אלי deutet er an, daß er eine besonders vertrauliche Mittheilung zu machen habe. Dieselbe besteht in der Erklärung, daß er nicht etwa schon von Anfang seiner Prophetenwirksamkeit an (מֵרֹאשׁ) um diese Dinge gewußt, dieselben aber als esoterische Geheimnisse nur im allerengsten Zirkel verkündigt oder gar nur schriftlich aufgezeichnet habe. Vielmehr habe er um diese Dinge von Anfang an s e l b s t n i c h t g e w u ß t. Erst מעת היותה sei er dabei. D. h. erst seitdem diese Dinge „geschaffen wurden“ (נִבְרְאוּ V. 7) in dem Sinne, in welchem wir dies zu V. 7 erklärt haben, sei er darin orientirt, stünden diese Dinge sichtbar vor seinem prophetischen Auge da. היותה scheint mir an אָמַר וַיְהִי und an הַדָּבָר הָיָה zu erinnern. Der Prophet betrachtet als geschaffen, als geworden oder geschehen, was ihm verkündigt ist. Deswegen sagt er hier, er für seine Person sei dabei gewesen als innerlicher, geistiger Zeuge und Zuschauer, als diese Dinge im prophetischen Sinne geworden seien. Nun aber habe ihn der Herr Jehova (s. d. Zusammenstellung) gesandt d. h. mit dem Auftrag der Verkündigung gesandt und sein Geist. Er unterscheidet also den Moment des prophetischen Schauens und den der prophetischen Verkündigung. ורוחו kann ich nicht als Akkusativ fassen. Sonst würde er ja sich dem Geiste gleich-, den Geist mit sich auf eine Stufe stellen. Er kann den Geist nur dem Herrn gleichstellen. Aber er unterscheidet den Herrn und seinen Geist, indem er ersteren als den erkennt, von dem der Geist ausgeht (1 Kön. 22, 22) oder gesendet wird. Dies ist ein Erklärungsversuch, den ich aber keineswegs als gesicherte Behauptung hinstelle. So wenig ich die vorhandenen Erklärungen für befriedigend halten kann, so wenig maße ich mir an, durch die soeben gegebene Erklärung das Räthsel gelöst zu haben. Daß ein Prophet seine offizielle Weißagung durch eine Privatbemerkung unterbricht, ist allerdings wider die Regel. Allein es ist doch nicht ohne Beispiel. Als ein solches betrachte ich Jer. 31, 26, wozu man meine Erklärung nachsehen wolle. Für Jeremia war die Veranlassung zu jener persönlichen Bemerkung der Umstand, daß jener Moment des Erwachens aus dem Schlafe für ihn der hellste Punkt in seiner ganzen so schweren Prophetenlaufbahn gewesen war. Für Jesaja lag die Veranlassung darin, daß er es für nöthig hielt, seinen nächsten Zuhörern Aufschluß darüber zu geben, warum er jetzt Dinge verkündige, dergleichen man bisher nie von ihm gehört hatte. Es konnte scheinen, als habe er bis jetzt verschwiegen, was er längst wußte. Er aber sagt: Das Neue, was ihr vernommen, wußte ich früher selbst nicht. Es ist erst jetzt geworden (im prophetischen Sinne) und erst, nachdem es geworden, habe ich den Auftrag erhalten, es zu offenbaren. Freilich ist diese Erklärung nur möglich, wenn der Prophet, der hier spricht, Jesaja ist, und wenn Jesaja hier einmal aus dem geschichtlichen Momente heraus redet, in welchem er geweißagt hat. Aber ruht denn nicht die ganze Wucht seiner Rede darauf daß er eben w e i ß a g t d. h. Zukünftiges, nicht Gegenwärtiges oder Vergangenes verkündigt? Ist dies der Fall, so muß er sich doch auch des Intervalls zwischen Weißagung und Erfüllung bewußt sein. Er muß wissen, daß die geweißagten Dinge weit, weit vor ihm liegen, weiter, als daß irgend ein menschliches Auge das jenseits des Intervalles Gelegene zu erkennen vermöchte. Ich kann deshalb Delitzsch nicht beistimmen, wenn er den Propheten n u r im Exile mit seinem Geiste leben läßt. Dies wäre ja nur möglich, wenn er vergäße, daß er weißagt. Aber wie ist das denkbar angesichts von Stellen wie Kap. 41, 22 ff.; 43, 9 ff.; 44, 6 ff. 24 ff.; 46, 8 ff.?

b. Zweite Einschaltung.

K l a g e, d a ß I s r a e l n i c h t z u r r e c h t e n Z e i t h a t h ö r e n w o l l e n.

Kap. 48, 17—19.

17 So spricht Jehova, dein Erlöser, der Heilige Israels: Ich bin Jehova, dein Gott, der
18 dich lehrt zu thun, was frommt; der dich leitet auf dem Wege, da du gehen sollst. *O, wenn
du geachtet hättest auf meine Gebote, so wäre dir Heil geworden dem Strome gleich, und deine
19 Gerechtigkeit wie die Meereswogen! *Und es wäre dein Same geworden wie der Sand und
die Sprößlinge deines Leibes wie die seines Leibes; er würde nicht ausgerottet, noch würde
sein Name vertilgt werden von meinem Angesichte hinweg.

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch diese Verse machen den Eindruck, als gehörten sie dem Zeitmomente an, wo der Prophet weißagte. Denn er läßt hier den Herrn, Israels Lehrer und Führer (V. 17), den Wunsch aussprechen: o wenn du auf meine Gebote geachtet hättest! Dann wäre dein Heil und deine Gerechtigkeit groß geworden (V. 18), und dein Same wäre geworden, was er nach den Abraham gegebenen Verheißungen werden sollte (V. 19). Also ohne die schmerzliche Straf- und Läuterungszeit des Exils würde sich dann Israels Zukunft so gestaltet haben, wie die den Vätern gegebenen Verheißungen es in Aussicht stellten.

2. So spricht Jehova — Angesichte hinweg. V. 17—19. Diese Worte unterbrechen eben so wie V. 16 den Zusammenhang. Denn Kap. 48 ist Rekapitulation der Hauptgedanken von Kap. 40—47. Diese Rekapitulation setzt sich in den Versen 20 und 21 fort, wie wir nachher zeigen werden. In den Versen 17—19 aber findet sich keine Spur von Rekapitulation. Dieselben enthalten ganz Neues. Sie tragen retrospektiven Charakter. Nachdem der Prophet die Erlösung durch Kores geweißagt hat, sieht er sich zu der traurigen Bemerkung veranlaßt, daß Israel zu demselben Heilsziele auf dem normalen und direkten Wege hätte kommen können. Dieser Gedanke war wohl am Platze nach der Rekapitulation, aber nicht während derselben als Unterbrechung des Zusammenhangs. — Jehova der Erlöser, der Heilige, der Gott Israels ist deshalb naturgemäß auch des Volkes Lehrer und Führer und hat das Recht zu verlangen, daß das Volk sich von ihm lehren und leiten lasse. מלמדך להועיל (s. Zusammenstellung); הוֹעִיל ist frugi esse und wird vom Können, Vermögen in Bezug auf nützliche Dinge überhaupt gebraucht (vgl. Kap. 30, 5. 6; Jer. 2, 8 u. ö.). Hier steht es vom Thun des moralisch Nützlichen (dessen, was frommt) insbesondere. לוא הקשבת וגו׳ (V. 18) kann nur heißen: wenn du aufgemerkt hättest, so wäre dein Heil gewesen u. s. w. Vgl. Ewald §. 329, b; 358, a. Kap. 63, 19 lautet genau und wörtlich: wenn du doch den Himmel zerrissen hättest und herabgestiegen wärest. Freilich ist es für diese Stelle im wesentlichen nicht von Bedeutung, wenn man (ungenau) übersetzt: o daß du den Himmel zerrissest und herabstiegest. Denn hier ist der Unterschied blos der, daß die genauere Wortfassung den ungeduldigen Wunsch ausdrückt, jenes Zerreißen und Hersteigen möge schon geschehen sein. Aber an u. St. wird man nicht sagen können, daß der Herr, wenn die Worte sich auf die Zukunft beziehen sollen, wünsche, Israel möge sein Aufmerken bereits vollendet haben. Jedermann wird den Wunsch erwarten, Israel möge von nun an und in alle Zukunft aufmerken. Dann aber müßte das Imperfekt oder der Imperativ stehen, und im Nachsatze יְהִי oder וְהָיָה. Grammatisch genau wird man also die Worte nur als einen Rückblick auf die Vergangenheit fassen können. Hätte Israel die Gebote des Herrn beachtet, so wäre sein Heil geworden wie der Strom (der Euphrat vgl. Kap. 59, 19 und Kap. 66, 12, wo כְּנָהָר steht) und seine Gerechtigkeit wie Meereswellen. Leibliches und geistliches Heil würde sich in unermeßlicher Fülle über Israel ausgebreitet haben (vgl. Kap. 10, 22 und für das Verhältniß von צְדָקָה zu שָׁלוֹם Kap. 32, 16; 46, 13). Alle Heilsverheißungen enthalten die „benedictio vere theocratica“ zahlreicher Nachkommenschaft, denn Macht und eine entwickelte Kultur setzt ein zahlreiches Volk voraus. Ein Volk gering an Zahl kann weder mächtig sein noch in geistiger Beziehung einer allseitigen Entwicklung sich erfreuen. Unsere Stelle hat die alten Verheißungen 1 Mos. 22, 17; 32, 13 vgl. Kap. 12, 2; 13, 16; 15, 5 u. s. w. zur Grundlage. — צֶאֱצָאִים findet sich nur im Buch Hiob (Kap. 5, 25; 21, 8; 27, 14; 31, 8) und bei Jesaja (s. Zusammenstellung). — מְעוֹת ist von ungewisser Bedeutung. Das Wort kommt nur hier vor. Die alten Uebersetzungen drücken den Begriff „Kiesel, lapilli“ aus. Gesenius dagegen übersetzt „propagines viscerum tuorum ut (propagines) viscerum ejus“, wobei unter den propagines viscerum maris die Fische (Meerthiere) verstanden werden. So auch Hitzig, Maurer, Knobel. Beide Erklärungen ruhen auf schwachem Grunde. Doch hat die letztere das für sich, daß מְעוֹת viscera = מֵעִים nach der Analogie von נהרות neben נהרים u. a. wahrscheinlicher ist als das künstlich deduzirte lapilli. — Der Prophet spricht also hier den Gedanken aus, daß, wenn Israel die Gebote Jehova's befolgt hätte, die den Vätern gegebenen Verheißungen ohne das traurige Zwischenstadium des Exils wären erfüllt worden (vgl. Matth. 23, 37).

5. Aufforderung an Israel aus Babel zu flüchten.

Kap. 48, 20 und 21.

Gehet aus von Babel, fliehet aus Chaldäa mit Jubelruf! Verkündigt das, macht es 20
laut! Laßt es ausgehen bis ans Ende der Erde! Sprecht: »Jehova hat seinen Knecht Jakob
erlöset. *Und sie dürsteten nicht in den dürren Wüsten, dahindurch er sie leitete. Wasser ließ 21
er ihnen rinnen aus dem Fels, und er spaltete den Fels und Wasser floß«.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese beiden Verse tragen ganz den Charakter der Darstellung in V. 1—15. Es werden nämlich hier wieder die betreffenden Hauptmomente aus Kap. 40—47 wiederholt, was wir gleich nachher im einzelnen nachweisen werden. Insbesondere aber entsprechen die beiden Verse den letzten zwei vorhergehenden Kapiteln, welche ja auch mit Babel sich vorherrschend beschäftigen. Israel wird nun aufgefordert, aus Babel zu fliehen und diese Freudenbotschaft nach allen Seiten hin auszubreiten (V. 20). Den Rückkehrenden aber verheißt der Herr Wasser die Fülle und zwar sollen sie in dieser Beziehung nicht minder die Wunderhand Gottes schauen dürfen als ihre aus Egypten heimziehenden Väter (V. 21).

2. **Gehet aus von Babel — Wasser floß.** V. 20 und 21. Daß Babel zerstört werden und daß aus dem zerstörten Gefängniß das erlöste Israel frei ausziehen soll, hat der Prophet mehrfach schon im Vorhergehenden ausgesprochen. — Insbesondere ist darauf hinzuweisen, daß überall, wo von der Erlösung Israels und von Jehova als seinem Erlöser die Rede ist, zunächst immer die Erlösung aus Babel gemeint ist (Kap. 41, 14; 43, 1. 14; 44, 6. 22. 24 ff.; 45, 13. 17; 47, 4). Daß Israel wie in einem Kerker gefangen sei, lesen wir Kap. 42, 22. Babels Untergang wird speziell angekündigt Kap. 43, 14; 46, 1 und 2; 47, 1 ff. — Daß der Ruhm von Jehova's Rettungsthaten bis an das Ende der Erde erschallen und allen Völkern eine Bürgschaft ihres eigenen Heils sein soll, ist ausgesagt Kap. 42, 10—12; 44, 23; 45, 6. 22—24. — Daß den Israeliten unterwegs Wasser in reicher Fülle soll zu Theil werden, ist verheißen Kap. 41, 17—19; 43, 19 f.; 44, 3 f. — Daß die Rückkehr aus Babel der Rückkehr aus Egypten an wunderbaren Erweisungen der rettenden Hand Gottes nicht nachstehen soll, ist gesagt Kap. 42, 16; 43, 16; 44, 27. — So tragen denn auch die Verse 20 und 21 den Charakter der Rekapitulation. Und deswegen glaube ich, daß V. 16 und die Verse 17—19 ursprünglich Anhänge waren, durch Mißverständniß aber Einschaltungen an unrechter Stelle geworden sind. — Was das Einzelne betrifft, so ist zu bemerken, daß das, was bis an das Ende verkündigt werden soll, in den Worten גאל יהוה bis ויזבו מים enthalten ist. Die Erlösung Israels und seine fröhliche Heimkehr soll allen Völkern als ein Unterpfand ihres eigenen Heiles verkündigt werden (vgl. insbesondere Kap. 45, 22 ff.). Und es soll ihnen besonders auch das Moment nahe gelegt werden, daß der Herr solche wunderbare Rettung dem Volke Israel schon zum zweiten Male hat zu Theil werden lassen. Denn darin liegt ja eine Bestätigung seines planmäßigen Wollens und Könnens. — וַיָּזוּבוּ מַיִם kehrt wieder Ps. 78, 20; 105, 41. — Im übrigen s. d. Zusammenstellung.

6. Das kehrversartige Schlußwort.

Kap. 48, 22.

20 Kein Heil ist, spricht Jehova, den Gottlosen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Worte passen nicht zu den unmittelbar vorhergehenden Worten (V. 20 und 21). Eher könnten sie an V. 19 sich anschließen als negative Begründung des Gedankens, daß Israel, wenn es den Geboten des Herrn gehorcht hätte, Fülle des Heils gefunden haben würde (vgl. insbesondere ויהי כנהר שלומך V. 18). Aber sollte V. 22 blos zu V. 17—19 gehören, so würden die Worte nicht an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang wiederkehren. Dies ist aber der Fall am Schlusse von Kap. 57. Dieser Umstand beweist, daß die Worte den gleichartigen und deshalb gleichlautenden Schluß der beiden ersten Enneaden bilden sollten. Ja auch Kap. 66 schließt zwar nicht mit denselben Worten aber doch mit demselben Gedanken und zwar in gesteigerter, drastischer Form. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die Kapitel 40—66 im allgemeinen ein Trostbuch sind, daß die drei Hauptheile mit Trostworten anfangen und doch sämmtlich — mit so drohenden Worten schließen. Ohne Zweifel wollte der Prophet dadurch seinen Lesern nahe legen, daß der Trost nicht unbedingt allen, sondern nur den Frommen zu Theil werden solle. Die Gottlosen sollten durch den gerade im Gegensatz zu dem vorherrschend konsolatorischen Charakter des Buches recht grell hervortretenden drohenden Ernst der resp. Schlußworte zu gründlichem Insichgehen veranlaßt werden.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 48, 1 u. 2. „Es laufen viel Heuchler, auch gottlose Verächter mit unter, die sich in die heilige, christliche Kirche vermischen. Die schwören auch bei dem Namen Gottes. Die sprechen auch: Herr, Herr, und wollen auch mit dem Christennamen benennet werden.... Nutzet zur Erkenntniß der Kirche, welche einem Netze gleich ist, darin böse und gute Fische beschlossen werden (Matth. 13, 47)". Cramer.

2. Zu Kap. 48, 2. „Innitebantur Israelitae urbi Hierosolymae et templo, cui Deus se sua cum praesentia gratiosa addixerat (Ps. 132, 13 und 14). Huic autem fiduciae propheta opponit ejus vanitatem. Nos inde petimus ἔλεγχον adversus pontificios, qui papas suos continua successione ex apostolo Petro tanquam fonte perenni profluxisse, Romaeque in cathedra Petri sedisse

et adhuc sedere gloriosissime jactitant. Sed hanc jactationem hoc loco confutat propheta. Nos addimus hasce patrum sententias. Nazianzenus in orat. de laudibus Athan.: „Qui in pietate succedit, in cathedra vera succedit; qui autem contrariam tenet sententiam, in contraria sedet cathedra“. — Hieronymus referente Gratiano in jure pontificio part. 1 decr. dist. 40 Can. 2: „Non est facile stare loco Pauli et tenere gratiam Petri cum Christo in coelis regnantium. Hinc dicitur: sancti non sunt qui tenent loca sanctorum, sed qui faciunt opera sanctorum““. Förster.

3. Zu Kap. 48, 3—5. „Die Ursach und Absicht, warum Gott die wichtigen Begebenheiten theils unter den Juden, theils unter den benachbarten Heiden hat so deutlich vorher durch Jesajam und andere Propheten zu Jerusalem verkündigen lassen, war, damit, wenn sie in die Erfüllung gingen, ihr Unglaube dadurch beschämt, ihre Halsstarrigkeit in Verachtung der Verheißungen Gottes gebrochen und sie von der Gottheit des Herrn und von der Nichtigkeit der Götzen kräftig überzeuget und zur wahren Ehrfurcht gegen Gott, sein Wort und seine Diener erwecket würden.“ Starke.

4. Zu Kap. 48, 7. „Schaffen heißt hier etwas offenbaren, was bisher, so zu sagen, noch ein Nichts oder etwas Unvermuthetes und allen Menschen Unbekanntes, dagegen aber allein in Gottes Verstand verschlossen und verborgen war“. Starke. — „Tunc res dicitur fieri, quando incipit manifestius patefieri“. Augustinus referente Lombardo I, 3, dist. 18. Förster.

5. Zu Kap. 48, 8. „Fiunt, non nascuntur Christiani“ hat derselbe Tertullian gesagt, welcher die Seele des Menschen als eine naturaliter christiana bezeichnet. Hierin liegt kein Widerspruch. Denn weder würde ein Christ werden können, wer nicht die Möglichkeit dazu in sich trägt, noch würde die Möglichkeit allein zum Werden ausreichen. Aus dem Weizenkorn allein ohne fruchtbaren Boden, Regen und Sonnenschein wird keine Aehre, so wenig als aus Boden, Regen und Sonnenschein allein ohne Weizenkorn.

6. Zu Kap. 48, 10. „In heiliger Schrift sind mancherlei Oefen. Der erst ist der Ofen des Elends, darinnen macht er uns auserwählt, d. i. er prüfet unsern Glauben, Geduld, Hoffnung u. s. w. Das ist δοκιμασία. Der zweit ist der Märtyrer-Ofen, darin die drei Gesellen Daniels sind (Dan. 3). Das ist μαρτύριον. Der dritt ist ein Strafofen, dergleichen wir lesen von David, als er Rabba gewonnen, da er das Volk herausführet und in Ziegelöfen verbrennet. Das ist τιμωρία, eine Straf über die Gottlosen“. Handschriftl. Anmerkung in meinem Ex. der Cramerschen Bibel.

7. Zu Kap. 48, 9—11. „Daß Gott unser verschonet, thut er nicht um unserer gelben Haar willen, sondern wir haben es seiner Barmherzigkeit allein zu danken, daß wir nicht aus sein (Klagel. 3, 22). Denn wenn er wollte Sünde zurechnen, wer würde vor ihm bestehen? (Joh. 9, 2). — Endursach des lieben Kreuzes: es gereicht den Frommen zum Besten und dem lieben Gott zu Ehren. Denn gleich als wenn ein Goldschmied das Silber läutert, solches traun dem Silber zum Besten gereicht, weil es herrlicher und sauberer gemacht wird, — darnach auch dem Meister zu Nutz und Ehren, inmassen er es desto besser ausarbeiten kann, daß er sich seiner Arbeit nicht zu schämen hat, — also geschieht es auch, wenn uns Gott in den Probirofen versetzet und bewähret wie das Gold und Silber im Ofen (Ps. 12, 7; Sir. 2, 5)“. Cramer. — „Aurifex est Deus, fornax est crux et tentatio. Aurum et argentum sunt pii, maxime autem eorum fides. Scoriae, quae purgantur, sunt peccata. Crux enim nos exsuscitat ad poenitentiam“. Förster.

8. Zu Kap. 48, 16. Diese Stelle verstehen sehr viele von den alten Auslegern von der Trinität. So sagt z. B. Starke: „Es sind nach diesen Worten drei ὑποστάσεις in der Gottheit: der Vater, der den Sohn sendet, der h. Geist, der auch den Sohn sendet (nämlich ins Fleisch), der Sohn, der gesandt wird. Auch ist des h. Geistes wahre Gottheit daraus zu beweisen, weil kein anderer den Messiam als einen wahren Gott senden kann, ohne der da auch selbst wahrhaftiger Gott ist (cf. Habichhorstius de Jesaja S. S. Trinit. praecone. Rostoch. 1701)“. Aber Luther bestreitet diese Ansicht. Denn er sagt: „Judaei personam prophetae intelligunt, quam sententiam ego quoque sequor. Hoc enim incommodum est, si de Christi persona intelligas, quod dicit, se missum esse in Babylonem, ut istic redemtionem faceret.... Habemus alia et firmiora de Trinitate testimonia“.

9. Zu Kap. 48, 17 u. 18. „Est insignis locus, qui nobis verbum commendat et minatur impiis verbi contemtoribus omnia mala“. Luther.

10. Zu Kap. 48, 18. „Gott hat uns wohl herrliche Verheißung gethan, aber er hat den Gehorsam mit einbedungen. Und ob wir wohl dem Gesetz Gottes nicht vollkommlich genug thun können, dennoch gefällt Gott der angefangene Gehorsam um Christi willen und ist die Gottseligkeit zu allen Dingen nutz (1 Tim. 4, 8)“. Cramer.

11. Zu Kap. 48, 20. „Babel hat zweierlei Bedeutung: 1) der Welt, 2) des antichristischen Reiches. Von der Welt sollen wir ausgehen, indem wir unsern Wandel derselben nicht gemäß führen sollen (1 Joh. 2, 15; 1 Petr. 4, 3; Jak. 4, 4). So sollen wir auch das antichristische römische Babylon fliehen nach der Stimme vom Himmel Offenb. 18, 5“. Cramer.

12. Zu Kap. 48, 21. „Gott ist ein Gott, der nicht an die Natur verbunden ist, sondern der über und wider dieselbe gethan hat und thun kann, was er will (Ps. 115, 3)“. Cramer.

13. Zu Kap. 48, 22. „Mancher macht ihm das Kreuz schwerer weder es an ihm selbst ist, wie ein Theil der gottlosen Juden in der babylonischen Gefängniß auch thäten. Denn ein bös Gewissen und Unglaube macht Unruhe (Hiob 15, 20). Aber im

Stillsein und Hoffen ist unsere Stärke (Jes. 30, 15)". Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 48, 1 u. 2. „Wir auf unserer Seite sind schier auch in der Juden Sicherheit gefallen. Denn deß trösten wir uns hoch, daß wir wissen, daß wir Gottes Wort lauter und rein haben und ist gleichwohl solches hoch zu rühmen und hoch zu achten. Aber es ist noch nicht genug, daß man das Wort hat. Man soll und muß auch darnach leben, alsdann will Gott ob uns halten. Wo man aber ohne Gottesfurcht in Sünden lebt und ohne Besserung das Wort höret, da will Gott desto härter strafen, wie Christus zeigt in dem Gleichniß vom Knecht, der seines Herrn Willen wußte und thät ihn doch nicht. Darum soll man solches fleischliches Vertrauen alles lassen fallen und dahin trachten, daß wir in Gottes Furcht leben und an seinem Wort treulich halten. So wir alsdann in Noth kommen und bitten um Rettung, soll sie uns gewiß widerfahren. Wer aber wie die Juden auf Gott pochen und doch ihn nicht fürchten und nach seinem Wort nicht will leben, der wird umsonst trotzen. Gott wird ihn wie die Juden ausheben und strafen. Denn es muß beides beisammen sein: auf Gott trauen und Gott fürchten. Keines kann ohne das andere recht sein. Fürchtest du Gott nicht, so wirst du stolz und vermessen wie die Juden. Glaubest du aber nicht und fürchtest dich allein, so wirst du ängstlich und kommst in Verzweiflung. Darum spricht der Psalm: der Herr hat Wohlgefallen an denen, die ihn fürchten und auf seine Güte warten". Veit Dietrich.

2. Zu Kap. 48, 9—11. Die göttliche Kinderzucht. 1) Ihr Verfahren: a. Gott ist geduldig (V. 9); b. Gott straft strenge (V. 10). 2) Ihre Zwecke a. Gott ist geduldig α. um seiner Ehre willen (um sich als den „gütigen" zu offenbaren); β. um unsertwillen (V. 9 b damit wir nicht ausgerottet werden); b. Gott ist strenge α. um seiner Ehre willen (damit er nicht gelästert werde V. 11); β. um unsertwillen (damit wir geläutert und bewähret werden im Ofen des Elends).

3. Zu Kap. 48, 17—19. „Das ist unser seligstes Wissen, daß wir Gott wissen durch sein Selbstzeugniß, und der so verhüllt aus den Propheten hervorredet als der eine ewige Prophet; als der Abglanz der unsichtbaren Gottheit, der ist in Jesu Fleisch und Blut geworden und nun als unser Bruder beständig bei uns. Ja selig und ewig geborgen ist, wer auf Gottes Zeugniß der gnadenreichen Herablassung Gottes zu uns merkt! Gott macht solchen Aufmerkenden ewig in ihm selbst zufrieden, dessen Friede wird überwalleud und überwältigend wie ein Wasserstrom, weil Gott uns in ihm Vergebung und Rechtfertigung zu Theil werden läßt. Unsere Gerechtigkeit in Gott ist wie Meereswellen, die beständig in großer Fülle überschwellen, denn Gottes Gnade, die in uns wirket und unsere Gerechtigkeit ausmacht, ist ja unendlich. Fehlt es dir einmal an Frieden und Gerechtigkeit, so glaube sicherlich, es liegt nur daran, daß du deines Gottes Wort verachtet hast. Ja wer sich in Gott durch gläubige Aufnahme seines Wortes gründet, der ist ewig gegründet und hat auch ewige Blüte. Er gehört der zahllosen Familie Gottes an, die sich durch alle Zeiten zieht. Wie sollte es ihm an Nachkommenschaft je fehlen können?" J. Diedrich.

4. Zu Kap. 48, 20. „Also pfleget Gott: wenn die Feinde der Kirchen den Strick am härtesten spannen, muß er zerreißen. Solches soll man wohl merken und sich damit trösten. Denn sonst werden wir kleinmüthig und verzagen, wenn es so gar übel gehet". Veit Dietrich.

5. Zu Kap. 48, 20—22. Israels egyptische und babylonische Gefangenschaft ist ein Bild der Gefangenschaft der Kirche in der Welt und der einzelnen gläubigen Seelen im Leibe dieses Todes. Aber wir sind bis auf einen gewissen Grad an dem Druck dieser Gefangenschaft selbst schuld. Es ist eben gar vieles, was uns bei den Fleischtöpfen Egyptens zurückhält. Es fehlt uns oft an der rechten Liebe zu dem Einen, was noth thut, am rechten Glauben, am Muth, an der Treue, am Fleiß zu guten Werken. Hat ja doch der Herr dem Teufel die Macht genommen. Ist ja doch der Feind eigentlich schon besiegt, „ein Wörtlein kann ihn fällen". Deshalb muß der Christ zum muthigen, getrosten Ausgehen aus Babel ermahnt werden. Das thut der Prophet in unserm Texte. Wir sehen in demselben einen Mahnruf zum Ausgehen aus Babel. 1) Die Möglichkeit des Ausgangs ist a. objektiv gegeben durch die Erlösung, „so durch Jesum Christum geschehen ist", hängt aber b. subjektiv ab von unserer Liebe zu Gott und unserm Glauben. 2) Der Heimweg ist zwar wie bei Israel schwierig. Er geht durch Wüsten voll Noth und Gefahr. Aber Gott wird die Seinigen nicht verlassen. Der geistliche Fels folgt mit (1 Kor. 10, 4). 3) In der Heimat, bei dem Herrn, in der Gemeinschaft mit ihm finden sie Frieden, während die Gottlosen nie und nirgends, auch in aller Macht, Pracht und Herrlichkeit dieser Welt nicht, Frieden finden werden.

B. Der persönliche Knecht Jehova's.

Kap. 49 bis 57.

Die zweite Enneade der Kap. 40—66 hat zum alles beherrschenden Mittelpunkte den persönlichen Knecht Jehova's, in welchem alle die typischen Gestalten, welchen wir schon in den Kapiteln 40—48 unter diesem Namen begegneten, als in ihrer höheren Einheit zusammengehen. Deshalb ist in den Kapiteln 49—57 der Knecht Jehova's nicht mehr das Volk Israel, noch der Prophet oder das Prophetenthum, sondern nur noch der Messias in seiner Knechtsgestalt. Aber es ist in diesen Kapiteln nicht blos von dem leidenden und duldenden Knechte die Rede, sondern auch von der Sünde Israels und von der Erlösung, die der Knecht durch sein Leiden wirkt. So kommt es, daß sich die Elemente der Leidensverkündigung, der Strafe und des Trostes kunstreich wie verschiedenfarbige Streifen eines Gewebes durchkreuzen. Doch findet diese Durchkreuzung nur in der ersten Hälfte statt. Denn

wie in der ersten Enneade Kores von Kap. 41 an succeßiv wachsend in der Mitte (Kap. 44, 28; 45, 1) gleichsam als reife Frucht hervortritt, so sehen wir auch von Kap. 49 an den Knecht Jehova's immer klarer sich entfalten, bis er in der Mitte (Kap. 52, 13—53, 12) in der vollendeten Ecce-homo-Gestalt uns entgegentritt. Aber mit der Grablegung verschwindet er. Von Kap. 54 an ist vom Knechte Gottes keine Rede mehr. Sondern was von da an folgt, ist Schilderung des durch den Knecht gewirkten Heiles nach der objektiven und subjektiven Seite. Diese Schilderung reicht bis Kap. 56, 9, wo sie mit einem Fernblick auf die letzte und höchste Heilsfrucht, die Naturverklärung, abbricht. Mit Kap. 56, 10 beginnt ein Abschnitt, der mit dem Vorhergehenden aufs stärkste kontrastirt. Denn nachdem der Prophet mit seiner Schilderung der herrlichen Zukunft fertig geworden, kehrt sein Auge zur Gegenwart zurück, in dieser aber sieht er traurige Dinge bei den Leitern des Volkes und bei dem Volke selbst. Doch kann er nicht schließen, ohne die tröstliche Versicherung zu geben, daß auch die gegenwärtige tiefe Verderbniß die Verwirklichung der Heilsverheißungen nicht hindern wird. Denn der Herr wird heilen, die sich heilen lassen. Nur für die Gottlosen, die beharrlich widerstreben, wird es kein Heil geben. So schließt die zweite Enneade mit denselben Worten wie die erste.

Im einzelnen nun liegt nach meinem Dafürhalten folgender Plan diesen neun Kapiteln zu Grunde.

Die erste Rede umfaßt Kap. 49. In derselben zieht der Prophet eine Parallele zwischen dem Knecht Gottes und Zion. Beide gleichen sich darin, daß sie klein anfangen und groß enden. Das Kapitel zerfällt demnach in zwei Hälften, von denen die erste einen Totalüberblick über Person und Werk des Knechtes Gottes gibt (Kap. 49, 1—13), die zweite aber zeigt, wie Zion aus tiefster Verlassenheit sich erhebt, durch die Heiden sich neu erbaut und endlich zu höchster Höhe und Herrlichkeit emporsteigt (Kap. 49, 14—26). — Auch in der zweiten Rede (Kap. 50) stellt der Prophet Zion und den Knecht Gottes sich gegenüber, indem er den Zusammenhang zwischen der Schuld Israels und dem Leiden des Knechtes und die Befreiung von der ersteren durch den Glauben an letzteren andeutet. Er zeigt nämlich im ersten Theile (Kap. 50, 1—3), daß eben die Nichtaufnahme des Herrn, als er in sein Eigenthum kam, die temporäre Verstoßung Israels zur Folge hatte. Dieser Verschuldung Israels entspricht (im zweiten Theile Kap. 50, 4—9) das Leiden, zu dessen Uebernahme der Knecht mit dem Bewußtsein, daß er doch nicht zu Schanden werden kann, sich willig erklärt. Dem Volke wird sodann im dritten Theile (Kap. 50, 10 u. 11) durch ein kurzes Entweder—Oder die Möglichkeit der Wiederaufnahme gezeigt. — In der dritten Rede (Kap. 51) begegnen wir einem Dialoge, in welchem der Knecht, Israel, Jehova und der Prophet nach einander als handelnde Personen auftreten, und welcher die endliche Erlösung Israels zum Gegenstande hat. In dem ersten Theile (Kap. 51, 1—8) hält der hier wie verhüllt auftretende und eben dadurch die Hoheit seines Wesens andeutende Knecht dem Volke Israel die Bedingungen seiner Erlösung vor. Im zweiten Theile (Kap. 51, 9—11) mahnt Israel den Herrn zu neuen Erweisungen seiner alten Kraft. Im dritten erwidert Jehova Israels Mahnung mit Mahnung und hält zugleich seinem Knechte Ursprung, Mittel und Zweck seines Wirkens vor (Kap. 51, 12—16). Im vierten Theile spricht der Prophet. Er verheißt dem vom Zornbecher trunkenen Jerusalem, daß der Zornbecher von seiner Hand in die Hand der Feinde wandern soll (Kap. 51, 17—23). Die vierte Rede (Kap. 52) handelt von der Restauration Jerusalems zur Herrlichkeit. Und zwar wird im ersten Theile dieser Rede (Kap. 52, 1—6) dargestellt, daß Jehova um der Ehre seines Namens willen Jerusalem wiederherstellen muß. Im zweiten Theile aber (Kap. 52, 7—12) wird der Vollzug der Restauration beschrieben. — Der fünften Rede (Kap. 52, 13—53, 12), welche den Höhepunkt der zweiten Enneade repräsentirt, kann man wohl keine bessere Ueberschrift geben, als die, welche ihr Delitzsch gegeben hat: Golgota und Scheblimini. Die von göttlicher Hoheit durchleuchtete Niedrigkeit des Knechtes erscheint hier auf ihrer höchsten Stufe. Drei Theile hat die Rede. Die erste (Kap. 52, 13—15) enthält das Thema der Weißagung. Der zweite (Kap. 53, 1—7) schildert die Niedrigkeit des Knechtes als des Lammes, welches die Sünde des Volkes trägt. Der dritte Theil endlich (Kap. 53, 8—12) handelt von der Erhöhung des Knechtes zur Herrlichkeit. — Die sechste Rede (Kap. 54) beschreibt das neue Heil als die herrliche Frucht alles dessen, was der Knecht Gottes gethan und gelitten hat. Und zwar wird in dem ersten Theile (Kap. 54, 1—10) der wunderbar reiche Kindersegen d. h. die Einverleibung der Heidenwelt in Zion als die erste Frucht der Gnade Jehova's geschildert. Im zweiten Theile aber (Kap. 54, 11—17) beschreibt der Prophet den neuen Heilszustand als einen allseitigen. Die siebente Rede (Kap. 55) handelt davon, daß für das neue Heil auch eine ganz neue Art der Heilsaneignung Platz greifen müsse. Und zwar wird zuerst (Kap. 55, 1—5) gezeigt, worin positiv das Wesen dieser neuen Heilsaneignung bestehe; sodann wird (Kap. 55, 6—13) in negativer Weise dargethan, welche Hindernisse und Bedenken zu überwinden seien, damit dieser neue Modus der Heilsaneignung Platz greifen könne. Der kurze Abschnitt Kap. 56, 1—9 (die achte Rede) beschreibt die sittlichen, sozialen und physischen Früchte des neuen Heilsweges. In der neunten Rede endlich, welche von Kap. 56, 10—57, 21 reicht, erblicken wir ein Schlußwort. Nachdem der Blick des Propheten bis in die fernste Zukunft gedrungen war, kehrt er zur Gegenwart zurück, wobei jedoch wohl zu bemerken ist, daß der Prophet unter Gegenwart die ganze Zeit versteht, welche dem Erlösungsanfang

also dem Ende des Exils vorangeht. Durch die traurigen Zustände dieser Gegenwart sieht sich der Prophet zu dem Bedenken veranlaßt, ob denn die Greuel der Gegenwart die Verwirklichung der herrlichen Zukunftsverheißungen nicht unmöglich machen müssen. Der Prophet schildert deshalb zuerst die traurigen Zustände, welche in der Gegenwart unter den Hirten (Kap. 56, 10—57, 2) und unter dem Volke herrschen (Kap. 57, 3—14), kommt aber dann doch zu dem Schlusse, daß Gottes Liebe die, welche sich heilen lassen wollen, auch wirklich heilen wird, und daß es nur für die der göttlichen Liebe beharrlich widerstrebenden Gottlosen keinen Frieden geben kann (Kap. 57, 15—21).

I. Die erste Rede.

Parallele zwischen dem Knecht Gottes und Zion.

Kap. 49.

Skizzenartig entwirft hier der Prophet ein Bild von dem gleichartigen Entwicklungsgange des Knechtes Gottes und desjenigen Israel, welches, infolge der Verwerfung des Knechtes ins äußerste Elend verstoßen, dennoch zur vollen Herrlichkeit der Gemeinde Gottes sich wieder erheben soll. Der Knecht Gottes beginnt seinen Lauf als kleines Menschenkind im Leibe der Mutter, Israel aber muß als verstoßenes Weib eine ganz neue Lebenslaufbahn anfangen. Beide kommen auch gleichmäßig zum herrlichsten Ziele. Das Kapitel hat demgemäß zwei Theile, von denen der erste die Verse 1—13, der zweite die Verse 14—26 umfaßt.

1. Totalübersicht über Person und Werk des Knechtes Gottes.

Kap. 49, 1—13.

1 Höret Inseln auf mich, und merket auf, ihr Völker in der Ferne! Jehova hat mich vom
2 Mutterleibe berufen, seit meiner Mutter Schoße meines Namens gedacht. *Und er machte
meinen Mund wie ein scharfes Schwert; im Schatten seiner Hand versteckte er mich, und
3 machte mich zum blanken Pfeile, in seinem Köcher verbarg er mich. *Und sprach zu mir:
4 »Mein Knecht bist du, Israel, in dem ich mich verherrlichen werde«. *Ich aber sprach: Vergebens hab ich gearbeitet, für nichts und aber nichts meine Kraft verzehrt. Aber mein Recht
5 ist bei Jehova, und mein Lohn bei meinem Gott. *Und nun hat gesprochen Jehova, der mich
gebildet vom Mutterleibe zum Knechte ihm, zurückzuführen Jakob zu ihm und daß Israel zu
ihm gesammelt werde, — und ich werde geehrt sein in den Augen Jehova's und mein Gott ist
6 meine Stärke. *So sprach er: »Zu geringe ist es, daß du mir seiest Knecht, aufzurichten die
Stämme Jakobs, und zurückzuführen die Bewahreten Israels. Ich habe dich gemacht zum
7 Licht der Heiden, daß du mein Heil seiest bis ans Ende der Erde«. *So spricht Jehova, der
Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem, der der Seele ein Abscheu, dem Volke ein Greuel, den
Gewalthabern ein Sklave ist: »Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten — die werden
anbeten, — um Jehova's willen, der treu ist, um des Heiligen in Israel willen, der dich er-
8 wählet hat«. *So spricht Jehova: »Am Tage des Wohlgefallens habe ich dich erhöret, und
am Tage des Heils dir geholfen. Und ich bewahrte dich, und machte dich zum Volkes-Bunde,
9 aufzurichten das Land, zu vertheilen verödete Erbtheile, *zu sprechen zu den Gebundenen:
»gehet heraus«, zu denen, so in Finsterniß: »kommt ans Licht«. An den Wegen sollen sie
10 weiden, und auf allen Kahlhöhen sei ihre Weide. *Nicht hungern sollen sie, noch dürsten,
nicht soll sie treffen Kimmung noch Sonne, denn ihr Erbarmer führet sie und zu Wasserquellen
11 leitet er sie. *Und ich will alle meine Berge zum Wege machen, und meine Straßen sollen
12 erhöhet werden. *Siehe, jene werden von ferne kommen, und siehe, diese von Norden und
13 von Westen her, und diese aus dem Lande Sinim«. *Jubelt Himmel und jauchze Erde! Die
Berge sollen ausbrechen in Jubel, denn Jehova hat sein Volk getröstet und seiner Elenden
erbarmt er sich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Derjenige, welcher in der zweiten Enneade die Hauptperson bildet, der persönliche Knecht Jehova's, ist auch der Erste, welcher hier redend auftritt. Was er sagt und hört, gewährt uns ein Gesammtbild seines Lebens und Wirkens vom ersten geheimnißvollen Anfang an bis zum fernsten herrlichen Ende. Indem der Knecht Gottes damit beginnt, daß er alle Länder der Erde zum Aufmerken auffordert, gibt er zu verstehen, daß alle das angeht, was sie jetzt vernehmen sollen (V. 1 a). Er bezeichnet sich sodann als ein vom Mutterleibe an berufenes (V. 1 b) und zu erfolgreichem Kampfe ausgerüstetes

Werkzeug (V. 2), dem Jehova die Ehrennamen „Knecht Gottes“ und „Israel“ verliehen, und durch das er sich zu verherrlichen beschlossen habe (V. 3). Diesen Präzedentien entspricht die Gegenwart nicht, aus welcher heraus der Knecht Gottes redet. Denn er fühlt sich zu der Aeußerung getrieben: ich habe umsonst gearbeitet und gelitten (V. 4 a). Aber sofort tröstet er sich wieder mit dem Gedanken, daß ja sein Recht und sein Lohn in den Händen Gottes, also in guten Händen liege (V. 4 b). Und diesen Trostgrund bestätigt sodann Jehova selbst durch eine dreifache Aussage: 1) daß das Wirken seines erwählten Knechtes so wenig erfolglos sein werde, daß dasselbe vielmehr ein viel höheres Ziel als das ursprünglich bestimmte erreichen werde. Der Knecht Jehova's solle nämlich nicht blos das Volk Israel zu seinem Gott zurückführen, sondern auch Licht und Heil allen Völkern bringen (V. 5—6). 2) Der ein Gegenstand der Verachtung und des Abscheus gewordene Knecht Gottes soll zu einem Gegenstand der höchsten Verehrung selbst für die Könige werden (V. 7). 3) Der zu einer gewissen Zeit scheinbar verstoßene Knecht Gottes soll doch, wenn die Zeit dazu gekommen sein wird, wieder emporgehoben und zum Mittler eines neuen **Bundes** gemacht werden, infolge dessen das heilige Land wieder aufgerichtet und neu vertheilt, das Volk erlöst und unter göttlichem Schutz und Beistand aus allen Völkern und Weltgegenden heimgeführt werden soll (V. 8—12). Ob dieser dem Volke Gottes zu Theil gewordenen herrlichen Erlösung werden Himmel und Erde zum Lobe und Preise Gottes aufgefordert (V. 13).

2. Höret Inseln — bei meinem Gott. V. 1—4. Inseln und Völker, die sich hier im Parallelismus gegenüberstehen wie Kap. 41, 1, werden aufgefordert, zuzuhören. Dies beweist, daß die folgende Rede sie alle angeht. Wir haben also eine Rede von universeller Bedeutung vor uns (vgl. Kap. 1, 2). מֵרָחוֹק kann abhängig gedacht werden von הַקְשִׁיבוּ, aber ebensowohl nach bekanntem Sprachgebrauch von לְאֻמִּים (vgl. Kap. 5, 26; 22, 3; 23, 7; 57, 9). Es entspricht dieser Eingang, der in seiner rhetorischen Form an Kap. 1, 2 und Kap. 34, 1 erinnert, ganz dem, was V. 6 gesagt wird, daß der Knecht Jehova's das Licht der Heiden und Heil Gottes bis ans Ende der Erde sein soll. Wer ist aber hier der Knecht Gottes? Liest man V. 1 und 2, so meint man auf den ersten Blick, den Propheten selbst zu hören, wie er seine Berufung von Mutterleibe an (vgl. Jer. 1, 5), seine Ausrüstung zum Prophetenberuf und den bei der Ausrichtung desselben erfahrenen Schutz aussagt. Aber dem widerspricht sofort V. 3. Denn wie der Prophet allein Israel genannt werden könne, ist unfaßlich. Dazu kommt, daß der Prophet gewiß nicht von sich sagen kann, der Herr habe ihn zum Licht der Heiden und zum Heil bis an das Ende der Erde (V. 6) gemacht. Ebensowenig kann vom Propheten gesagt werden, daß Könige ihn anbeten werden (V. 7), oder daß er zum Volkes-Bunde gesetzt sei (V. 8). — V. 3 bringt uns durch die Bezeichnung des Angeredeten mit „Israel“ auf den Gedanken, es sei Israel entweder als Volk oder als Kern des Volkes (als geistliches Israel) gemeint. Dem widerspricht aber V. 5 und V. 6, wo ja sowohl Israel überhaupt, als auch der Kern Israels vom Knechte Gottes ausdrücklich unterschieden werden (s. nachher). Wie kann man aber mit Oehler (d. Knecht Jehova's S. 87) sagen, „das Volk als ideales Israel führe das Volk in seiner empirischen Erscheinung zurück?“ Wo wird je gesagt, daß das Volk in irgend einem Sinne sich selbst zurückgeführt hat? Und war denn der ideale Israel, der doch zurückgeführt haben soll, nur unter den Zurückgekehrten? Und gehörten die im Exil Gebliebenen nicht auch zum empirischen Israel? — Ich kann unter dem עבד י׳ an u. St. nur den persönlichen Knecht Jehova's verstehen. Derselbe bildet in der ganzen zweiten Enneade die Hauptperson. Was in der ersten Enneade präludirend von ihm gesagt war, kommt jetzt zur vollen Entfaltung. — Der עבד י׳ ist auch ein Mensch, der im Leibe der Mutter gelegen ist. Der Prophet schildert sein Leben ab ovo. Es ist wohl nicht unnöthig, zu bemerken, daß der Prophet vom Volke Israel sagt, Gott habe es **erwählet, gebildet, herbeigeführt, gehalten** und **getragen** vom Mutterleibe an (מִבֶּטֶן Kap. 44, 2. 24; 46, 3; 41, 8. 9. 10), vom persönlichen Knechte, er habe ihn **gebildet** und **gerufen** von Mutterleibe an (Kap. 49, 1 und 5), von Kores aber nur, er habe ihn **gerufen** bei **seinem Namen** und **herbeigeführt** (Kap. 45, 1. 3. 4). Man sieht hieraus, daß der Knecht Jehova's in beiderlei Sinn dem Herrn näher steht als Kores. Denn bei den beiden Erstgenannten schreibt der Herr sich eine gewisse Vaterschaft zu. Israel aber macht ihm die meiste Mühe. Es mußte auch gehalten, getragen, unterstützt werden. Der persönliche Knecht braucht diese Nachhülfe nicht. Er wird blos gebildet und dann gerufen. Kores aber erscheint wie aus einem Gebiete stammend, das dem Herrn ferner liegt. Aus demselben wird er bei seinem Namen (und zwar bei שֵׁם und כִּנָּה Kap. 45, 4) herbeigerufen. — Daß מִבֶּטֶן קְרָאַנִי nicht heißt: er hat mich **aus** dem Leibe der Mutter gerufen (Hahn), ist doch selbstverständlich. Denn der Ausdruck, so verstanden, würde auf absurde Vorstellungen führen. Aber das war wohl am Platze zu sagen, daß auch der persönliche Knecht Jehova's ein ad hoc gebildetes und von der Geburt an gleichsam durch die Stimme Gottes geleitetes Werkzeug war. Der Parallel-Ausdruck הִזְכִּיר שְׁמִי bedeutet „des Namens Gedächtniß, Erinnerung machen“, und wird gebraucht von Kultusstätten, die zur Anrufung des göttlichen Namens bestimmt sind (2 Mos. 20, 21); von einem Denkmal, das einen Namen verewigen soll (2 Sam. 18, 18); von dem Lobpreis, der eines Namens Gedächtniß für alle Zeiten erhalten soll (Ps. 45, 18; Jes. 26, 13). Ueber הַזְכִּיר בְּשֵׁם vgl. zu Kap. 48, 1. Hier, wo

der Ausdruck mit קָרָא parallel steht, was doch auch nur vermittelst des Namens geschehen kann, scheint es eine mehr bleibende Vergegenwärtigung des Namens zu bezeichnen: der Herr hat mich nicht nur einmal berufen, er hat auch nachher meines Namens stets gedacht; er hat mich von den Eingeweiden der Mutter an (vgl. מִרָחֶם Kap. 46, 3) nicht mehr aus den Augen verloren. — Mit nur zwei, aber zwei kräftigen Doppelstrichen wird dann das Leben des עבד ה' weiter gezeichnet. Es wird einerseits gesagt, daß der Herr seinen Mund zum scharfen Schwerte und daß er ihn (den Knecht) zum blanken Pfeile gemacht habe. Daraus, daß hier der Mund des Knechtes hervorgehoben wird, erkennen wir, daß die Aufgabe desselben in hervorragender Weise im Reden bestand. Daß hier nur berufsmäßiges Reden von göttlichen Dingen gemeint sein kann, ist an sich klar. Als Prophet also wird der Knecht Gottes charakterisirt. Gott hat ihn dazu berufen und ausgerüstet, daß er scharfes, einschneidendes Zeugniß von der göttlichen Wahrheit ablegen könne. Der Ausdruck „er machte meinen Mund zum scharfen Schwerte" ist im Grunde eine Metonymie. Denn was die Wirkung eines scharfen Schwertes hervorbringt, ist nicht der Mund an sich, sondern das Wort, das aus dem Munde hervorgeht (vgl. Kap. 11, 4; Offenb. 1, 16; Hebr. 4, 12). In der zweiten Vershälfte, in den Worten „er machte mich zum blanken (בָּרוּר glatt, glänzend polirt, daher leicht eindringend, vgl. Hiob 33, 3; Zeph. 3, 9) Pfeile" ist die Metonymie noch weiter getrieben, indem hier nicht nur der Mund, sondern (der Kürze und Mannichfaltigkeit halber) die ganze Person für das Wort steht, das von ihr ausgeht. Also eine tief eindringende, die Menschen im Innersten ergreifende und aufregende Wirkung wird dem Knechte zugeschrieben. Eine solche Einwirkung zu erleiden ist denjenigen Menschen nicht angenehm, welche nicht aus dem Geiste geboren sind, dessen Schwert und Pfeil durch den Knecht in ihre Herzen dringen. Diese reagiren dagegen und zwar im Sinne des Geistes, der sie beherrscht, mit mörderischem Grimme. Denn unfähig, jene Streiche, die der Knecht Gottes gegen sie führt, mit ebenbürtigen, geistigen Waffen zu pariren, suchen sie mit fleischlichen Waffen den Mund zum Schweigen zu bringen, der sie belästigt. Und das würde ihnen wohl bald gelingen, wenn jener Mund nicht unter höherem Schutze stände. Deshalb stellt der Prophet hier Schwert und Pfeil gleichzeitig als scharf einschneidend und wohlgeschützt dar. Es ist sonst nicht gebräuchlich, das schneidende Schwert als ein wohlgeborgenes, den spitzen Pfeil als einen im Köcher sicher versteckten zu bezeichnen. Denn das Schwert und der Pfeil sind ja gar nicht dazu da, um unter der Hand oder im Köcher verborgen zu werden. Aber der Prophet führt sein Bild nicht konsequent durch. Hatte er V. 2, 1 a den Mund mit einem Schwerte verglichen, so bezeichnet in 1 b das Schwert die ganze Person. Denn wenn er sagt „im Schatten seiner Hand verbirgt er mich", so meint er zunächst allerdings das Schwert, welches, wie der Pfeil im Köcher, so in der Scheide unter der darüber gehaltenen Hand verborgen wird. Aber das verborgene Schwert ist hier nicht mehr Bild des Wortes, sondern der Person, von welcher das schwertgleich wirkende Wort ausgeht. V. 2, 2 a aber heißt es nicht, wie man nach 1 a erwarten sollte „er machte meinen Mund zum Pfeile". Das ist gesagt unter dem Einflusse von 1 b und ist, wie bemerkt, eine weiter getriebene Metonymie. Gemeint aber ist unter dem blanken Pfeile doch das Wort, während הסתירני in 2 b wieder auf die Person geht. Der Prophet will offenbar sagen, daß derselbe, dessen Wort wie Schwert und Pfeil auf die Menschen wirken wird, zugleich gegen den feindseligen Widerstand der Getroffenen geschützt werden soll, wie ein Schwert, über dessen Griff der mächtige Herr desselben schützend die Hand hält (vgl. Kap. 51, 16), wie ein Pfeil, der im Köcher verborgen wird (vgl. Ps. 127, 5). Ich kann nämlich nicht glauben, daß das „Verbergen" auf die „dem Zeitpunkt des Auftretens vorangegangene Zeit oder Ewigkeit" sich beziehe. Warum würden sonst die Sätze באשפתו הסתירני und בצל ידו החביאני nachstehen? Und bedurfte denn der Gedanke der Hervorhebung, daß der Knecht vor seinem Auftreten geschützt gewesen sei? Gewiß nicht. Aber das verdiente hervorgehoben zu werden, daß der Knecht, während er die Welt zu grimmigem Zorne reizte, doch zugleich geborgen war. — V. 3 wird das Motiv dieses Schutzes angegeben. Der Herr kann seinen Knecht, durch den er sich verherrlichen will, nicht ohne Schutz lassen. ויאמר V. 3 ist also explikativ zu fassen. Der Herr läßt seinem Knechte nicht nur seinen Schutz thatsächlich angedeihen, er sagt ihm auch, warum er ihn schützt. Er schützt ihn, weil er sein Diener, sein Werkzeug ist, und zwar ein solches Werkzeug, welches in Kampf und Sieg die Macht Gottes offenbaren und verherrlichen soll. „Israel" ist allerdings nicht Apposition zum Subjekte, sondern zweites Prädikat, parallel mit עבדי. Man darf hier aber „Israel" gar nicht als Bezeichnung des Volkes nehmen. Sondern der Ausdruck erklärt sich als Anspielung auf 1 Mos. 32, 29, wo es heißt: „Nicht Jakob soll fürder dein Name heißen sondern Israel, denn du hast mit Gott und Menschen gekämpft und bist obgelegen". Wie es einen zweiten Adam, einen zweiten David, Salomo gibt, so gibt es einen zweiten Israel. Jakob hatte damals, als er den Namen Israel empfing, nicht nur manchen gefährlichen Kampf mit Menschen, sondern auch den Kampf mit der geheimnißvollen Erscheinung des Engels glücklich bestanden. Wir dürfen nicht zweifeln, daß dies sein Gotteskämpferthum auch vorbildlich war. Auch der, dessen Vorbild er war, soll durch Kampf zum Siege, durch Mühe und Arbeit zur Ruhe, durch Schmach zur Herrlichkeit eingehen. V. 2 sind die Kämpfe gezeichnet, die der Knecht Gottes mit Menschen zu bestehen hatte. Daß er auch mit Gott, der doch zugleich sein Beschützer war, zu ringen hatte, sehen wir aus Matth. 26, 36 ff. —

Kampf und Streit ist die Aufgabe seines irdischen Daseins, aber in dem Gotteskämpfer und durch ihn verherrlicht sich Jehova, denn sein Heilsrathschluß verwirklicht sich in der ganzen Fülle seiner Liebe, Weisheit und Herrlichkeit doch nur in dem und durch den zweiten Israel. Freilich nicht sofort. Denn der Knecht Gottes hat während der Zeit seines Kampfes trübe Stunden, wo es ihm vorkommt, als habe er umsonst sich gemühet (V. 4; vergl. Kap. 30, 7; 65, 23; Hiob 39, 16), für Leere und Hauch (לתהו והבל nur hier; תהו allein vgl. Kap. 45, 18. 19 u. d. Zusammenstellung, הֶבֶל vgl. Kap. 30, 7; Hiob 9, 29) seine Kraft verzehrt (כלה s. d. Zusammenstellung). Wenn trotz aller machtvollen Geisteswirkung doch nur geringer Erfolg oder gar entschiedener Mißerfolg, dokumentirt durch Haß und Anfeindung von Seiten der Majorität des Volkes, sein Lohn ist, mag wohl solch' trübe Stimmung über ihn kommen. Aber er tröstet sich damit, daß sein Recht doch bei (אֵת = penes, aufgehoben, verwahrt bei) Jehova und sein Lohn (פעלה vgl. zu Kap. 40, 10 u. d. Zusammenstellung) bei seinem Gotte sei. Hiermit ist in Kürze der Lebenslauf des עבד י״ skizzirt und der äußerlich wahrnehmbare Ertrag desselben bezeichnet. In beiden Beziehungen ist zwar das Resultat ein ungünstiges, aber der Glaube und die Hoffnung des Knechtes Gottes ist doch nicht erschüttert.

3. **Und nun hat gesprochen — ans Ende der Erde.** V. 5 und 6. Mit den Worten „aber mein Recht ist bei Jehova und mein Lohn bei meinem Gott" (V. 4) hatte der Knecht des Herrn die getroste Hoffnung ausgesprochen, daß trotz seines bisherigen Mißgeschicks seine Sache doch einen guten Ausgang nehmen werde. Daß diese Hoffnung eine wohl begründete gewesen sei, sagt alles Folgende aus bis zu V. 13. Denn in diesen Versen gibt der Herr seinen Knechten in dreifacher Abstufung die tröstliche Verheißung, daß er aus der Niedrigkeit zu großer Herrlichkeit soll erhöhet werden. ועתה ist also hier nicht gegensätzlich, sondern bestätigend zu nehmen: „und nun auch wirklich" (vgl. Kap. 5, 3. 5). Mit freudiger Erregung wiederholt der Knecht in V. 5 vor allem die Thatsachen, welche seiner Hoffnung zur Basis gedient hatten und nun nach momentaner Erschütterung als wirklich feststehend sich erweisen. Zuerst weist er darauf hin, daß der Herr ihn ja von Mutterleibe an zu seinem Knechte zubereitet habe (vgl. zu V. 1b). Und zwar ist er zum Knechte bereitet worden um eines Werkes willen, dessen Vollführung der Herr in seinem eigenen Interesse aufs dringendste wünschen muß. Denn wie oft hat nicht der Herr versichert, daß er **um sein selbst willen** die Erlösung Israels vollbringen werde (vgl. z. B. Kap. 48, 9. 11)! Dieses Werk ist die Zurückführung Israels zu seinem Gotte. Wir begegnen hier also wieder dem so wichtigen Begriffe des שׁוּב, über den man die Stellen Kap. 1, 27; 7, 3; 10, 20—22; 30, 15; 35, 10; Jer. 31, 16—22 vergleichen wolle. Statt לא liest K'ri לו vor יאסף. Noch an zehn Stellen außer hier ist dasselbe der Fall: 2 Mos. 21, 8; 3 Mos. 11, 21; 25, 30; 2 Sam. 16, 8; 19, 7; Jes. 9, 2; 63, 9; Hiob 6, 21; 13, 15; 41, 4. Nur an einer Stelle liest K'ri לא, K'tib aber לו: 1 Sam. 20, 2. An zwei Stellen liest K'tib לא, K'ri aber וְלֹא: Klagel. 2, 2; 5, 5. Was unsere Stelle betrifft, so übersetzt die Sept. und nach ihr der Vetus Latinus „congregabor et glorificabor coram Domino", woraus man sieht, daß sie אֵאָסֵף וְאֶכָּבֵד gelesen, also wahrscheinlich von dem Worte לא den ersten Buchstaben zu dem vorhergehenden ישראל, den zweiten zu dem folgenden יאסף gezogen resp. an die Stelle des י gesetzt haben. Hieronymus ist mit dieser Uebersetzung, die auch Symmachus und Theodotion haben, sehr unzufrieden, weil sie ein fortissimum contra Judaeorum perfidiam testimonium aufgebe. Aquila übersetzt „et Israel ei congregabitur". Er hat also לו gelesen. Es scheint also, daß der Parteistandpunkt von Einfluß auf die Lesart war. Unter den Neueren übersetzt Hitzig „indem er zu sich Jakob zurückführt und Israel nicht hingerafft wird". Hofmann: „Israel, das nicht weggerafft wird." V. Fr. Oehler: „Und daß Israel nicht weggerafft werde". — Alle diese nehmen אסף in dem Sinne von „wegraffen". Wenn ich nun auch nicht bestreiten will, daß אָסַף in diesem Sinne gebraucht werden kann, so ist doch dieser negative Gedanke theils störend, theils matt und überflüssig. Es entspricht viel besser dem Parallelismus, den Satz als positive Aussage zu fassen. Das verb. finit. steht dann statt des Infin. mit לְ nach dem Sprachgebrauche, welcher die schnelle Rückkehr von den Nebenformen zu den Hauptformen fordert (m. Gr. §. 99). לְ für אֶל oder עַל ist nicht bedenklich, wie Hitzig meint. Denn abgesehen davon, daß לו יאסף ebensogut möglich ist als בָּאוּ לָךְ V. 18, wird ja häufig eine Präposition im zweiten Gliede durch eine verwandte ersetzt (vgl. Jer. 3, 17; Ps. 33, 18; m. Gr. §. 112, 8). — Der Satz ואכבד bis עזי ist Parenthese. Was der Knecht Gottes nach V. 4a gehofft, was der Herr ihm V. 5a indirekt in Aussicht gestellt hatte, das bezeichnet er hier als sicher erlangten Besitz: er wird geehrt sein, wenn auch nicht in den Augen der Menschen, doch in den Augen Gottes (בעיני verschieden von לעיני, vgl. Kap. 5, 21; m. Gr. §. 112, 5, b). Wer denkt hier nicht an Joh. 5, 41—44; 8, 50? Der zweite Satz der Parenthese steht im Perfekt וְהָיָה, weil nach hebräischem Sprachgebrauche zwei zukünftige Dinge nicht als solche äußerlich in gleicher Verbalform aneinander gereiht werden, sondern nur das erste steht im Futurum, das zweite aber wird als von der erreichten Zukunftsstufe aus unmittelbar gegenwärtig mit dem Perfekt ausgedrückt. Also hier: ich werde geehrt werden und dann ist (als unmittelbare Folge) mein Gott meine Stärke (vgl. m. Gr. §. 84, g, h). Daß er den Herrn dann als seine Stärke bezeichnet, bildet den Gegen-

satz zu jener vorher (V. 4a) von ihm ausgesagten Empfindung der eigenen Schwäche (vgl. Kap. 12, 2; Ps. 28, 7 u. d. Zusammenstellung). Mit ויאמר wird V. 6 die durch die Parenthese unterbrochene Rede wieder aufgenommen, um dem V. 5 Gesagten noch eine Steigerung hinzuzufügen. Denn nachdem V. 5 der Knecht selbst als die ihm gewordene Aufgabe Rückführung Israels zu Jehova bezeichnet hatte, verkündigt er uns V. 6, daß Jehova ihm zu seinem Troste im Momente der Verzagtheit (V. 4) die Verheißung gegeben habe, daß jene ursprüngliche Aufgabe ein Kleines sein soll im Verhältniß zu dem, was ihm von nun an als Ziel seiner Thätigkeit bestimmt sei: der Knecht soll das Licht der Heiden werden und das Heil tragen bis ans Ende der Erde. מִן vor היותך ist eigentlich überflüssig, oder es sollte vielmehr vor dem die Steigerung aussagenden Gliede stehen: von dem aus betrachtet, daß ich dich zum Lichte der Heiden machen will, ist es ein Geringes, daß du mir Knecht bist, die Stämme Israels aufzurichten. Aber es steht מִן hier, um überhaupt ein Komparativ-Verhältniß anzudeuten und man darf, wie auch Delitzsch bemerkt, die Stellung desselben nicht urgiren. Auch Ez. 8, 17, wo allein נָקֵל noch in unpersönlicher Konstruktion mit מִן vorkommt (vgl. 2 Sam. 6, 22), steht diese Präposition nicht an der logisch richtigen Stelle. Wahrscheinlich schwebte dem Propheten der Gedanke vor נָקֵל מִמְּךָ הֱיוֹתְךָ לִי וגו׳ d. i. es ist von dir, von deinem Standpunkt aus oder im Verhältniß zu deinen Ansprüchen ein Geringes, daß du mir Knecht seiest, Israel aufzurichten, ich will dich zum Licht der Heiden machen. Jenes מִמְּךָ הֱיוֹתְךָ wäre danach kontrahirt in מִהְיוֹתְךָ. Vgl. m. Gr. §. 75, 4. Der Ausdruck „aufrichten die Stämme Jakobs“ besagt mehr, als man auf den ersten Blick vermuthet. Denn derselbe setzt voraus, daß das Volk nach seiner ursprünglichen Gliederung in zwölf Stämme soll hergestellt werden. Nun ist aber dies seit der Wegführung der zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft nicht mehr geschehen. Denn die zehn Stämme sind der großen Masse nach im Exil verschollen; die zwei Stämme Juda und Benjamin sind zwar in größerer Zahl zurückgekehrt, aber seit Jerusalems Zerstörung durch Titus hat alle Kenntniß der Stammangehörigkeit aufgehört. Erst in der Offenbarung Johannis treten uns die zwölf Stämme wieder in scharfer Unterscheidung gegenüber (Offenb. 7, 4 ff.), und Matth. 19, 28 wird gesagt, daß die zwölf Apostel sitzen werden auf zwölf Stühlen, zu richten die zwölf Geschlechter Israels. Also eine Aufrichtung der zwölf Stämme kann weder dem Volke Israel als Ganzem, noch dem idealen Israel, noch dem Propheten oder dem Prophetenthum zugeschrieben werden. Erst der, welcher Israel überhaupt restauriren, also die Thätigkeit des הָשִׁיב (vgl. zu שׁוֹבֵב V. 5) in Bezug auf die נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל d. i. auf den שְׁאָר, die שְׁאֵרִית oder פְּלֵיטָה (vgl. Kap. 4, 2. 3; 6, 13; 10, 20 ff.) in ihrem vollen Umfange üben wird, erst dieser wird auch die zwölf Stämme wieder herstellen. — In der Nachstellung des Inf. לְהָשִׁיב liegt ein gewisser poetischer Effekt: die zwei Infinitiv-Sätze bilden ein Ganzes mit korrespondirendem Anfang und Schluß. Vgl. Kap. 44, 10; Ps. 6, 10. — Zum Licht der Heiden, also aller Völker soll der Knecht Gottes gemacht werden, wie es schon Kap. 42, 6 geheißen hatte. Vergl. Luk. 2, 32; Apostg. 13, 47. Derselbe, der das Licht der Völker ist, wird auch ihr Heil (metonymisch für Heiland, Heilbringer) sein. Ja eben dadurch, daß er ihr Licht ist, wird er ihr Heil. Dem Propheten schwebten wahrscheinlich Stellen vor wie 2 Mos. 15, 2; 2 Sam. 10, 11.

4. So spricht Jehova — **der dich erwählet hat.** V. 7. Die Hoffnung, welche der Knecht Jehova's von V. 4b bis V. 6 mit steigender Gewißheit ausgesprochen hatte, bestätigt im Folgenden V. 7 und V. 8 ff. der Prophet, indem er den Herrn selbst redend einführt, um dem Knechte die Verheißung seiner Errettung und Erhöhung zu wiederholen. Als den Erlöser Israels und seinen Heiligen (vgl. Kap. 41, 14 u. d. Zusammenstellung) bezeichnet sich der Herr, weil durch das im Folgenden Gesagte nicht blos des Knechtes sondern auch Israels Erlösung, und nicht blos Gottes Gnadenwille sondern auch seine Heiligkeit sich offenbaren soll. Der Herr benennt aber seinen Knecht mit drei Prädikaten, welche seine tiefe Erniedrigung andeuten. Stärker als vorher und nachher tritt hier dieses Moment hervor. Wir vernehmen hier Klänge, welche offenbar dem, was wir Kap. 53, besonders V. 3, vernehmen, zum Vorspiel dienen. In בְּזֹה־נֶפֶשׁ ist בזה der einfache Infinitiv, der aber hier als abstractum pro concreto zu fassen ist. נפש ist nicht als im Akkusativ (der näheren Bestimmung), sondern als im Genitiv stehend zu denken. Denn es ist nicht die Seele des Knechtes gemeint, sondern die Seele des Verachtenden. Denn nicht blos äußerlich, mit Worten, sondern wahrhaft, innerlich, von ganzer Seele ist er ihnen ein Gegenstand des Verachtens (vgl. שְׂחוֹק Hiob 12, 4 מְשֹׁל Hiob 17, 6; m. Gr. §. 59, 1). Die נֶפֶשׁ ist hier als Sitz der Lust und Unlust, des Begehrens und Verschmähens gedacht (vgl. Delitzsch Psychologie IV, §. 6. S. 160; Spr. 23, 2; Ps. 27, 12; 35, 25; 4 Mos. 21, 5; Hiob 6, 7 u. ö.). בְּזֹה wird übrigens nur hier so gebraucht. Ueberhaupt kommt das Wort im zweiten Theile nur noch Kap. 53, 3 (bis) vor, vielleicht ein nicht unerhebliches Zeichen der Beziehung unserer Stelle auf jene. — מתעב־גוי ist qualitativ dasselbe wie בזה־נפש, nur quantitativ verschieden. Denn der Ausdruck bedeutet: „der das Volk Ekel, Abscheu empfinden macht“. Man erkennt leicht, wie auch hier auf die Empfindung der „Seele“ hingedeutet wird. Aber während בזה־נפש eben den im Innersten empfundenen Abscheu bezeichnet, besagt גוי, was hier weder das israelitische noch ein heidnisches Volk bedeutet, daß jener Abscheu allgemein, im ganzen Volk, in der ganzen natürlichen Gemein-

schaft empfunden wurde. Denn גוי ist ein Volk als natürliche, weltliche Stammesgemeinschaft (confluxus hominum). Deshalb bezeichnet das Wort die heidnischen Völker, aber auch Israel, wo von ihm nur in dem genannten Sinne die Rede ist (vgl. zu Kap. 1, 4; 9, 2). — עבד משלים wird der Knecht Jehova's genannt, weil er von den Gewalthabern überhaupt, also nicht blos den Königen, als ein Sklave, als ein rechtloses Individuum betrachtet wird. Jeder, der nur irgend etwas zu befehlen oder zu bedeuten hat, verfährt mit ihm nach Willkür. Aber dies Verhältniß wird sich gewaltig ändern. Der Knecht wird zu solcher Hoheit und Bedeutung erhoben werden, daß selbst die Inhaber der höchsten Gewalt, die Könige, bei seinem Anblicke aufstehen (Kap. 14, 9) und ihn anbeten werden. In Bezug auf die Folge יראו וקמו vgl. die Bemm. zu der Parenthese in V. 5. — Man bemerke, daß es nicht heißt שָׂרִים וְיִשְׁתַּחֲווּ. Denn das וְ nach שָׂרִים steht nicht dem וְ vor קָמוּ parallel, und es ist auch nicht vor demselben יראו zu ergänzen, sondern das וְ nach שָׂרִים hat demonstrative Kraft = Fürsten, die werden ihn anbeten (vgl. Ew. §. 344, b; 1 Mos. 22, 4. 24; 2 Mos. 16, 6. 7. u. ö). — למען יהוה ist Angabe des Grundes, nicht des Zweckes. Sie erkennen den Zusammenhang zwischen Jehova und dem, der sein Knecht heißt. Also um Jehova's willen, d. i. innerlich bestimmt durch denselben, der treu zu seinem Worte steht und deshalb seinem Knecht hilft, um des Heiligen in Israel willen, der den einmal Erwählten nicht fallen läßt, thun sie das, was in den Worten מלכים bis ישתחוו gesagt war. Auch das ו vor ויבחרך ist nach derselben Norm wie das vor ישתחוו zu beurtheilen. Es steht demonstrativisch entsprechend dem אשר vor נאמן aus rhetorischen Gründen, der Abwechslung zu liebe. Auch wir könnten in zwar nicht korrekter aber doch verständlicher und wirklich üblicher Konstruktion sagen: um Jehova's willen, welcher treu ist, um des Heiligen in Israel willen, — der hat dich erwählt.

5. **So spricht Jehova — erbarmt er sich.** V. 8 bis 13. Auch in diesem Abschnitte bestätigt der Herr mit eigenen Worten die Hoffnung seines Knechtes. Das Moment der Niedrigkeit, welches V. 7 so stark hervorgehoben war, ist hier nur angedeutet. Denn עניתיך und עזרתיך setzen voraus, daß der Knecht in einer Lage sich befand, aus welcher heraus er um Hülfe flehen mußte. Dagegen ist das Moment der Mittlerstellung und Heilswirksamkeit aufs herrlichste entfaltet. Es will alles Ding seine Zeit haben. Auch die Gnadenerweisungen des Herrn. Gehört es doch zur Weisheit Gottes, daß er für alles die rechte Zeit weiß. Er hat auch den Heiland der Welt nicht eher kommen lassen, als bis die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4). So hat schon Paulus unsere Stelle verstanden (2 Kor. 6, 2). Und Christus selbst hat Luk. 4, 4 dadurch, daß er Jes. 61, 1 f. zum Texte nahm, im allgemeinen die Zeit seiner Erscheinung für das שְׁנַת־רָצוֹן, welches doch wohl mit dem עֵת רָצוֹן identisch ist, erklärt. Der prophetische Blick aber schaut eben mit jenem „Jahr des Heils" alle diejenigen Zeitmomente zusammen, welche vorbereitend und entfaltend zu diesem Centralpunkte der Erlösung Israels gehören. Dieselbe beginnt mit der Befreiung aus dem babylonischen Exil und endet erst mit der Heilsvollendung im Jenseits. Es ist aber an u. St. wohl zu beachten, daß der Prophet keineswegs nur den Zeitpunkt der rettenden Erscheinung des עבד י׳ im Verhältniß zu den vorausgehenden Leiden Israels im Auge hat. Sondern die Zeit, wo er rettend auftreten darf, ist für den Knecht selber eine Heilszeit im Gegensatze zu einer vorhergehenden Leidenszeit, wo er nicht helfen konnte, weil er selbst hülfsbedürftig im höchsten Grade war. Dies sieht man aus dem Gegensatze, in dem unsere Stelle zu V. 7 und V. 4 a steht, und aus dem Suffix in עניתיך und עזרתיך, welches auf niemand anders als den Knecht Jehova's gehen kann. Also dieser Knecht Gottes muß in den tiefen Leiden, die er durchmachen muß, auch die Zeit abwarten, welche die Weisheit Gottes zu seiner eigenen Errettung bestimmt hat. — Außer עֵת י׳ und שְׁנַת י׳ erwähnt der Prophet auch noch eines יוֹם רָצוֹן Kap. 58, 5, wozu man sehe. — Der Tag des Wohlgefallens wird für den Knecht naturgemäß ein Tag des Heils, der Rettung sein. Ueber ישועה sogleich nachher. עזרתיך vgl. Kap. 41, 14. — Mit ואצרך gewinnt die Rede die Richtung auf die Zukunft. Der Gerettete soll sofort selbst Retter werden. Zu diesem Behufe soll er selbst vor allem vor aller weiteren Anfechtung bewahrt werden. Dann will der Herr ihn zum Volkes-Bunde machen. Die Worte ואצרך bis עם sind wörtlich aus Kap. 42, 6 wiederholt. Was unter ברית עם zu verstehen sei, haben wir dort gezeigt. Daß derjenige, welcher zum Volkes-Bunde gemacht werden soll, hier wie dort derselbe sei, geht aus der Identität der Worte mit Evidenz hervor. Wäre das Volk Israel unter dem Mittler des Neuen Bundes gemeint, so müßte doch גּוֹיִם stehen für עָם. Denn Israel kann doch nicht zugleich Paciscent und Bundesmittler sein. Israel kann auch nicht der sein, der das Land austheilt, denn unter die Israeliten soll ja das Land ausgetheilt werden. Israel richtet auch nicht das Land auf. Denn diese Aufrichtung geschieht doch nur durch Aufrichtung des Volkes, welches ja Israel selbst ist. Man kann auch nicht sagen, daß dieser Aufrichter und Austheiler das ideale Israel sei. Denn gerade dieses ist ja derjenige, der als Inhaber des neuen Bundes in den Besitz des neu gewordenen Erbes gesetzt und dadurch aufgerichtet, zu einem herrlichen, mächtigen Volke gemacht wird. Dazu kommt noch etwas anderes. Wer denkt nicht bei הקים ארץ und הנחיל נחלות an Josua, der das Land Kanaan zur Ehre, die Wohnstätte des heiligen Volkes zu sein, erhoben und unter die Stämme Israels vertheilt hat (vgl. Jos. 1, 6 תַּנְחִיל אֶת־הָעָם אֶת־הָאָרֶץ)? Dadurch ist uns nahe gelegt, den,

welchem בְּיוֹם יְשׁוּעָה geholfen, und der ein zweiter Aufrichter und Vertheiler des Landes sein soll, für einen zweiten Josua zu halten, wie wir ihn V. 3 schon als zweiten Israel kennen gelernt haben. Der erste Josua hatte das Land als ein bereits bewohntes und kultivirtes zu vertheilen. Der zweite wird es als bisher wüste gelegenes den heimkehrenden Exulanten zutheilen. Man sieht daraus, daß der Prophet zunächst an die aus dem babylonischen Exil Heimkehrenden denkt. Kamen dieselben doch auch unter der Leitung eines יֵשׁוּעַ nach Palästina zurück (Esr. 2, 2; 3, 2. 8. 9 u. ö.). Aber dies war noch nicht die rechte Erfüllung dieser Verheißung (vgl. die Bemm. zu הקים את־שׁבטי י' V. 6). Der Prophet schaut auch hier wieder Anfang und Ende zusammen, und bezeichnet das, was als erste dürftige Verwirklichung vor der geschichtlichen Erscheinung des persönlichen עבד י' geschehen sollte, mit Recht schon als dessen Werk. — Daß לֵאמֹר V. 9 nach Sept. gerundivisch genommen werde (Delitzsch), ist nicht unmöglich, aber auch nicht nöthig. Denn es enthält zwar das Folgende die Spezifikation des Vorhergehenden, da nun nachgeholt wird, was alles vorher geschehen muß, damit jenes הקים ארץ und הנחיל möglich werde. Aber doch ist לאמר hier mehr als das bloße durch ein Wort ausgedrückte Anführungszeichen. Es bezeichnet ein wirkliches, vernehmliches Sprechen, ohne welches die Gefangenen die Aufforderung nicht würden hören können. In V. 9a (wozu man Kap. 42, 7 vgl.) werden die Gefangenen als Personen angeredet. Im Folgenden aber erscheinen sie als Heerde. Der Prophet schildert hier, wie schon wiederholt im Vorhergehenden, den so wichtigen Heimweg (Kap. 40, 11; 41, 17 ff.; 43, 2. 15 ff.; 44, 27; 48, 20 f.). Da stellt er nun wie auch schon Kap. 40, 11 Israel als Heerde dar, welche sowohl am Wege, als auch auf den mehr als die Thäler trockenen Höhen (Kap. 41, 18) Weide finden wird, so daß sie weder hungern noch dürsten, noch von der trügerischen Fata Morgana (s. zu Kap. 35, 7) zu leiden haben wird (יַכֵּם Zeugma, vgl. Ps. 121, 6). Wird ja doch Israel unter der besten Leitung stehen: sein Erbarmer wird es leiten, nämlich doch wohl indirekt durch den Knecht nach V. 8b, und zu Wassersprudeln führen. V. 11 ist zu erklären nach Kap. 40, 4. Wie dort soll auch hier ausgesagt werden, daß Jehova sein Volk den nächsten, geradesten Weg führen wird. Zu diesem Zwecke müssen die Berge, über die Macht des Menschen erhaben, dem Herrn aber als seine Berge d. h. als seine Geschöpfe unterthan, sich zum Wege hergeben, also vor allem ohne Zweifel wo nöthig sich erniedrigen, die Thäler aber müssen aufgefüllt und zu hohen Straßendämmen (מְסִלּוֹת) gemacht werden. — Zu dem Momente der unter Gottes Beistand glücklich zu vollbringenden Rückkehr fügt der Prophet wie Kap. 43, 5 f. noch das der Rückkehr von allen Seiten her hinzu. Indem er mit dem allgemeinen מרחוק anfängt und nachher erst die genauere Bezeichnung der Himmelsgegenden hinzufügt, legt er uns die Vermuthung nahe, daß ihm erst, nachdem er das Wort allgemeinen Inhalts geschrieben, der Gedanke an die plagae coeli gekommen sei. Wir werden deshalb מרחוק nicht urgiren und ihm im Gegensatz zu צפון die Bedeutung „Süden" nicht zuweisen dürfen. Denn dieselbe hat es nirgends. Die Stelle Ps. 107, 3 darf man nicht zum Beweise dafür anführen, daß יָם im Gegensatz zu צפון den Süden bedeute. Denn diese Stelle scheint eben nur auf unserer Stelle zu beruhen und beweist nur, daß der Verf. jenes Psalms den Ausdruck מִיָּם a. u. St. in dem Sinne „von Süden her" glaubte deuten zu müssen. Ich glaube also, daß מים hier wie sonst überall „von Westen her" bedeutet. Ihm entspricht als fernstes Ostland das Land Sinim. Dieser Name soll jedenfalls eine ganze Himmelsgegend und wahrscheinlich den Osten repräsentiren. Weder das 1 Mos. 10, 17 genannte Volk סִינִי, welches zu den Phöniziern gehörte und im Norden des Libanon wohnte (vgl. Knobel zu 1 Mos. 10, 17), nach Sin = Pelusium (Saad., Bochart, Ewald), noch weniger der Kurdenclan Sin (Egli, Zeitschr. für wissensch. Theol. VI, S. 400 ff.) entspricht diesen Anforderungen. Deshalb neigt sich die Mehrzahl der Stimmen dahin, daß die Chinesen unter den Sinim zu verstehen seien. Daß schon in uralter Zeit Waaren aus Indien und China in den Emporien der Euphratländer und Arabiens von den Phöniziern in Empfang genommen und nach dem Westen verbracht wurden, ist vielfach nachgewiesen worden (vgl. außer Gesenius im Thes. und Komm. und Lassen ind. Alterthumsk. besonders auch Movers Phön. II, 3, S. 240 f.). Fragt man aber, wie der Prophet dazu komme, die Chinesen mit dem Namen סִינִים zu benennen, so wird sehr bezweifelt, daß dieselben schon zu Jesaja's Zeiten Sinim als Bewohner eines Landes Thsin oder Tsin (vergl. Wuttke, die Entstehung der Schrift S. 241) genannt werden konnten. Viktor v. Strauß (in einem Exkurs bei Delitzsch S. 712) ist deshalb der Ansicht, daß der Name סִין von dem Chinesischen sjîn d. h. Mann abzuleiten sei. Der ungemein häufige Gebrauch, den die Chinesen von diesem Worte machten, um nicht nur alle möglichen Eigenschaften, Stände, Beschäftigungsarten, sondern auch die Abstammungsverhältnisse zu bezeichnen, habe die Ausländer veranlaßt, das Volk selbst mit diesem Namen zu benennen. Eine Entscheidung hierüber wird abzuwarten sein. — Zum Schlusse fordert der Prophet Himmel und Erde zum Jubel über die wichtige auch sie interessirende Thatsache auf, daß der Herr seines erwählten Volkes sich wieder erbarmet habe (vgl. Kap. 44, 23; 52, 9; 55, 12). Kunstvoll schließt hier der Prophet wie mit einem forte allegro, während die folgende Strophe mit einem piano maestoso anfängt.

2. Das verlassene und aus den Heiden neuerbaute Israel.

Kap. 49, 14—26.

Zion aber sprach: »Verlassen hat mich Jehova, und der Herr hat mein vergessen.« 14
*Wird ein Weib ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres 15
Leibes? Mögen auch diese vergessen! Ich aber will deiner nicht vergessen! *Siehe, in die 16
Hände habe ich dich gezeichnet; deine Mauern sind immerdar vor mir. *Herbei eilen deine 17
Söhne; deine Zerstörer und Verwüster gehen aus von dir. *Hebe deine Augen auf ringsum= 18
her und siehe: sie alle versammeln sich, kommen zu dir. So wahr ich lebe, spricht Jehova,
sie alle sollst du anziehen wie einen Schmuck, du sollst dich umgürten mit ihnen wie eine
Braut. *Deine Trümmer, deine Oedungen, dein wüstes Land! Nun sollst du zu enge sein 19
zum Wohnen, da ja hinweg sind deine Verschlinger. *Noch werden die Kinder deines Ver= 20
lassenseins in deine Ohren sagen: »Zu enge ist mir der Raum; rücke mir, daß ich wohnen
möge!« *Du aber wirst sprechen in deinem Herzen: »Wer hat mir diese geboren, da ich doch 21
verlassen bin und unfruchtbar, verbannt und verstoßen? Und wer hat mir diese großgezogen?
Siehe, ich war allein gelassen, wo waren denn diese?« *So spricht der Herr, Jehova: »Siehe, 22
ich will meine Hand erheben zu den Heiden hin und zu den Völkern will ich aufrichten mein
Panier, und sie sollen deine Söhne im Busen bringen, und deine Töchter sollen auf der
Schulter getragen werden. *Und sollen Könige deine Pfleger sein und ihre Fürstinnen deine 23
Säugammen. Das Angesicht zur Erde werden sie dich anbeten und den Staub deiner Füße
werden sie lecken, und du sollst erkennen, daß ich Jehova bin, bei dem nicht zu Schanden wer=
den, die auf ihn harren. *Wird einem Starken der Raub genommen? Oder entrinnen ge= 24
rechte Gefangene? *Denn also spricht Jehova: »Allerdings sollen auch die Gefangenen eines 25
Starken genommen und der Raub eines Gewaltigen errettet werden, und ich will niederkäm=
pfen deine Kämpfer, und deine Söhne will ich erretten. *Und ich will deine Dränger essen 26
machen ihr eigen Fleisch, und wie in Most sollen sie in ihrem Blute sich berauschen, und soll
alles Fleisch erkennen, daß ich Jehova bin, dein Erretter und dein Erlöser, der Starke Jakobs.«

Exegetische Erläuterungen.

1. In dieser zweiten Hälfte des Kapitels tritt dem Knechte Jehova's, dem Restaurator, Zion gegenüber, das von ihm nach V. 8 ff. zu restaurirende und restaurirte. Es ist demgemäß von V. 14 an nicht mehr vom Knecht des Herrn die Rede, sondern nur von Zion als der scheinbar verlassenen Ehefrau, die aber doch immer noch zärtlich von dem Herrn geliebt wird, von ihrer Neuerbauung durch zahllose Kinder, die ihr geboren wurden, sie weiß nicht wo und wie, und im Gegensatze dazu von den Gerichten Gottes, welche über die Israel feindlichen Völker ergehen werden. Seinen Ausgang aber nimmt der Prophet V. 14 von dem Zukunftsmomente, in welchem Zion auf der tiefsten Stufe des angeblichen Verlassen= und Vergessenseins angekommen sein wird (V. 14). Da wird der Herr Zion tröstend seine die mütterliche noch übertreffende Liebe verleihen (V. 15 u. 16). Und wirklich werden dann auch sofort die Kinder Zions, welche sie zu erbauen bestimmt sind, herbeieilen, die Verwüster aber sich davon machen (V. 17). Da wird Zion große Schaaren herzukommen sehen, mit denen sie sich wie mit bräutlichem Schmucke zieren wird (V. 18). Denn die Zeit der Verwüstung ist aus. Im Gegentheil wird eine eigenthümliche glückliche Bedrängniß an die Stelle der früheren Bedrängniß durch Feinde treten (V. 19): der Raum wird zu enge werden, die Menge der Nachkommenschaft wird zur Ausdehnung des Wohngebietes nöthigen (V. 20). Da wird dann Zion gar nicht begreifen, woher ihr, dem von seinem Eheherrn verlassenen und verstoßenen Weibe, dieser Kindersegen kommt (V. 21). Aber der Herr erklärt dies: die Heidenvölker werden Söhne und Töchter, welche geistliche Kinder Zions sind, unter Anwendung der zärtlichsten Fürsorge herbeibringen (V. 22). Ja die Gewalthaber in den heidnischen Ländern werden diesen Zion=Geborenen Dienst und Pflege und Zion selbst tiefste Verehrung darbringen müssen zum Beweise dafür, daß die niemals zu Schanden werden, die auf Jehova sich verlassen (V. 23). Diejenigen heidnischen Mächte aber, welche fortfahren werden, gegen Zion feindlich sich zu verhalten, wird der Herr zwingen (V. 24 u. 25), ja er wird schreckliche Gerichte über sie kommen lassen, so daß alles Fleisch den Gott Zions als den wahren, ewig seienden Gott erkennen wird (V. 26).

2. **Zion aber sprach — immerdar vor mir.** V. 14—16. „Der Herr hat mich verlassen und vergessen“, kann Zion nur zu einer Zeit sprechen, wo die Theokratie gebrochen und unwiederruflich zerstört scheint. Eine solche Zeit war die nach der Zerstörung durch Nebukadnezar. Aber mit demselben Rechte kann auch die Zeit nach der Zerstörung durch Titus für eine solche gehalten werden. Der Prophet schaut beide zusammen, wie er

vorher V. 8 ff. die Heimkehr aus dem babylonischen und römischen Exil zusammengeschaut hatte. Also fallen diese Worte Zions auch und zwar ganz besonders in die Zeit, wo der Knecht Jehova's sich beklagen mußte, daß er umsonst gearbeitet habe (V. 3). Ist es wohl zufällig, daß die Klage Zions V. 14 unmittelbar auf die Klage des עֶבֶד י' V. 4 folgt? Hätte der Knecht Jehova's nicht beklagen müssen, daß er umsonst gearbeitet habe, so würde auch Zion nicht zu beklagen gehabt haben, daß es verlassen sei. Beides steht im engsten Kausalzusammenhang. — Auf die Klage Zions, daß es vergessen sei, gibt Jehova eine wunderbar tröstliche Antwort. Auch hier wie Kap. 42, 14; 46, 3 f.; 66, 13 wird Jehova eine weibliche Empfindung, eine mehr als mütterliche Liebe zugeschrieben. עוּל ist der Gesäugte, Säugling. Das Wort findet sich außer hier nur noch Kap. 65, 20. — מִן vor רַחֵם steht im Sinne einer verneinenden Konjunktion = so daß nicht (m. Gr. §. 106, 6). — In dem Satze גם אלה וגו' ist, wie häufig (m. Gr. §. 110, 2), die Bedingungspartikel ausgelassen. Wie sollte der Herr Zion vergessen können, da ihm ihr Bild nicht blos ins Herz, sondern auch als stets vor Augen stehendes Erinnerungszeichen in die Hände gezeichnet ist! Im allgemeinen wird man durch diese Worte an 5 Mos. 6, 8 f.; 11, 18 vgl. Spr. 3, 3; 7, 3 erinnert. Andere erinnern an die Sitte, nach welcher Sklaven den Namen ihres Herrn, Soldaten den Namen des Feldherrn, Götzendiener den Namen ihrer Gottheit auf Stirn, Arm oder Handwurzel eingebrannt oder tätowirt trugen (vgl. Gesen. zu Kap. 44, 5). Auf diese Sitte wird auch Offenb. 13, 16 (χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρός) angespielt. Knobel erinnert mit Berufung auf Maundrell Reisebeschr. S. 102 f. an die Sitte, nach welcher Jerusalems-Pilger „sich das gewöhnliche Jerusalems-Zeichen zur Erinnerung an die heilige Stadt auf dem Arme einätzten.“ Dieses Einätzen von Schrift- oder Bild-Zeichen ist aber im Gesetze verboten (3 Mos. 19, 28; 21, 5). Wir werden deshalb חָקַק hier nicht in dem Sinne von „incidere“ nehmen dürfen (wie z. B. Kap. 22, 16). Sondern es ist einfach inscribere, einzeichnen (Kap. 30, 8 u. d. Zusammenstellung). Aus חֹמֹתַיִךְ ד' sieht man, daß der Herr sagen will, er habe das Bild der Stadt, nicht ihren Namen, allezeit vor Augen. Denn die Mauern repräsentiren die Umrisse der Gestalt.

3. **Herbei eilen — kommen diese.** V. 17—21. Zion erfährt das wunderbare Geschick, daß sie, die sich von ihrem Eheherrn verlassen und verstoßen und deshalb außer Stand gesetzt wähnte, Kinder zu gebären, auf einmal von zahlreichstem Nachwuchs, von reichstem Kinder-Segen und Kinder-Schmuck sich umgeben sieht. — „Herbei eilen deine Kinder“, heißt es V. 17. Offenbar liegt in בָּנַיִךְ eine Anspielung auf בֹּנַיִךְ, wie auch Sept., Vulg., Targ., Ar. wirklich gelesen zu haben scheinen. Auch Luther übersetzt „deine Baumeister werden eilen“. Wenn wir nun auch weder Berechtigung noch Nöthigung haben, so zu übersetzen, so erfordert doch der Gegensatz zur zweiten Vershälfte, in בניך den Wurzelbegriff בָּנָה zu urgiren und darin eine Anspielung darauf zu erkennen, daß die Kinder es sind, welche gleichsam als die lebendigen Steine das Haus, die Familie, das Geschlecht bauen (vgl. 1 Mos. 16, 2; 2 Mos. 1, 21; 5 Mos. 25, 9; 1 Sam. 2, 35; 25, 28; 2 Sam. 7, 27; Rut 4, 11). Also die, welche Stein zu Stein fügen, daß das Haus Israel wachse ins Unendliche, sollen eilend herzukommen, die aber, welche es zerstören und veröden, sollen sich davon machen (s. d. Zusammenstellung). Israel aber, die Mutter, soll um sich her schauen. Da sieht sie eine große Menge. Dieselbe hat ein Ziel: Zion. Dahin eilen sie alle. Zion kann es anfangs gar nicht glauben, daß diese alle zu ihr als ihrem mütterlichen Centralpunkte hinstreben. Aber der Herr versichert ihr die große und wichtige Thatsache mit einem Eide (חי אני zuerst 4 Mos. 14, 21. 28; 5 Mos. 32, 40; bei Jes. nur hier, bei Jer.: 22, 24; 46, 18; am häufigsten bei Ezechiel: 5, 11; 14, 16; 16, 48 u. ö. Vgl. Jes. 45, 23). Zion darf diese alle als ihr Eigenthum betrachten; sie darf den herrlichen Kinderkranz wie einen Schmuck anlegen, wie mit dem Prachtgürtel der Braut (קִשֻּׁרִים Kap. 3, 20) darf sie sich damit umgürten. — Aber Zion erhebt dagegen einen Einwand. Sie deutet hin auf die Trümmer ihrer zerstörten Städte, auf die Verwüstung ihres Landes. Und in der That liegt nicht ein Widerspruch in dieser doppelten That Gottes? Einmal zerstört er das Land und decimirt er das Volk, und dann bringt er doch eine unzählbare Menge als Kinder Israels her bei. Und dann, was soll denn eine große Volksmenge in einer Wüste? Die Wüste schreckt ab, sie lockt nicht an. Sollten jene sich zur Wüste hingezogen fühlen? Diesem Einwand gegenüber beharrt der Herr auf seiner Behauptung, daß Zion diese Menge als ihren Kindersegen zu betrachten habe. Denn, sagt er, was deine Trümmer und Oedungen und dein verwüstetes Land betrifft, so sage ich dir, daß du nun zu enge sein wirst zum Wohnen. Ich fasse also das erste כִּי V. 19 kausal, das zweite aber als das pleonastische, welches nach einem (hier zu supplirenden) verbum dicendi (vergl. Kap. 7, 9; m. Gr. §. 109, 1, a) zu stehen pflegt. תצרי מיושב ist: du wirst enge sein vom Standpunkte des Wohners aus, d. h. du wirst zu enge sein zum Wohnen (vgl. m. Gr. §. 75, 2. 4). תֵּצְרִי von צָרַר (vergl. Olsh. §. 243, b). Also ferne davon, durch Ruinen und Wüsteneien abgeschreckt zu werden, drängt vielmehr immer neues Volk heran. Eine Bedrängniß neuer Art! Ehemals waren es die Philister, Ammoniter, Syrer, Assyrier u. a., welche den Israeliten im eigenen Lande das Brod vor dem Munde wegnahmen (vgl. Kap. 37, 30). Jetzt sind es eigene Kinder! Dagegen die alten מְבַלְּעִים, die alten Mitfresser sind verschwunden! — Jenes תצרי מיושב wird V. 20 genauer explizirt. Die בְּנֵי שִׁכֻּלִים

(שְׁכֻלִים, ἀτεκνία, ist ἅπ. λεγ.) treten redend auf, und bitten die Mutter, sie möge Platz machen. Es ist hier vor allem zu beachten, daß die Mutter als Repräsentantin der Familie angeredet wird. Denn der Imper. גְּשָׁה ist nothwendig auf dieselbe Person zu beziehen, auf welche die Suffixe in אָזְנָיִךְ und שִׁכֻּלָיִךְ gehen. Die einzelnen bedrängten Wohner sollten, dächte man, an ihre einzelnen Nachbarn sich wenden. Aber ein solches Hinausrücken ist nur möglich als Willensakt der Gesammtheit. Deshalb läßt der Prophet das Verlangen an die ideale Repräsentantin der Gesammtheit gerichtet werden. Sodann ist, was גשה betrifft, zu bemerken, daß das Wort offenbar nicht ein Rücken zum Redenden sondern ein Rücken zu dem in entgegengesetzter Richtung Wohnenden, also nicht ein Heranrücken sondern ein Wegrücken bedeutet (vgl. 1 Mos. 19, 9). לִי ist also nicht Dat. loci sondern Dat. commodi. — Das von Assyrern, Babyloniern und Römern (denn alle diese Stufen schaut der Prophet zusammen) vernichtete Zion steht endlich einsam, aller seiner Kinder beraubt, da. Das ideale Zion ist endlich lediglich ein wesenloses Abstraktum geworden. Denn wenn alle einzelnen Individuen verschwunden sind, wie dies nach der letzten Zerstörung Jerusalems durch Titus der Fall war, dann hat ja die Repräsentantin der Gesammtheit nichts mehr zu repräsentiren, sie hat nichts Reelles mehr, darauf sie sich stützen könnte. Wenn nun doch ein zahlreiches Israel herbeikommt, dann ist die Frage V. 21 ganz natürlich: wer hat mir diese geboren? יָלַד darf man nicht mit „gezeugt“ übersetzen. Denn dann würde Zion wissen, daß sie diese Kinder geboren, nicht aber wer sie gezeugt hat. Sie will vielmehr sagen: ich habe sie nicht geboren; wer denn hat sie mir geboren? ואני וגו׳ ist Kausalsatz: da ich doch war kinderlos (שְׁכוּלָה bei Jesaja nur hier), unfruchtbar (גַּלְמוּדָה, sterilis, nur noch Hiob 3, 7; 15, 34; 30, 3), verbannt (גֹּלָה, Part. fem. von גָּלָה, nur hier), vertrieben (סוּרָה = מוּסָרָה, nur noch Jer. 17, 13). — Da sie die Kinder nicht als neugeboren sondern als erwachsen vor sich sieht, so fragt sie weiter: wer hat sie mir groß gezogen? — Das personifizirte Israel sah sich nach dem letzten großen Gerichte einsam und allein übrig geblieben. Der Herr war von ihm gewichen, und seine Kinder waren todt oder in die Gefangenschaft weggeführt. Der Prophet beschreibt hier, wie es dem in der Idee vorgestellten Israel nach Abstreifung aller seiner Realitäten zu Muthe sein mußte. Es fühlte sich absolut verlassen und vereinsamt. Und doch sind nun Kinder da. Wo waren denn diese vorher? Wo waren sie versteckt und gleichsam als heimlicher Vorrath aufbewahrt?

4. **So spricht der Herr — die auf ihn harren.** V. 22 u. 23. Der Herr löst nun das Räthsel. Die zahllosen Kinder, welche dem gerichteten, verstoßenen und zerschlagenen Israel geboren worden sind, sind diejenigen, welche aus den Heiden sich zu Jehova bekehrt haben und so zunächst Glieder des geistlichen Israel geworden sind. Aber das geistliche Israel ist der innere, ewige Kern des leiblichen Israel. Wie der ἔσω ἄνθρωπος der ewige, bleibende Kern des Menschen überhaupt ist, wie also nach der Wiedergeburt, nach Tod und Auferstehung der Kern der Persönlichkeit immer derselbe bleibt trotz aller Wandlungen der äußeren Erscheinung, so ist doch immer der Ἰσραὴλ πνευματικὸς dieselbe ideale Persönlichkeit, welche schon den Mittelpunkt des Ἰσραὴλ σαρκικὸς gebildet hatte. Deshalb ist es bei unserm Propheten dasselbe Subjekt, was über die Zertrümmerung der äußern Theokratie und den angeblich dadurch bedingten Verlust der Mutterschaft klagt und dann doch die Bekehrten aus der Heidenwelt als *seine* Kinder zu betrachten angehalten wird. Ich glaube deshalb nicht, daß unter den aus den Heiden kommenden Kindern nur die zurückkehrenden *Israeliten* zu verstehen sind. Denn in Bezug auf diese könnte Israel nicht fragen: wer hat mir diese geboren? Wenn sie der idealen Mutter gleich eine Zeitlang aus den Augen entschwunden waren, so mußte dieselbe doch dieselben wiedererkennen und als Kinder ihres Leibes anerkennen. Ferner würden die zurückkehrenden Israeliten doch unmöglich in so ungeheurer, den Raum des heiligen Landes weit überschreitender Zahl erscheinen können. Woher so *viele* Kinder, die *ich* doch *nicht selbst geboren* habe? fragt Israel. Der Herr erwidert: auf *meinen* Wink bringen die *Heiden deine* Kinder herbei. Zweierlei ist hier neu: erstens daß das Herbeiströmen der Kinder Zions auf Jehova's Befehl geschieht, zweitens daß die Heiden diese Kinder Zions mit größter Sorgfalt und Verehrung herbeibringen. Der Ausdruck נשׂא יד kommt bei Jesaja nur hier vor. Es bedeutet augenscheinlich „mit aufgehobener Hand ein Zeichen geben“. Aehnliche Ausdrücke vergl. Kap. 10, 32; 11, 15; 13, 2; 19, 16. Hingegen findet sich הָרִים נֵס noch Kap. 62, 10; häufiger נשׂא נס (Kap. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3). Schon der Umstand, daß Jehova dieses Herbeibringen der Kinder zu Zion befiehlt, deutet darauf hin, daß Er und Zion ein gemeinsames Interesse daran haben. Sind es doch in der That Kinder Jehova's und Zions, nämlich geistliche Kinder, welche das geistliche Zion von seinem Herrn empfangen hat und die jetzt herbeikommen, um Zion in gewissem Sinne auch leiblich wieder zu bauen (V. 17). Diese Auffassung wird bestätigt durch das Folgende: „und sie werden herbeibringen *deine* Söhne im Busen, und *deine* Töchter sollen auf der Schulter getragen werden“. Diese in den Heidenvölkern geborenen Kinder werden also *Zions*, des geistlichen Israel Kinder genannt. Oder, wie Paulus Gal. 4, 26 sagt: „ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν“. Der Prophet, ob er das nun selbst richtig verstanden habe oder nicht, sieht doch im Geiste, daß das äußere, leibliche Zion (ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ) hinausgestoßen (Gal. 4, 30; 1 Mos. 21, 10. 12), vernichtet werden muß, daß aber dafür aus dem (nun erst recht freigewordenen und

weithin ausgebreiteten) Geiste Zions eine zahllose Nachkommenschaft hervorgehen wird, welche sich ein neues, größeres und herrlicheres Zion auch im leiblichen Sinne bauen wird (vgl. Kap. 54, 1 ff.). חֹצֶן (nur noch Neh. 5, 13) ist der durch das weite Obergewand gebildete sinus, in dem man auch kleine Kinder tragen konnte. Denn dieser Ausdruck sowie das Folgende „sie werden auf der Schulter getragen werden" deutet auf solche Kinder hin, die noch sorgfältige Wart und Pflege erfordern. Eine solche soll dem neuen Zion selbst von Seiten der Fürsten d. h. der Staaten zu Theil werden (vergl. Kap. 60, 16; 66, 12). Wie sich diese Weißagung im guten wie im schlimmen Sinne verwirklicht hat, brauchen wir hier nicht auseinanderzusetzen. Aber Faktum ist es, daß dem Zion, welches der Prophet hier meint, von den Reichen dieser Welt nicht nur Pflege, sondern auch Verehrung, die theilweise bis zum Götzendienst ging, zu Theil geworden ist (אפים ארץ vergl. 1 Mos. 19, 1; 42, 6; 1 Sam. 24, 9 u. ö.). Der Prophet unterscheidet hier sowenig die einzelnen Zeitstufen als die Gradstufen der Verwirklichung. Er weiß nicht, daß er das Wechselverhältniß der christlichen Kirche und des christlichen Staates schildert und faßt Segen und Fluch, die irdischen Anfänge und die himmlische Vollendung dieses Verhältnisses in Eins zusammen. Daß neben den Königen auch „ihre Fürstinnen" genannt werden, hat wohl nur rhetorische Bedeutung. Es durften doch in dem Bilde von wohlgepflegten Kindlein die Ammen nicht fehlen. In Bezug auf das Einzelne s. d. Zusammenstellung. — So wird Zion erfahren, daß sein Gott der wahre Gott, der ewig Seiende ist, dessen Gottheit sich dadurch den Menschen bewährt, daß diejenigen, die auch in der tiefsten Noth das Vertrauen zu ihm nicht verlieren, nicht zu Schanden werden (vgl. Kap. 40, 3; Ps. 25, 3).

5. **Wird einem Starken — der Starke Jakobs.** V. 24—26. Die Verse 22 und 23 beurkunden eine überraschende Wendung in der Gesinnung der Weltmächte gegen Israel. Es liegt die Frage nahe: werden denn alle heidnischen Mächte zu solcher Anerkennung der hohen Bedeutung Israels sich bekehren lassen? Und wenn nicht, wie sieht es denn mit denjenigen Israeliten aus, welche von solchen in der Feindseligkeit beharrenden Völkern festgehalten werden? Darauf antwortet der Prophet in den Versen 24—26. Er geht V. 24 von dem allgemeinen Satze aus, daß ein Starker sich seinen Raub oder seine Gefangenen nicht abnehmen läßt. Der Herr hat Luk. 11, 21, wo er von dem *ἰσχυρὸς καθωπλισμένος* spricht, der sich seine *αὐλὴ* nicht abnehmen läßt, offenbar unsere Stelle vor Augen. An u. St. macht aber שְׁבִי צדיק, dem V. 25 שְׁבִי גִּבּוֹר zu entsprechen scheint, große Schwierigkeit. Ist שְׁבִי צדיק die captivitas d. i. captivi des Gerechten, oder die dem Gerechten d. h. dem gerechten Volke, Israel, abgenommene Gefangenenschaar (vgl. גְּזֵלַת הֶעָנִי der dem Armen abgenommene Raub Kap. 3, 14), oder sind שְׁבִי צדיק die gefangenen Gerechten, oder endlich ist statt שְׁבִי צדיק zu lesen שְׁבִי עריץ, wozu der Syrer mit „captivitas herois", die Vulgata mit „captum a robusto", die Septuag. mit „*ἐὰν αἰχμαλωτεύσῃ τις ἀδίκως*" zu berechtigen scheinen? Was zuerst die Aenderung der Lesart betrifft, so glaube ich nicht, daß wir uns hier auf die alten Uebersetzungen verlassen dürfen, denn sie waren offenbar unsicher über den Sinn der Stelle und haben gerathen. Selbst der Syrer hat sich ohne weiteres für berechtigt gehalten, die entsprechenden Glieder der Parallele konform zu machen, weil er übersetzt: „num auferetur praeda gigantis aut captivitas herois eripietur? Immo sic ait Dominus: praeda gigantis auferetur et captivitas herois eripietur". Wir würden also die Willkür der Alten nur fortsetzen, wenn wir עָרִיץ für צַדִּיק lesen wollten. — Uebersetzt man „die Gefangenen des Gerechten", so muß man entweder zugestehen, daß derselbe, der das Volk Gottes auch zu der Zeit noch gefangen hält, wo bereits andere heidnische Mächte nach V. 23 f. angefangen haben, dasselbe mit großen Ehren zurückzubringen, und der dafür nach V. 25 f. furchtbar gestraft wird, als ein Gerechter bezeichnet werde, oder man muß dem Worte צַדִּיק allerlei künstliche Bedeutungen unterschieben, wie z. B. J. D. Michaelis צַדִּיק = Sieger nimmt (deutsche Uebers. des A. T. mit Anm. f. Ung. S. 255 und 207 f.), oder Paulus in der clavis (S. 341 nach Schultens) = einer, der das recht ist, was er sein soll, d. h. braver Soldat. — Nimmt man aber שְׁבִי צדיק als Objektsgenitiv nach Kap. 3, 14, so muß man entweder שְׁבִי in der Bedeutung „Beute" nehmen (Gesenius), welche aber mit der Berufung auf 2 Chr. 21, 17 schlecht gestützt wird, oder man vergißt, daß, wenn ich sage „den Armen berauben", das Geraubte nicht der Arme selbst sondern sein Hab und Gut ist. Wenn ich aber sage „den Gerechten gefangen führen", so ist das Objekt des Gefangenführens der Gerechte selbst. Deshalb wäre dann שְׁבִי צדיק nichts anderes als eine aus Gerechten bestehende Schaar von Gefangenen. Dann würde man aber שְׁבִי צַדִּיקִים erwarten, da ja der Begriff שְׁבִי ganz anders als גּוֹלָה auf eine Mehrheit hinweist. Da es nun aber שְׁבִי צדיק heißt, so bin ich der Meinung, daß man dies einfach mit „captivitas justa" (vgl. גּוֹי צַדִּיק Kap. 26, 2) d. i. „gerechte Gefangene" zu übersetzen habe. Der Beisatz צדיק ist hervorgerufen durch das Vorwalten des Gedankens an Israel. Das zur Heimkehr reife Israel ist jedenfalls צדיק, welche Bewandtniß es auch mit der Schuld oder Unschuld des ins Exil abgeführten gehabt haben möge. Mit Beziehung auf Israel wird daher gefragt, ob denn vielleicht gerechte Gefangene leichter zu befreien seien als andere. Man sollte freilich meinen, daß bei einem Starken nichts darauf ankomme, ob seine Gefangenen mit Recht oder Unrecht in seine Gewalt gekommen seien, daß also seine Gefangenen ihm abzunehmen unter allen Umständen unmöglich sei.

Aber der Prophet beantwortet dennoch die Frage, ob dies möglich sei, mit ja. Denn der Herr hat gesagt, daß unter Umständen auch einem Starken seine Gefangenen, einem Gewaltthätigen sein Raub soll abgenommen werden, wenn nämlich Israel diese captivitas, dieser Raub ist. Da wird der Herr selbst die Bestreiter Israels (יְרִיב vergl. Ps. 35, 1; Jer. 18, 19 und יָרֵב Hos. 5, 13; 10, 6; Olsh. §. 212) bestreiten und seine Kinder erlösen. אֶת vor יריבך kann Präposition sein wie Kap. 50, 8. Jer. 2, 9; vgl. Hos. 4, 1; 12, 3; aber auch nota accus. wie Kap. 27, 8; 5 Mos. 33, 8; Hiob 10, 2. Der Akkusativ sagt mehr und ist dem Zusammenhang angemessener. Denn mit einem sehr starken Bilde sagt der Prophet V. 26a, wie der Herr die Bestreiter bestreiten wird: er wird sie in eine solche Lage bringen, daß sie ihr eigenes Fleisch essen, mit ihrem eigenen Blute wie mit Most sich berauschen werden. Es scheint mir sehr thöricht, diese Ausdrücke zeitgeschichtlich deuten zu wollen, wie z. B. Knobel thut, der unsere Stelle auf „Uneinigkeiten unter den Feinden des Cyrus“ bezieht und namentlich auf den Abfall der Hyrkanier und der babylonischen Unterkönige Gobryas und Gadatas von der babylonischen Sache (Cyrop. 4, 2; 4, 6; 5, 1—3) hinweist. Unsere ganze Weißagung hat endgeschichtlichen Charakter. Sie setzt das Endgericht über den Ἰσραὴλ σαρκικὸς voraus und beschreibt, wie aus der Asche desselben gleich einem Phönix das neue, geistliche Israel hervorgehen wird. Das starke Bild vom Fressen des eigenen Fleisches rc. erinnert an Stellen wie Kap. 9, 19 f.; Sach. 11, 9; 9, 15. — מוֹנֶה Part. Hiph. von יָנָה (oppressit, vergl. 3 Mos. 19, 33; 25, 14; 5 Mos. 23, 17) findet sich nur hier. — So soll denn die ganze Welt erkennen, daß der allein wahre, ewig seiende Gott, Jehova, und der Erretter und Erlöser Israels, der Starke Jakobs (אֲבִיר = אָבִיר kommt nur in der Verbindung אֲבִיר יעקב 1 Mos. 49, 24; Jes. 60, 16; Ps. 132, 2. 5 und אביר ישׂראל Jes. 1, 24 vor) einer und derselbe ist. Denn auch Israels Errettung ist doch nur Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes, daß alle Welt seelig und Gottes heiliger Name erkannt und gepriesen werde. Eine Wiederholung von V. 26b findet sich Kap. 60, 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 49, 1. „Jactat vocationem suam ad confirmandos gentium animos, ne offendantur stulta et infirma Christi specie, qui praedicatur crucifixus. Nolite me ideo contemnere, inquit. Venio divina auctoritate.“ Luther.

2. Zu V. 2. „Ideo os gladio acuto comparat, ut significet verbum Christi esse efficax et penetrare corda“ (Hebr. 4, 12). Luther. „Deus quasi pharetram in manu gestat et exinde depromit sagittas (studiosos theologiae) et jaculatur in hanc vel illam urbem, pagum, vicum.“ Förster.

3. Zu V. 1 u. 2. „Wenn Jesus hier sagt, Gott habe ihn mit Namen berufen von Mutterleibe an, so sieht man hieraus, daß sich niemand in ein Amt eindrängen soll ohne ordentliche Bestallung (Hebr. 5, 4), und wie ein Mensch nichts nehmen könne, es werde ihm denn gegeben vom Himmel (Joh. 3, 27). — Die Kraft des göttlichen Wortes ist das, daß es als ein scharfes Schwert schneidet und als ein Pfeil durchdringt und die Herzen der Menschen verwundet, theils so, daß sie ihre Sünde erkennen, die angebotene Vergebung in Christo annehmen, mit Liebe gegen Gott entzündet werden und das ewige Leben erlangen, theils aber so, daß sie dem Wort sich muthwillig widersetzen und dadurch zum ewigen Tod verwundet werden. Denn dieses Schwert (das Wort) vermag beides, zu tödten und lebendig zu machen, wie auch Paulus sagt, es sei etlichen ein Geruch des Todes zum Tode, etlichen aber ein Geruch des Lebens zum Leben (2 Kor. 2, 16).“ Renner.

4. Zu Kap. 49, 3. „Jesus ist der wahre, vollkommene Knecht Gottes, durch welchen der Vater all sein gnädiges Vorhaben vollkommen ausführt. Er ist der wahre Israel, Gottesheld und Gotteskämpfer in einer Person, und nur in ihm und an ihm und durch ihn sind andere Menschen zum wahren Israel gehörig. Durch ihn hat Gott sein höchstes Werk ausgerichtet, denn er hat die Sünde und den Tod bezwungen und den Frieden mit Gott erkämpft durch seinen Seelenkampf und sein bitteres Leiden. So wird Gott nun in ihm recht erkannt und als die Liebe gepriesen.“ Diedrich.

5. Zu Kap. 49, 4. „Christus selbst muthmaßet nicht. Aber wir, wenn wir den Anfang Christi sehen, müssen gedenken und muthmaßen, Christus arbeite vergeblich. Denn siehet man auf seine Geburt, auf sein Predigtamt, auf sein Leiden, auf seinen Tod, auf seine armen zwölf Fischerknechte, damit er die ganze Welt wollte reformiren und einnehmen, so muß man gedenken, es geht sein Lebtag nicht an. Aber des Herren Fürnehmen wird dennoch durch seine Hand fortgehen (Kap. 53, 11), und sein Rath ist wunderbarlich und führet es herrlich hinaus (Kap. 28, 29). Wenn aber ein Prediger auch in die Gedanken kommt, als wäre seine Arbeit vergeblich, so besinne er sich darauf, erstens daß die Sache nicht seine, sondern Gottes, der wird sie ausführen (Ps. 74, 22), denn es wäre ihm ein Schimpf, daß er sie sollt stecken lassen. Zweitens gedenke er, Gott habe ihn berufen. Der ihn nun in das ordentliche Amt gesetzt hat, der wird auch wohl das Gedeihen dazu geben.“ Cramer.

6. Zu V. 5 f. „Christus kann in keinem engen Raume stehen und das jüdische Kirchspiel ist ihm viel zu enge. Darum sollte er zwar fürerst den Juden geprediget werden (Apostelg. 13, 46). Da sie aber seinem Wort wenig Gehör geben wollten, da mußten die lieben Apostel das Land um die Ohren schlagen und in die ganze weite Welt springen.“ Cramer.

7. Zu V. 7. Derjenige, der unter allen Wesen die größten Gegensätze in sich vereinigt, ist jener eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. Denn er allein gehört zweien Welten an, er allein steht zugleich auf der tiefsten Stufe und auf der höchsten. Es sind wohl viele im Stalle geboren und am Kreuze gehangen, aber an keinem war das Verächtliche so verächtlich als an ihm und keiner hat es so tief empfunden wie Er. Keinen aber als ihm ist ein Name gegeben, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9 ff.). „Eo ipso vocabulo, quo se commendat, significat faciem ecclesiae.... Coram mundo enim nihil ecclesia est calamitosius, nihil improbius, nihil magis profanum. Quare vocat eam animam contemptibilem, gentem abominabilem et servum tyrannorum. Hi sunt magni tituli Christianorum, quorum si quos pudet, illi cogitent, se frustra Christum quaerere.“ Luther.

8. Zu V. 8. „Die Zeit des Leidens Christi heißt hier die Zeit der gnädigen Erhörung des Messias; der große Tag des Heils, darin das Heil der Menschen durch Christum erworben; die Zeit der Hülfe und Errettung des in tiefen Wassern des Leidens um Hülfe rufenden Heilandes (Ps. 69, 2. 3), die Zeit der mächtigen Erhaltung und Beschirmung des von der Sündenlast zu Boden gedrückten Erlösers, die Zeit da ihn Gott zum Bund unter das Volk gestellet.“ Starke.

9. Zu V. 12. „Obwohl im Alten Testamente auch etliche von den Heiden wurden strewens (streuens d. h. als einzelne) hinzugethan, wie an dem Jethro, der Rut, der Rahab, der Bürgerschaft von Gibeon, dem Itai dem Getiter (2 Sam. 15, 19) und anderen mehr zu ersehen ist, dennoch sollte dieses erstlich in vollen Schwang gebracht werden zur Zeit der Ankunft des Messias, welcher insonderheit ist aller Heiden Trost (Hagg. 2, 8).“ Cramer.

10. Zu V. 14. „Wenn du meinst, Gott habe dich gänzlich verlassen, so hat er dich zwischen seinen Armen und herzet dich.“ Luther.

11. Zu V. 14. „Unser ist nicht bei Gott vergessen, denn es ist vor ihm der Denkzettel geschrieben für die, so den Herrn fürchten (Mal. 3, 16). Ja er liebt uns väterlich und mütterlich, sintemal wir von ihm im Leibe getragen werden (Jes. 46, 3). Sollen derowegen nicht nach dem äußerlichen Glück und Ansehen richten, wie Gott gegen uns gesinnt sei, sondern halten uns schlechterdings an das Wort und Verheißung.“ Cramer.

12. Zu V. 15. „Gott vergleichet sich einem Vater (Ps. 103, 13; Mal. 3, 17), und wo das noch nicht genug ist, auch einer Mutter. Wie nun ein mütterliches und väterliches Herz gesinnet sei, kann Vater und Mutter gegen ihre Kinder wohl ermessen. Exempla: Hagar kann nicht sehen ihren Sohn Ismael sterben (1 Mos. 21, 16); die rechte Mutter vor dem Gericht Salomonis kann nicht zugeben, daß ihr Sohn getheilt werde (1 Kön. 3, 26). Also bricht nun Gott auch sein Herz gegen uns, daß er sich unser erbarmen muß (Jer. 31, 20). Ja die Liebe Gottes übertrifft weit die väterliche und mütterliche στοργή. Denn es begeben sich auch wohl solche Fälle, daß die barmherzigsten Weiber ihre Kinder selbst gekocht haben (Klagl. 4, 10). Exempla: Das Weib in der Belagerung Samaria's (2 Kön. 6, 29), und das andere in der Belagerung Jerusalems durch die Römer (Josephus). Aber Gott ist weit anders gegen uns gesinnt, denn er ist die Liebe selbst, die Gnade selbst, die Barmherzigkeit selbst.“ Cramer.

13. Zu V. 16. „Utitur Dominus metaphora perquam elegante desumta ab annulo monitorio (Gedenk-Ring), quo res maximi momenti in manu signari consueverunt, ne earum oblivio obrepat, quemadmodum Jova Judaeis praecepit, ut istum ob finem legem suam super manum ligarent (5 Mos. 3). Docemur itaque hac metaphora, quod electi sint in manu Domini instar annuli monitorii vel signatorii, sicut de Serubabele (Hagg. 2, 24 coll. Jer. 22, 24) dicitur, quodque nemo illos propterea valeat ex manu rapere (Joh. 10). Et hoc significare voluit Dominus, dum jussit Exod. 28, Aaronem ejusque successores tum in pectore, tum in humeris gestare gemmas, in quibus nomina duodecim tribuum Israel insculpta extabant.“ Förster. „Gott, dem nichts vergessen ist, der zeichnet uns in das Buch des Lebens (Offenb. 13, 8). Er ruft uns bei Namen (Jes. 43, 1), und er kennet die Seinen (2 Tim. 2, 19), und seine Schäflein soll niemand aus seiner Hand reißen (Joh. 10, 29). Cramer.

14. Zu V. 17 ff. Zu der Zeit als das alttestamentliche Zion wegen Verwerfung des Heilands unter den göttlichen Gerichten zu Grunde ging, da ging aus ihm wie ein junger Phönix aus der Asche des alten das neutestamentliche Zion hervor. Die Kontinuität der Person aber war gewahrt. Denn das neutestamentliche Zion ist nicht eine andere, sondern dieselbe Persönlichkeit auf einer höhern Stufe. Da nun gerade in der Periode des Uebergangs Zion seine alten Kinder theils dem Tode, theils der Gefangenschaft und Zerstreuung preisgegeben, den ganzen Alten Bund aber zerschmettert sah wie ein thönernes Gefäß, dagegen wahrnahm, wie ihm aus den Heiden vielmehr Kinder zuströmten, die seiner neuen Lebensgestalt ihr Dasein verdankten, da hat unsre Weißagung sich erfüllt. Sie erfüllt sich aber fortwährend, bis die Fülle der Heiden wird eingegangen sein.

15. Zu Kap. 49, 22 und 23. Davon, daß die Juden sich das auserwählte Volk Gottes nannten, haben auch die Heiden gehört. Wie sie darüber spotteten, kann man unter anderm aus Kap. 28 der Rede Cicero's pro Flacco sehen. Dieser Flaccus hatte, da er die Provinz Asien verwaltete, den Juden verboten, die jährliche Tempelsteuer nach Jerusalem zu schicken. Dies bildete einen der Klagepunkte gegen ihn. Denn die Juden müssen schon damals nicht unbedeutenden Einfluß in Rom gehabt haben. Dies sieht man auch daraus, daß Cicero zu verstehen gibt, den Juden zu Liebe werde die Sache „non

longe a gradibus Aureliis“ (wahrscheinlich dem damaligen Wohn= oder Verkaufs=Quartiere der Juden) verhandelt. „Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus“, fügt er hinzu. Dann fährt er fort, summissa voce zu sprechen, um nur von den Richtern, nicht aber von solchen, welche die Juden gegen ihn aufhetzen würden, verstanden zu werden. Das Verfahren seiner Klienten rechtfertigt er als ein ganz gesetzliches. Endlich schließt er mit den Worten: „Sua cuique civitati religio est, nostra nobis. Stantibus Hierosolymis, pacatisque Judaeis, tamen istorum religio sacrorum a splendore hujus imperii, gravitate nominis nostri, majorum institutis abhorrebat; nunc vero hoc magis, quod illa gens, quid de imperio nostro sentiret, ostendit armis. Quam cara Diis immortalibus esset, docuit, quod est victa, quod elocata, quod servata.“ Dieser letzte Satz enthält offenbar einen Spott. Cicero geht davon aus, daß die Juden als den Göttern besonders theuer bezeichnet würden. Aber was es mit dieser besondern Gunst der Götter auf sich habe, könne man daraus sehen, daß die gens judaica victa, elocata, servata sei. Hierin scheint mir ein Wortspiel zu liegen. Denn die Worte können bedeuten: „besiegt, vermiethet, gerettet“, — aber auch „besiegt, verpflanzt (aus der Heimat anderswohin versetzt), zu Sklaven gemacht.“ Servare wäre dann ad hoc von servus gebildet, wie z. B. sociare von socius, filiare von filius u. a. Pompejus hatte viele Tausende von Juden nach Rom gebracht, welche, als Sklaven unbrauchbar gefunden, den Grund zu der nachmaligen Judengemeinde in Rom legten. Vgl. Pressel in Herz. R.=E. XVII, S. 253.

16. Zu V. 23. „Die weltliche Herrschaft soll dahin auslaufen, daß dadurch der Kirchen Gottes Bestes gesucht und Schutz gehalten werde. Sonsten, wenn es nicht dem lieben Gott um seine Kirche zu thun wäre, so wären Könige und Fürsten auf Erden kein nutz. Das sollen sie nun gar eben wissen.“ Cramer.

17. Zu V. 24 ff. Ob man unter dem „Starken“ den Teufel, oder die Macht des fleischlichen Judaismus, oder politische dem Christenthum feindliche Mächte verstehe, immerhin ist es gewiß, daß der Herr den Starken in allen diesen Formen überwinden und ihm seine Beute entreißen wird. In Bezug darauf, daß die oppressores ihr eigen Fleisch fressen und mit ihrem eigenen Blute sich berauschen sollen, ist daran zu erinnern, wie alle Feinde der Wahrheit zuletzt auch unter sich zerfallen und sich gegenseitig zerfleischen oder gar auffressen müssen (Richt. 7, 22; 1 Sam. 14, 20; Ps. 83). Man denke an so manches wunderbare Gottesgericht: Christus und das ungläubige Israel (vergl. besonders die Kämpfe der Zeloten in dem belagerten Jerusalem); Nero, der vom Senate für einen Feind des Staates erklärt worden war, die Helden der französischen Revolution u. a. —

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 49, 1—6. In Zeiten kirchlicher Noth und Anfechtung, wo es scheint, als solle die Kirche des Herrn von den Feinden vernichtet werden, kann diese Stelle als ein herrliches Trostwort der Gemeinde vorgehalten werden. Denn man kann, was hier zunächst vom persönlichen Knechte Gottes gesagt ist, auch auf die Kirche des Herrn anwenden und demgemäß reden von den Trostgründen, die uns versichern, daß die Kirche Christi nicht untergehen kann. 1) Die Kirche ist in ihren Anfängen vom Herrn gewollt und zubereitet (V. 1); 2) sie ist mit allzeit wirksamen Waffen ausgerüstet (scharfes Schwert, reiner Pfeil = Wort Gottes, Hebr. 4, 12); 3) sie genießt allezeit des göttlichen Schutzes (Schatten der Hand, Köcher V. 2); 4) Gottes Ehre und das Heil der Welt ist ihre Aufgabe (V. 3 u. 6), welche sie a. zwar unter viel Anfechtung und Schwachheit (V. 4), aber b. in der Kraft Gottes (V. 5) doch endlich herrlich lösen wird (V. 5 u. 6). — Ueber V. 4 hat Hans Egede am 29. Juli 1736 in Grönland seine Abschiedspredigt gehalten. —

2. Zu Kap. 49, 6. „Der Herr Jesus im Glorienschein der Weltmission. 1) Es ist dem Herrn ein Geringes, der Trost Israels zu sein, er ist auch das Licht der Heiden. 2) Es ist auch dem Herrn ein Geringes, das Licht der Heiden zu sein, er ist auch ihr Heil bis an der Welt Ende. 3) Es ist dem Herrn ein Geringes, Licht und Heil der Welt zu sein, er ist auch dein Licht und Heil.“ E. Quandt.

3. Zu Kap. 49, 7. Wenn auch gleich die Kirche Christi oft recht verachtet, ja wie ein Gegenstand des Abscheus und wie ein von den Tyrannen unter die Füße getretener Knecht dasteht, so darf sie doch nie vergessen, daß sie um des Herrn willen da ist. So wenig der Herr sich selbst aufgeben kann, so wenig kann er seine Kirche verlassen. Er muß ihr treu sein, und so muß denn dereinst die Zeit kommen, wo die Könige sehen und aufstehen, die Fürsten anbeten werden um des Herrn willen.

4. Zu Kap. 49, 7—13. — Das Heil Gottes. 1) Es ist ein wohlbegründetes, denn es ruht auf dem Mittler des Bundes, Jesu Christo, dem Sohne Gottes (V. 8). 2) Es ist ein allseitiges, denn es besteht a. in der Errettung aus aller Noth (V. 8—11); b. es ist allen bestimmt und bereitet (V. 12). 3) Es ist ein überaus herrliches (V. 13). 4) Es hat aber seinen bestimmten Tag, den Tag des Heils (V. 8), und der muß mit Geduld und Hoffnung abgewartet werden.

5. Zu Kap. 49, 14—16. Diese Verse liegen dem herrlichen Liede Joh. Heermanns „Zion klagt mit Angst und Schmerzen, Zion, Gottes werthe Stadt“ zu Grunde.

6. Zu Kap. 49, 14—16. Die Mutterliebe Gottes, 1) sie verbirgt sich zuweilen (V. 14); 2) sie beruht darauf, daß wir Kinder seines Leibes sind (V. 15); 3) sie führt alles zu herrlichem Ende (V. 15 u. 16).

7. Zu Kap. 49, 17—23. Diese Stelle muß im Lichte von Gal. 4, 22—31 betrachtet werden. Darnach erkennen wir, daß die zerstörte und zerbrochene Stadt, das verwüstete Land das irdische Jerusalem ist, das von Gott gerichtet, dessen Kinder dem Tode und der Zerstörung preisgegeben wurden. Aber in

diesem Jerusalem ist verborgen als bleibender Kern das Jerusalem, das droben ist, die Freie. Diese ist unser aller, nämlich der Christen, Mutter. Alle, die aus allen Völkern zu Christo kommen, werden Kinder dieses himmlischen Jerusalems. Gestorben als irdisches Jerusalem, mit dem Bewußtsein, seinen Gatten und seine Kinder verloren zu haben, steht Zion als himmlisches Jerusalem wieder auf und ist nun sichtlich überrascht, unzählbare Schaaren von Kindern auf sich zueilen und seitens der Reiche dieser Welt sich mit allen Zeichen der Verehrung umgeben zu sehen.

8. Zu Kap. 49, 24–26. — Die durch Christum geschehene Erlösung ist auch ein Sieg über den Satan. Wir rühmen deshalb auch Christum als den, der uns von der Macht des Teufels erlöset hat. 1) Wodurch hat er uns erlöst? (er hat mit dem Haderer gehadert und den Starken besiegt am Kreuze Hebr. 2, 14. 15; Eph. 4, 8; Kol. 2, 14. 15). 2) Inwiefern hat er uns erlöst? (Er hat uns frei gemacht a. von der Schuld und Strafe, b. von der Herrschaft der Sünde). 3) Wozu hat er uns erlöst? (Daß wir die Gnade unseres Gottes erfahren und schmecken sollen, V. 26). —

II. Die zweite Rede.

Der Zusammenhang zwischen der Schuld Israels und dem Leiden des Knechtes und die Befreiung von der Schuld durch den Glauben an diesen.

Kap. 50.

Mit Beziehung auf Kap. 49, 14 fragt der Prophet, wo denn der Scheidebrief Zions sei? Nicht verstoßen ist Zion, sondern nur gestraft, weil es seinen Herrn, als er kam, nicht aufnahm. Das ist aber der Zusammenhang zwischen der Schuld Israels und dem Leiden des Knechtes, welches derselbe willig auf sich nimmt, weil er stark in Gott und seines endlichen Sieges gewiß ist. Auch Israel kann von seiner Schuld und deren Strafe dadurch frei werden, daß es dem Herrn sich wieder gläubig zuwendet. Diejenigen freilich, welche in ihrer Sünde beharren, müssen in derselben wie in einer selbstentzündeten Flamme zu Grunde gehen.

Die Rede zerfällt demgemäß in drei Theile: 1) V. 1–3; 2) V. 4–9; 3) V. 10 und 11. —

1. Inwiefern und warum Zion ein verlassenes Weib ist.

Kap. 50, 1–3.

1 So spricht Jehova: Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, damit ich sie entließ, oder wer
ist derjenige von meinen Schuldherren, dem ich euch verkaufte? Siehe, ihr seid um eurer
2 Missethaten willen verkauft, und um eurer Sünden willen ist eure Mutter entlassen. *Warum
bin ich gekommen und war niemand da? — rief ich, und antwortete niemand? Ist meine
Hand zu kurz geworden zur Erlösung, oder war in mir keine Kraft zu erretten? Siehe, durch
mein Schelten will ich das Meer austrocknen, Ströme zur Wüste machen. Ihre Fische sollen
3 stinken, weil kein Wasser da, und sterben vor Durst. *Ich will den Himmel bekleiden mit
Trauerschwarz und Sacktuch machen zu seiner Decke.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet führt hier den Herrn redend ein und läßt ihn selbst sein Verhältniß zu dem Zion erörtern, welches er durchweg in diesen Kapiteln vor Augen hat, nämlich zu dem Zion, welches den Knecht Gottes verworfen hat und deshalb selbst verworfen, aber darum doch nicht für immer verstoßen ist. Dieses Zion hatte Kap. 49, 14 ausgerufen: „Jehova hat mich verlassen, der Herr hat mein vergessen.“ Darauf hatte der Herr schon V. 15 geantwortet, aber indem er nicht seinen eheherrlichen sondern seinen väterlichen oder vielmehr mütterlichen Standpunkt hervorhob. Hier nun aber antwortet Jehova auf jenen Klageruf Zions als ihr Eheherr. Er stellt nicht in Abrede, daß Zion in gewissem Sinne ein entlassenes Eheweib, ihre Kinder in die Sklaverei verkaufte Kinder seien. Aber er leugnet, daß Zion definitiv durch Scheidebrief entlassen und daß die Kinder als Schuldäquivalent einem Gläubigen verkauft seien, vielmehr sei beides Entlassung und Verkauf ihnen nur als Zuchtmittel, als Strafe für ihre Sünden widerfahren (V. 1). Diese Strafe habe allerdings eintreten müssen, weil der Herr, da er in sein Eigenthum kam, niemand fand, der ihn empfing, weil auf seinen Ruf niemand antwortete, obgleich doch seine erlösende Kraft keineswegs erloschen war. Denn er ist und bleibt unter allen Umständen der Herr Himmels und der Erde, der Meer und Ströme auszutrocknen (V. 2) und den Himmel in Dunkel zu kleiden vermag (V. 3).

2. **So spricht Jehova — eure Mutter entlassen.** V. 1. Allerdings bezieht sich dieser Vers auf Kap. 49, 14 zurück, aber man darf deshalb nicht, wie viele thun, V. 1–3 vom Folgenden trennen und zu Kap. 49 ziehen. Denn abgesehen davon, daß Kap. 49 durch seine homogenen Theile in sich abgerundet und abgeschlossen ist, hat V. 1–3 doch nach dem freudigen Eingang einen sehr ernsten

Inhalt, der auf das Folgende hinweist. Zwar den Scheidebrief hat Zion nicht erhalten, aber gestraft muß es doch werden um seiner Sünden willen. Diese Sünde aber ist die, daß Israel den Herrn nicht aufnahm, da er kam. Wie dieses sein Kommen beschaffen war, wird V. 4—9 beschrieben, und von jener unvermeidlichen Strafe ist V. 10 und 11 die Rede. — Man hat nun in V. 1 einen „Scheinwiderspruch“ gefunden und denselben so beseitigen wollen, daß man sagte: Jehova habe Israel allerdings einen Scheidebrief gegeben, aber nicht einen gewöhnlichen, in dem die Ursache der Scheidung nicht angegeben zu werden brauchte (5 Mos. 24, 1), sondern einen solchen, in dem als Ursache der Scheidung die Sünde Israels benannt war. Aber die Rabbinen, Hieronymus, Rosenmüller, Hahn, Delitzsch u. a. bemerken mit Recht, daß des Herrn Frage 'אי זה וגו offenbar den Sinn involvire, Israel habe überhaupt keinen Scheidebrief aufzuweisen. Es ist entlassen, aber ohne Scheidebrief, der die Scheidung nach 5 Mos. 24, 1 erst mit der gesetzlichen Gültigkeit versehen würde, — also doch nicht definitiv entlassen sondern nur provisorisch mit der Perspektive der Wiederaufnahme. Ebenso will der Prophet sagen, daß der Herr die Kinder Zions, seine Kinder, nicht an einen Gläubigen als Schuldäquivalent verkauft habe, in welchem Falle er alles Recht auf dieselben verloren haben würde. Sondern der Herr habe Zion ohne Scheidebrief blos zur Züchtigung für ihre Sünden entlassen und ebenso die Kinder Zions blos im Interesse der Zuchtübung und nicht an einen Gläubiger verkauft (also offenbar blos auf Zeit oder mit dem Rechte des Rückkaufs). Zu bemerken ist hier freilich, daß nach Jer. 3, 8 der Herr dem Israel der 10 Stämme allerdings einen Scheidebrief gegeben hat. Aber derselbe Prophet behauptet ja eben daselbst V. 1 das Außerordentliche, daß der Herr sein geschiedenes Weib trotz der gesetzlichen Bestimmung 5 Mos. 24, 4 doch wieder annehmen wolle. — אֲשֶׁר nach ספר כריתות אמכם ist der acc. instrumenti = womit (m. Gr. §. 70, i). Die Unterscheidung von Mutter und Kindern, welche der Prophet in den beiden Gliedern dieser Vergleichung durchführt, hat blos den Zweck, den Begriff der Totalität nachdrücklich hervorzuheben: nicht blos die abstrakte Gemeinschaft soll konservirt werden, sondern dieselbe soll auch ihre natürlichen Glieder behalten. Denn es wäre ja wohl denkbar, daß der Herr ein Gemeinwesen Israel mit den Institutionen des alten herstellte, aber mit einer Bevölkerung nichtisraelitischen Stammes, mit fremdgebornen, in den Oelbaum Israel nur eingepropften Zweigen (Röm. 11, 17 ff.). Dies soll nicht sein, sagt hier der Prophet. Sondern es sollen auch die natürlichen Zweige dem Oelbaum, die natürlichen Kinder der Volksgemeinde wiedergegeben werden. Nicht alle! Denn nur der שְׁאָר, die ἐκλογή, ist würdig und fähig, dieser Verheißung Erbe zu werden. Uebrigens ist die Unterscheidung von Mutter und Kindern auch dadurch markirt, daß von der Mutter das Entlassen, von den Kindern das Verkaufen ausgesagt wird. Matth. 18, 25 spricht Jesus vom Verkaufen des Weibes und der Kinder zum Behufe der Schuldentilgung. Im Alten Testamente ist wohl davon die Rede, daß ein Mann sich selbst mit Weib und Kindern verkaufen konnte (2 Mos. 21, 1—6; 3 Mos. 25, 39 ff.; 5 Mos. 15, 12 ff.). Aber es wird bestritten, daß ein Mann sein Weib oder seine Kinder gesetzlich verkaufen durfte, um seine Schulden zu bezahlen (vgl. Saalschütz mos. Recht. S. 860 und Oehler in Herz. R.-E. XIV. S. 465 f. gegen Michaelis mos. Recht III. Theil. S. 36 ff.). Nur als Ehefrau oder Kebsweib durfte ein Mann seine Tochter verkaufen (2 Mos. 21, 7 ff.). Wenn nun aber auch jenes Recht, die Kinder behufs der Schuldabtragung zu verkaufen, oder sie zu diesem Behufe zwangsweise ihrem Vater abzunehmen, nicht gesetzlich garantirt war, so scheint es eben doch faktisch ausgeübt worden zu sein, und ich glaube, daß in diesem Sinne Michaelis sich nicht mit Unrecht auf die Stellen 2 Kön. 4, 1; Hiob 24, 9; Neh. 5, 1 ff. und auf unsere Stelle beruft. Es liegt auch in der Natur der Sache, daß das Verkaufen der Kinder in solchen Verhältnissen öfter vorkam, als das Verkaufen des Weibes. Wie stark Gewohnheitsrecht, selbst gesetzwidriges, sich einwurzeln konnte, sieht man aus dem analogen Falle, der Jer. 34, 8 ff. erzählt ist. — נֹשֶׁה (vgl. Kap. 24, 2) ist der Gläubiger, der Geld ausleiht und die Rückzahlung fordert. Wie herablassend, wie menschlich redet hier der Herr von sich! Wie stellt er sich einem armen Israeliten gleich, der aus Noth seine Kinder dem Schuldherrn hingeben mußte! Er gesteht förmlich zu, daß er Gläubiger habe und fragt nur: welchen unter diesen hab' ich euch verkauft? — In der zweiten Vershälfte macht er nun den wichtigen Unterschied, auf den wir schon vorhin hingewiesen haben. Er unterscheidet nämlich definitive Entlassung der Gattin mit Scheidebrief und blos momentane Entlassung zur Strafe, — definitiven Verkauf der Kinder als Aequivalent für eine Schuld und zeitweisen Verkauf als bloßes Züchtigungsmittel. Nur letzteres habe stattgefunden. Das babylonische Exil war eine solche zeitweilige Entlassung. Aber auch das römische Exil ist eine solche, denn beide sind gleichartig und beide schaut der Prophet zusammen. Israel soll aber nie ganz und definitiv verstoßen werden.

3. **Warum bin ich gekommen — zu seiner Decke.** V. 2 u. 3. Die Sünde, um derer willen Israel gestraft werden mußte, bestand darin, daß „der Herr in sein Eigenthum kam und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh. 1, 11). Er kam wie ein Herr, der abwesend gewesen war, in sein Haus. Aber es war, wie wenn ein Fremder, Unbekannter und Unberechtigter gekommen wäre. Die Knechte gingen wohin ein jeder wollte; er rief, man antwortete ihm nicht (Kap. 65, 12; 66, 4). — Die meisten neueren Ausleger verstehen dieses Kommen des Herrn von seinem Kommen durch die Propheten. Ohne bestreiten zu wollen, daß diese Ausdrucksweise

möglich sei, muß ich doch behaupten, daß sie ungewöhnlich ist, weshalb sie auch nicht von den Auslegern durch Beispiele belegt wird. Daß der Herr seine Propheten unabläßig sandte, um Israel zur Buße zu rufen, daß aber Israel nicht hören wollte, und daß deshalb das babylonische Exil über sie kommen mußte, ist ein besonders bei Jeremia fast zu stabilem Ausdruck gelangter Satz. Aber immer wird da das Wort שָׁלַח mit Nachdruck gebraucht: Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4. Daß Jesaja nicht שְׁלַחְתִּי sondern באתי schreibt, hat doch wohl seinen Grund. Und der Grund ist eben der, daß er wirklich ein persönliches Kommen des Herrn meint und daß er sich dieses Kommen vermittelt denkt durch den Knecht des Herrn, dessen Erscheinung den Hauptinhalt dieser zweiten Enneade bildet. — Auf die Frage mit מדוע (nur noch Kap. 5, 4) antwortet der Prophet mit einer Gegenfrage, die eine verneinende Antwort erheischt. Die Nichtaufnahme des Herren von Seite Israels würde sich erklären lassen, wenn der Herr machtlos geworden wäre. Aber dies ist nicht der Fall. Also hat jenes Nichtaufnehmen keinen vernünftigen Grund. Es ist strafbare, schnöde Verachtung. Wie die lange Hand ein Bild weitreichender Macht ist (num nescis longas regibus esse manus? vergl. Gesenius z. u. St.), so die kurze Hand ein Bild der auf engen Kreis beschränkten Macht. Der Ausdruck gründet sich auf 4 Mos. 11, 23 und kommt außer hier nur noch Kap. 37, 27 und 59, 1 vor. Die Konstruktion mit מִן ist wie Kap. 49, 19; 7, 13; 33, 19. M. Gr. §. 75, 4. — פְּדוּת (vgl. 2 Mos. 8, 19; Ps. 111, 9; 130, 7) findet sich bei Jesaja nur hier. — Zum Beweise, daß Israel keine Ursache gehabt habe, ihn als einen schwach und unmächtig gewordenen zurückzuweisen, weil er als עֶבֶד ד׳ d. h. in Knechtsgestalt kam, macht der Herr nun geltend, daß er noch ganz dasselbe vermöge, was er damals vermochte, als er in Majestät vor den Augen Israels erschien, wo das Volk nicht wagte, ihn zurückzuweisen. Denn das Schelten, wodurch der Herr Meer und Ströme vertrocknet, daß die Fische stinken und sterben vor Durst, erinnert an den Durchgang durch das rothe Meer und den Jordan, das Bekleiden des Himmels aber mit Trauerschwarz und das Verhängen desselben wie mit schwarzem Sacktuch erinnert an das schwarze Gewölk, mit dem der Herr auf dem Sinai sein Angesicht vor dem Volke verhüllte. Schon wiederholt hatte der Prophet im Vorhergehenden die Errettung aus der egyptischen Gefangenschaft als Vorbild und Unterpfand künftiger Errettung benützt (Kap. 43, 2. 16. 17; 44, 27). So thut er denn auch hier. Das rothe Meer wurde trocken (2 Mos. 14, 21 f.). Der Ausdruck גְּעָרָה (bei Jesaja noch Kap. 30, 17; 51, 20; 66, 25) wird in Bezug auf das Zertheilen von Gewässern öfter gebraucht: Ps. 18, 16; 104, 7. In Bezug auf den Durchgang durch das Schilfmeer findet sich's offenbar im Anschluß an unsere Stelle Ps. 106, 9. Die folgenden Worte אשים נהרות מדבר kehren wörtlich wieder Ps. 107, 33, zwar hier nicht als Hinweis auf den Durchgang durch das rothe Meer oder den Jordan, sondern als Erweis der göttlichen Allmacht im allgemeinen, der beides kann: Wasser zu Wüste und Wüste zu Wasser machen. Letzteres wird dann durch ein aus Jes. 41, 18 entnommenes Wort ausgedrückt. Unserem אשים נהרות מדבר entsprechen Ps. 106, 9b die Worte וַיּוֹלִיכֵם בַּתְּהֹמוֹת כַּמִּדְבָּר. Das Stinkendwerden und Sterben der Fische wird als Beweis der gänzlichen Vertrocknung der Gewässer angeführt. Uebrigens scheint mir, daß dieser Zug, der in Bezug auf das Trockenwerden des rothen Meeres und des Jordans sonst nirgends erwähnt wird, seinen Prototyp in jenem Sterben und Stinkendwerden der Fische hat, welches infolge der Verwandlung der Nilgewässer in Blut eintrat (2 Mos. 7, 18. 21). Es würde also hier gewissermaßen eine confusio duarum figurarum stattfinden, die poetische Uebertragung eines egyptischen Momentes auf eine andere damit zusammenhängende spätere Thatsache. וְתָמֹת ist Jussivform ohne Jussivbedeutung. Dergleichen kommt öfter vor: Kap. 27, 6; 1 Sam. 2, 10; Ps. 9, 10; 11, 6; 104, 20. Vgl. m. Gr. §. 89, 3b, Anm. — Auch die Worte des dritten Verses erinnern an den Auszug aus Egypten, nämlich an die dunkle Wolkenhülle, welche die himmlische Wohnung verbarg, als das Volk am Fuße des Sinai der Gesetzgebung harrte: 2 Mos. 19, 9. 16; 20, 18; 24, 15 ff. — Auch diese Majestät, will der Prophet sagen, besitzt der Herr noch trotz der äußern Niedrigkeit, die er bei seinem „Kommen" (V. 2) an den Tag legte. Es war also kein Grund da, ihn zu verachten. Man hätte trotz der unscheinbaren Knechtsgestalt doch im Glauben erkennen sollen, daß dieser Knecht Gottes den Himmel wie mit schwarzem Trauerstoff (קַדְרוּת ἅπ. λεγ., vgl. Joel 2, 10; 4, 15) bekleiden, oder wie mit grobem, dunklem Sacktuch (שַׂק Kap. 3, 24; 15, 3; 20, 2; 22, 12) zu bedecken (vergl. 2 Mos. 24, 16) vermöge. D. h. man hätte die δόξα, welche unter der ταπεινότης vorhanden war, nicht verkennen sollen. Man beachte die verhältnißmäßig vielen Substantive auf וּת, die sämmtlich relative oder absolute ἅπαξ λεγόμενα sind (s. d. Zstllg.), in den Versen 1—3. Es sind deren vier: קַדְרוּת, פְּדוּת, כְּרִיתוּת und כְּסוּת. —

2. Der Verschuldung Israels entspricht das Leiden des willig duldenden aber doch in Gott starken Knechtes.

Kap. 50, 4—9.

Der Herr Jehova hat mir eine Jüngerzunge gegeben, daß ich lerne beistehen dem Müden 4
mit dem Worte; er weckt mir am Morgen, — am Morgen weckt er mir das Ohr, zu hören
wie die Jünger. *Der Herr Jehova hat mir das Ohr geöffnet und ich bin nicht ungehorsam, 5
ich weiche nicht zurück. *Meinen Rücken gebe ich hin zum Schlagen und meine Wangen zum 6
Raufen. Mein Angesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. *Aber der Herr Je- 7
hova hilft mir; deshalb bin ich nicht zu Schanden geworden. Deshalb machte ich mein Antlitz
wie einen Kiesel; wußte ich doch, daß ich nicht würde beschämet werden. *Nahe ist der, der 8
mich rechtfertigt; wer will mit mir rechten? Laßt uns zusammentreten! Wer ist mein Wider-
part? Der nahe herzu! *Siehe, der Herr Jehova wird mir helfen, wer will mich verdammen? 9
Siehe, sie alle werden wie ein Kleid veralten, Motten werden sie fressen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Immer deutlicher entwickelt sich die Gestalt des Knechtes Gottes. Nach einer doppelten Seite charakterisirt ihn hier der Prophet. Zuerst schildert er ihn als gelehrig in Bezug auf die Erlernung dessen, was er aktiv auszuüben berufen war: nämlich in Bezug auf die Aufrichtung der Müden mittelst des Wortes. Hiedurch wird die pädagogische Thätigkeit des עבד ר' angedeutet (V. 4). Aber der Knecht Gottes ist auch gelehrig in einem andern Sinne. Er ist gehorsam und willig nach Gottes Willen zu leiden: er entzieht sich den Mißhandlungen nicht, die man ihm anthut, und welche eben jener V. 2 angedeuteten Unempfänglichkeit Israels entsprechen (V. 5 und 6). Aber er weiß auch, daß der Herr ihm beistehen und daß er nicht zu Schanden werden wird. Dies setzt ihn in den Stand, sein Angesicht hart zu machen wie einen Kiesel (V. 7). Er weiß, daß der Herr seine Sache führen und ihn rechtfertigen wird. Deshalb kann er kühn seine Gegner vor die Schranken des Gerichtes fordern. Sie werden wie ein mottenfräßiges Gewand vergehen (V. 8 und 9).

2. **Der Herr Jehova — wie die Jünger.** V. 4. Der Gottesname אדני יהוה findet sich in diesem Kapitel verhältnißmäßig häufiger als an irgend einer andern jesajanischen Stelle, nämlich viermal: V. 4. 5. 7. 9 (s. d. Zusammenst.). Eine Jüngerzunge ist eine gelehrige, lernwillige und lernfähige Zunge. Der Prophet sieht also den Knecht Gottes als einen solchen, der lernen muß, aber auch gern lernt. עות ist *ἅπ. λεγόμενον*. Eine analoge arabische Wurzel bietet für die Annahme der Bedeutung „succurrere, sustentare" genügenden Grund. Die Kombination mit עֵת (לְעוּת = עַתֵּת von לְעוּת, denomin. von עֵת, Abulwalid, Kimchi, Luther u. a.) ist dagegen ganz unsicher. Die Herleitung von לָעַת (לְעוּת Subst. wie פְּדוּת u. a.) ist schon deswegen nicht möglich, weil לָעַת nur im schlimmen Sinne = schwätzen, *βαττολογεῖν* gebraucht wird. דָּבָר ist: mit dem Worte. Es ist derselbe Akkusativ, den wir in אֲשֶׁר שִׁלַּחְתִּיהָ V. 1 hatten. Das Bild vom Knechte Jehova's, das der Prophet mit seinem geistigen Auge vor sich sieht, hat keine ganz deutlichen und vollständigen Konturen. Es ist ein prophetisch dunkles, dem Seher selbst nicht ganz verständliches Bild. Man erkennt aus demselben nur soviel, daß der Prophet den עבד ר' im Dienste des Wortes unter „Mühseligen und Beladenen" thätig sieht. Denn dem יָעֵף möchten wohl am besten die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* Matth. 11, 28 entsprechen. — Die Worte בבקר בבקר sollen nach den Accenten wie Kap. 28, 19 mit einander verbunden werden. Aber es scheint mir passender, dieselben palindromisch nach dem Muster von Kap. 27, 5 (יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם לִי שָׁלוֹם יַעֲשֶׂה לִּי) zu ordnen. Delitzsch bemerkt sehr gut, daß der Knecht Jehova's sich hier von den Propheten deutlich unterscheidet. Denn diese empfangen ihre Offenbarungen meist des Nachts. Der Knecht Gottes aber sagt, daß ihm das Ohr allmorgendlich geweckt werde, um nach Jüngerweise zu hören. Er wird also gedacht nicht als unter dem Einfluß einer momentanen, von Zeit zu Zeit sich wiederholenden Inspiration stehend, die ihm im Schlafzustande zu Theil werde, sondern er steht unter dem konstanten Einfluß des Geistes, der sich ihm jeden Tag von dem Augenblicke an bezeugt, wo er des Morgens zum Bewußtsein erwacht. Offenbar ist die letztere Art der Geistesmittheilung eine höhere; sie setzt ein innigeres Verhältniß zwischen Gott und dem, welchem sie zu Theil wird, voraus. — Diese Mittheilung über die Art und Weise, wie der Knecht Gottes die Geistesoffenbarung empfängt, steht aber in der Mitte zwischen den Schilderungen seines, wenn ich den Ausdruck hier gebrauchen darf, thätigen (V. 4 a) und leidenden Gehorsams (V. 5 ff.). Sollte sich nun diese Mittheilung über die Art, wie dem Knechte Gottes der göttliche Wille nahe gebracht wird, auf beide Arten des Gehorsams beziehen? Es ist wenigstens nicht abzusehen, warum das פָּתַח לִי אֹזֶן auf eine andere Weise sich vollziehen sollte.

3. **Der Herr Jehova — Motten werden sie fressen.** V. 5—9. Die Offenbarung und Belehrung,

welche der Knecht Gottes empfängt, ist eine solche, die mehr auf den Willen als die Erkenntniß sich bezieht. Das Ohr, welches dem Knechte geöffnet wird, ist jenes innere Ohr, wo der Seele die Stimme Gottes vernehmlich und willkommen und wo deshalb Hören und Gehorchen eins ist. Denn es ist ja hier davon die Rede, wie der Knecht Gottes Gehorsam gelernt hat, wie er ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, wie Hebr. 5, 8 offenbar mit Beziehung auf unsere Stelle und mit einer Modifikation des Gedankens gesagt wird. Wenn der Knecht Gottes sagt: ich war nicht ungehorsam (מָרָה vgl. Kap. 1, 20; 3, 8; 63, 10) und wich nicht zurücke (נסוג אחור Kap. 42, 17), so müssen offenbar Anforderungen an seine patientia, an seine Leidenswilligkeit und Leidensfähigkeit gemacht worden sein. Dies bestätigt sich sofort V. 6. Denn da zählt der Knecht Gottes auf, was ihm zugemuthet wurde. Er gab seinen Rücken den Schlägen (eigentlich den Schlägern) preis (Matth. 27, 26), seine Wangen dem Raufen (den Raufern, vgl. Kap. 18, 2. 7; Neh. 13, 25; Joh. 18, 22); sein Angesicht verbarg er nicht vor Beschimpfungen und Speichel (eigentlich wohl eine Hendiadys; vgl. Matth. 26, 27; 27, 30). Und diese Leiden müssen im Zusammenhang dieser Rede eben jener Verschuldung Israels entsprechen, um deren willen es verkauft und entlassen wurde (V. 1). Indem Israel diese Leiden dem Knechte zufügte, hat es jene Unempfänglichkeit an den Tag gelegt, vermöge deren es seinen Herrn nicht aufnehmen und seinem Rufe nicht folgen wollte (V. 2). Aber es ist nicht blos der Gehorsam, welcher dem Knecht Gottes die Kraft gibt, den schweren Leiden sich zu unterwerfen. Er wird in dieser Selbsthingebung auch mächtig gestärkt durch den festen Glauben, daß Gott ihm beisteht. Um die beiden Hälften von V. 7 in ihrem richtigen Verhältniß zu einander zu erkennen, wird es nothwendig sein, daß man die erste Hälfte auf die Vergangenheit, die zweite auf die Zukunft beziehe. Der Knecht sagt: aber der Herr hilft mir (das erste יעזר V. 7 ist im Sinne der Dauer zu nehmen, m. Gr. §. 87, d), deshalb bin ich (bisher) nicht zu Schanden geworden (Kap. 41, 11; 45, 16. 17; 54, 4). Gerade durch diesen bisher erfahrenen Beistand des Herrn gestärkt und ermuthigt bin ich nur um so fester und unempfindlicher den Verfolgungen gegenüber geworden: ich habe mein Angesicht dem Kiesel gleich gemacht (חלמיש bei Jesaja nur hier, vgl. Ezech. 3, 8. 9); wußte ich doch (ו in ואדע ist kausal, m. Gr. §. 110, 1, e), daß ich nicht werde beschämt werden. — Der Knecht des Herrn weiß sich als einen von der Welt gehaßten, vielfach verklagten und verfolgten. Er weiß aber auch, daß der Herr, sein Rechtsbeistand, seine Unschuld ans Licht bringen, die Gegner aber vernichten wird. Deshalb geht er sogar soweit, daß er im Vertrauen auf den Beistand dessen, der ihn als einen Gerechten erweisen wird (מצדיק vgl. Kap. 5, 23) seine Gegner selbst kühn herausfordert. Wer will mit mir rechten? sagt er (vgl. zu Kap. 49, 25). Laßt uns zusammenstehen (vgl. Kap. 43, 26)! Wer ist mein Widerpart? (בעל משפט nur hier, vgl. Kap. 41, 11 und 2 Mos. 24, 14, welche Stelle vielleicht dem Propheten vorschwebte). In V. 9 ist יעזר לי entschieden futurisch zu nehmen. הִרְשִׁיעַ in dem Sinne von „bös, schuldig machen d. h. verdammen" findet sich bei Jesaja außer hier nur noch Kap. 54, 17. Vgl. übrigens Hiob 34, 29 und Röm. 8, 34. — Macht- und kraftlos, wie mottenfräßige Gewänder, werden die Feinde des Knechtes Gottes verschwinden. Die Worte כלם כבגד יבלו finden sich als Citat aus u. St. Ps. 102, 27. Uebrigens vgl. Kap. 51, 6. 8; Hiob 13, 28 und die Zusammenstellung.

3. Die Bedingung, unter der Israel dennoch zu Gnaden kann angenommen werden.

Kap. 50, 10 und 11.

10 Wer ist unter euch, der Jehova fürchtet, der da hört auf die Stimme seines Knechtes,
welcher einherschreitet in Finsternissen und ist kein Glanz an ihm? Er vertraue auf den Namen
11 Jehova's und stütze sich auf seinen Gott. *Siehe ihr alle, die ihr Feuer anzündet und euch
umgürtet mit feurigen Pfeilen, geht dahin in die Glut eures Feuers und in die feurigen Pfeile,
die ihr entzündet habt! Von meiner Hand ist euch solches widerfahren. In Qual sollt ihr
euch betten!

Exegetische Erläuterungen.

1. Wie die Rede des עבד י', welche den Kern dieses Kapitels bildet, eingeleitet wurde durch ein Wort Jehova's, so wird sie durch ein solches geschlossen. Denn daß die Verse 10 und 11 Worte Jehova's enthalten, sieht man aus מידי היתה זאת V. 11. Der Herr selbst wendet sich an die zwei Klassen, in welche Israel dem Knechte Gottes gegenüber sich scheidet. Auch nachdem Israel im großen und ganzen den Knecht Jehova's verworfen hat, können doch diejenigen, welche Gott fürchten, und trotz der Niedrigkeit und Dunkelheit des Knechtes seiner Stimme gehorchen und auf ihn sich stützen, selig werden (V. 10). Denjenigen aber, die wie mit Brandfackeln und Brandpfeilen gegen den Knecht Gottes und seine Sache wüthen, wird in Aussicht gestellt, daß das von ihnen entzündete Feuer sie selbst verzehren wird. Das wird die ihnen vom Herrn bereitete schmerzliche Strafe sein (V. 11).

2. **Wer ist unter euch — sollt ihr liegen.** V. 10 und 11. Die Stelle scheint auf den ersten Blick eine

zweifache Auffassung zuzulassen. Entweder nämlich versteht man die Frage 'מִי בָכֶם וגו als eine die Antwort „niemand“ erfordernde; dann muß die zweite Hälfte von V. 10 auf den Knecht Jehova's bezogen werden. Oder man nimmt מִי in der Bedeutung „quisquis“ und 'יִבְטַח וגו als tröstlichen Zuruf an die, welche geneigt sind, auf den Knecht Gottes trotz seiner Niedrigkeit ihr Vertrauen zu setzen. Letztere Fassung halte ich für die richtige aus folgenden Gründen. Erstens ist nach der ersten Fassung die ganze Charakteristik des Knechtes (אֲשֶׁר bis בֵּאלֹהָיו) überflüssig, denn sie enthält nichts als eine unnöthige Wiederholung des unmittelbar vorher in den Versen 5—9 Gesagten. Denn daß der Knecht des Herrn in lichtloser Finsterniß wandelt, ist in V. 6 und 7 ausgesprochen; daß er aber auf den Herrn vertraut, bezeugt er in den Versen 7—9. Wozu diese Wiederholung? — Zweitens aber müßte es V. 10 b heißen 'וְהוּא יִבְטַח וגו. Denn was Hahn sagt, daß durch den Gebrauch des Perfektes der Satz dem mit יִבְטַח beginnenden Hauptsatz untergeordnet werde, so daß zu übersetzen sei „welcher vertraut, obgleich er wandelt“, ist ohne alle Berechtigung. Wenn der Begriff „obgleich“ ausgedrückt werden sollte, so konnte dies nicht durch das Perfekt הָלַךְ geschehen, sondern dann mußte es heißen 'וְהוּא יִבְטַח וגו. Ich bin deshalb mit Gesenius, Maurer, Knobel, Delitzsch der Ansicht, daß die Frage 'מִי בָכֶם וגו aus der israelitischen Gesammtheit alle die Individuen herausgreift, welchen die Prädikate 'יְרֵא ה und שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ zukommen. Die Worte von מִי bis לוֹ sind aber, wie Knobel richtig bemerkt, Subjekt des ganzen Satzes. Daß hier 'יְרֵא ה voransteht, ist ganz natürlich. Denn nur wer Gott fürchtet, hört auch auf die Stimme seines Knechtes (Joh. 8, 47). Der Relativsatz אֲשֶׁר bis נֹגַהּ לוֹ wird von vielen als Fortsetzung der Partizipialkonstruktion יְרֵא — שֹׁמֵעַ betrachtet, sodaß also durch diesen Relativsatz die Situation der Gottesfürchtigen gezeichnet würde, welche sie als Hülfsbedürftige erscheinen läßt. Aber erstens erwartete man dann וְהָלַךְ, und zweitens wäre das negative וְאֵין נֹגַהּ לוֹ doch eine zu schwache Bezeichnung der bei jenen vorausgesetzten traurigen Lage. Ich glaube deshalb, daß der Relativsatz auf den עֶבֶד zu beziehen ist. אֲשֶׁר involvirt dann einen bedeutsamen Gegensatz: wer Jehova fürchtet und auf die Stimme seines Knechtes hört, welcher (d. h. obgleich derselbe) in Finsterniß wandelt und alles Glanzes entbehrt, — der vertraue u. s. w. — Wie V. 6 gewissermaßen den positiven Aussagen über das Leiden des Knechtes in Kap. 53 präludirt, so אֵין נֹגַהּ לוֹ den negativen (vgl. Kap. 53, 2 b). — הָלַךְ חֲשֵׁכִים (vgl. Kap. 9, 1; der Akkusativ ist der acc. localis nach Analogie von הֹלֵךְ רָכִיל ,הֹלֵךְ צְדָקוֹת m. Gr. §. 70, 2 b), in Finsternissen gehen, mit dem die Kehrseite bezeichnenden אֵין נֹגַהּ לוֹ ist bildliche Bezeichnung des tiefsten, durch keinen Lichtstrahl gemilderten, Elends. Wer also trotz dieser elenden Außenseite doch auf die Stimme des Knechtes hört, der darf sich auf den Namen Jehova's verlassen (Ps. 33, 21), und auf seinen Gott sich stützen (Kap. 10, 20 vgl. Kap. 30, 12; 31, 1), der darf also der in V. 1—3 gegebenen Gnadenverheißung sich getrösten. — Auf der andern Seite wendet sich dann der Herr V. 11 zu den Feinden seines Knechtes. Er nennt sie „Feueranzünder“ (קָדַח vgl. Kap. 64, 1 und außerdem 5 Mos. 32, 22; Jer. 15, 14; 17, 4), wobei er jedenfalls an ein Feuer denkt, welches in ihnen brennt und mit dem sie dann die Außenwelt in Brand stecken. Denn die Bosheit ist auch ein Feuer, und die böse, giftige Zunge, die wir unter den זִיקוֹת speziell zu verstehen haben (ἅπ. λεγ. vgl. זִקִּים Kap. 45, 14), wird von Jakobus (Kap. 3, 5. 6) ausdrücklich ein kleines Feuer, das doch einen Wald anzündet, und eine Welt voll Ungerechtigkeit genannt. Statt מְאַזְּרֵי wollen einige (nach dem Syrer) מְאִירֵי oder gar willkürlich ändernd (Hitzig) מְאַזְּרֵי (ein nach dem Arabischen gebildetes unhebräisches Wort) lesen. Beides ist unnöthig. אִזֵּר ist hier direkt kausatives Piel und bedeutet „Umgürtung machen“. Brandpfeile zu seiner Umgürtung machen kann aber in demselben Sinne gesagt werden, in welchem von dem Umgürten mit Kraft (Ps. 18, 33. 40) oder Freude (Ps. 30, 12) gesprochen wird d. h. im bildlichen Sinne. Ihre Umgürtung, Rüstung besteht aus Brandpfeilen. Das ist ihre vorzüglichste Waffe. Gesenius scheint an ein aus Unvorsichtigkeit angezündetes Feuer zu denken, weil er in V. 11 a nur die Fortsetzung des Bildes von der Finsterniß und den Gedanken der eigenmächtigen Selbsthülfe findet. Wenn andere das Feueranzünden auf die Verfolgungen der Propheten oder auf die Empörungen der Juden gegen die Römer beziehen, so können allerdings dergleichen Thatsachen zur Verwirklichung dessen, was der Prophet sagen wollte, mit gedient haben. Aber verkehrt ist es, an spezielle Thatsachen ausschließlich zu denken. Alles was das gottlose Israel gegen den Knecht Gottes direkt und indirekt mit Brandpfeilen, die am Feuer der Hölle entzündet waren, gethan hat, mußte ein Feuer entzünden, das sie selber verzehrte. So schlug ihr eigenes Feuer in göttliches Zornfeuer um, und in dieses mußten sie hinein. Jerusalem mit dem Tempel ist darin untergegangen. Für den Tag aber, wo dieses Feuer entbrennen würde, sagt ihnen der Herr voraus: „von meiner Hand ist solches euch widerfahren; in Qual sollt ihr euch legen“. Denn 'לְמַעֲצֵבָה וגו ist nicht = in Qual werdet ihr liegen; לְ bezeichnet den terminus in quem des Legens (Hiob 7, 21; Klagel. 2, 21 vgl. 2 Sam. 8, 2; 12, 16; 13, 31). Der Tag, wo Israel jenes Feuergericht von Seite Jehova's zu Theil wird, ist der Tag, wo es sich, nachdem es seine Rolle ausgespielt, niederlegt; aber es legt sich dann eben nicht in die Ruhe, sondern in die Qual.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 50, 1. Die Kirche des Herrn kann hart gestraft, sie kann von Feinden überflutet, theilweise zerstört, wie zu Eliae Zeiten auf 7000 Unsichtbare reduzirt werden, aber den Scheidebrief kann sie nie erhalten. Denn was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Wenn dies von der ursprünglichen und christlichen Ehe gilt, warum nicht vielmehr vom Urbild der Ehe? Eph. 5, 23 ff.

2. Zu Kap. 50, 2. „Quia veni et non erat vir. Veni in carnem, inquit, sum mortuus pro vobis, resurrexi, implevi et exhibui praesens omnes promissiones. Verum vos me non recepistis. Sicut est Joh. 1: „„venit in propria et sui eum non receperunt““. — Numquid abbreviata et parvula etc. Jactat potentiam suam contra Judaeos et objurgat eos. Quasi dicat: vos me ideo negligitis, quod sine aliqua pompa veniam. Spectatis corporale regnum et hanc infirmitatem contemnitis. Verum ego sic soleo; numquam liberavi vos per virtutem, sed semper per infirmitatem, in qua summa virtus et potentia est, et tum soleo esse potentissimus, cum prorsus nihil posse existimor“. Luther.

3. Zu Kap. 50, 2 (mit meinem Schelten). „Gott kann mit seinem Schelten die Gottlosen umbringen (Ps. 9, 6). Und da er das Schilfmeer schalt, ward es trocken (Ps. 106, 9). Und da Christus den Wind bedräuete, ward eine Stille (Luk. 8, 24). Kann nun Gott mit Schelten soviel ausrichten, was will denn werden, wenn er mit der That zur Sachen thut und das eiserne Scepter oder den Stachel zur Hand nimmt (Ps. 2, 9; Apostelg. 9, 5)?“ Cramer.

4. Zu Kap. 50, 4 ff. Luther, welcher לְשׁוֹן לִמּוּדִים mit „gelehrte Zunge“ übersetzt, gibt doch im Kommentare die Erklärung, daß darunter nicht zu verstehen sei eine „lingua magistri“, sondern eine „lingua discipuli“, oder eine „lingua discipulata, quae nihil loquitur, nisi quod a Deo didicit“. Und damit stimmt trefflich überein, was der Herr besonders im Evangelium Johannis so oft versichert, daß er nichts rede, als was er gehört von seinem Vater, nichts thue, als was er von demselben empfangen, nichts wolle, als was jener wolle (Joh. 3, 11. 32; 4, 34; 5, 19. 30; 6, 38; 7, 16; 8, 16. 38; 10, 18. 37. 38; 12, 49. 50; 14, 10. 31; 15, 15; 16, 32). Daß aber der Herr nicht blos gelehrig war in Bezug auf Reden und Thun, sondern auch in Bezug auf Leiden, das spricht er selbst aus mit den Worten: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst“ (Matth. 26, 39). Und Paulus bezeugt deshalb, daß Christus gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 8).

5. Zu Kap. 50, 6. Wenn der Herr Luk. 18, 31 bis 33 sagt: „siehe wir gehen hinauf gen Jerusalem und es wird vollendet werden alles, was geschrieben ist durch die Propheten dem Sohne des Menschen. Denn er wird überantwortet werden den Heiden, und er wird verhöhnet und mißhandelt und verspeiet werden, und sie werden ihn geißeln und tödten und am dritten Tage wird er auferstehen“, — so ist wohl zu beachten, daß es keine andere alttestamentliche Stelle gibt, in welcher davon die Rede ist, daß der Knecht Gottes auch werde angespien werden. Auch vom Geißeln oder Schlagen ist nirgends wenigstens so deutlich die Rede als hier. Es ist aber ferner auch sehr wahrscheinlich, daß „ὑβρισθήσεται“ insbesondere dem לְחָיַי לְמֹרְטִים entspricht, denn wenn irgend etwas, so ist diese Mißhandlung des Angesichts eine ὕβρις. Demnach ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Herr Luk. 18, 31 ff. unsere Stelle vorzugsweise im Auge hatte. Daraus ergibt sich denn auch, wie gutes Recht wir haben, unsere Stelle auf den עֶבֶד י׳ zu beziehen.

6. Zu Kap. 50, 7—9. „Spes confisa Deo nunquam confusa recedit“. — „Wer mit Christo allein die Marterwoche aushält, der soll und wird mit ihm auch dort Ostern halten“. Förster.

7. Zu V. 11. Was den Sinn und die Erfüllung dieser Stelle betrifft, so kann man beides am besten kennen lernen aus dem, was Josephus (bell. jud. VI, 4, 5 ff.) über die Einnahme Jerusalems und die Zerstörung des Tempels erzählt. Titus hatte beschlossen, den Tempel zu erhalten. Aber „τοῦ δὲ (nämlich τοῦ ναοῦ) κατεψήφιστο τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλαι. Ein römischer Soldat, „δαιμονίῳ ὁρμῇ τινι χρώμενος“ wirft einen Feuerbrand durch das goldene Fenster in den Tempel. Titus eilt herbei und befiehlt, den Brand zu löschen. Man hört ihn nicht, oder will ihn nicht hören. Ein Soldat legt heimlich Feuer unter die Thürpfosten des eigentlichen Tempelgebäudes. Der Tempel ging „ἄκοντος Καίσαρος“ in Feuer auf. Josephus bezeugt wiederholt, daß der Herr es gewesen sei, der den Tempel und darnach die ganze Stadt Jerusalem dem Feuer übergab. Man möchte denken, wenn man seinen Bericht liest, daß ihm das מִיָּדִי הָיְתָה זֹּאת לָכֶם unserer Stelle vor Augen schwebte. Und wer denkt nicht auch an das לְמַעֲצֵבָה תִּשְׁכָּבוּן, wenn er liest, wie von den überlebenden Juden die einen in die Bergwerke verwiesen, andere für Gladiatoren= und Thierkämpfe in den Theatern aufbewahrt, die übrigen zu Sklaven verkauft wurden (Jos. a. a. O. VI, 9, 2).

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 50, 1—3. Trostpredigt in Zeiten großer kirchlicher Noth. Was haben wir von den gegenwärtigen Anfechtungen der Kirche zu halten? Wir haben sie 1) anzusehen als göttliche Züchtigung für die Sünden der Kirche und uns dadurch zur Buße leiten zu lassen (siehe ihr seid um euer Sünde willen verkauft — und niemand antwortete V. 1 und 2). — Wir sollen aber 2) in diesen Anfechtungen nicht verzweifeln, sondern uns dennoch einer gnädigen Errettung getrösten. Denn Gott hat a. den Willen dazu, weil

er der Kirche den Scheidebrief nicht gegeben hat, noch geben kann (V. 1 wo ist der Scheidebrief eurer Mutter ꝛc.); d. er hat auch die Kraft dazu (ist meine Hand nun so kurz geworden ... als einen Sack V. 2 und 3).

2. Zu Kap. 50, 4. Der Herr sagt Matth. 11, 28: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Das ist eine recht wohlgemeinte und zugleich alles Vertrauens würdige Aufforderung. Denn es kann ja in der That niemand die Mühseligen so erquicken wie Er; hat ihm doch recht dazu Gott eine gelehrte Zunge gegeben. — „Es kann aber auch dieses zum Troste (der Mühseligen) dienen, wenn sie ihr Herz ausschütten gegen des Herren Diener und Kinder, welche in seinem Worte mächtig, in vielem Kreuz geübet und bewährt, durch die Erfahrung gelernt haben, nach ihres Erlösers Exempel mit den Müden (Schwachen, Elenden, Trostlosen, die sich an ihrem Kreuz fast müde tragen und bald nicht mehr fortkönnen) zu rechter Zeit zu reden". Scriver Seelenschatz, Theil IV, 9. Predigt, §. 6. — „Bleibt dir bei den Wassern solcher Noth und Trübsal nur noch ein kleines Fünklein Glaube, so lege dich fleißig auf Betrachtung des Wortes Gottes, damit es nicht gar auslösche, ob es gleich der Teufel wird wundergern hindern wollen. Wie tröstet doch Christus durch sein liebes Wort! Wie es auch heißt: „Der Herr hat mir eine gelehrte Zunge gegeben u. s. w." Tholuck, Stunden der Andacht, S. 252.

3. Zu Kap. 50, 4—9. Passionspredigt. Des Herrn Leiden: 1) ihr Grund (der Gehorsam V. 4. 5); 2) ihre Art (Mißhandlung aller Art von Seiten derjenigen, die den Herrn hassen, V. 6 u. 7); 3) ihr Nutzen (daß wir nur kühnlich sprechen können: wer will mit mir hadern? wer will verdammen? [Röm. 8, 33. 34] V. 8 u. 9).

4. Zu Kap. 50, 6. „O Gotteslamm, wie hast du die Erbietungen der Sündhaftigkeit der Menschen gegen dich ganz ausgekostet! Die Blindheit und die Bosheit des menschlichen Herzens konnte nur ganz offenbar werden deiner Heiligkeit gegenüber, wie die Nacht nur dem fleckenlosen Licht gegenüber in ihrer ganzen Finsterniß erkannt wird, und so ist's nun auch geschehen. Und du hast geschwiegen und du hast geduldet alles Widersprechen der Sünder, geschwiegen, als sie dich mit Fäusten geschlagen, als sie dir in das Angesicht gespien, — die Ungerechten dem Gerechten, die Diener dem Herrn, die Kreatur dem Eingebornen des Vaters! „Ich hielt meinen Rücken dar denen, die mich schlugen, meine Wange denen, die mich rauften, mein Angesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel", das steht von dir geschrieben. Unschuldiges Lamm Gottes, wie hast du die Sünden der Welt getragen und bist gehorsam gewesen bis in die tiefsten Tiefen der Erniedrigung!" Tholuck a. a. O. S. 493.

5. Zu Kap. 50, 10 und 11. — Bußtagspredigt. Gott ist die Liebe und doch zugleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit. Er führt den Stab Sanft und den Stab Wehe. Er verkündigt uns das Gesetz und das Evangelium. Er wendet sich auch heute an Fromme und Gottlose und bietet jedem das Seine dar. Wir haben die Wahl. Der Herr hält uns heute vor Leben und Tod. 1) Er bietet das Leben denen, die ihn fürchten (V. 10). 2) Er hält aber auch den Tod vor denen, die Herz, Wort und Werk entzündet haben an den Flammen der Hölle und dadurch ein Feuer entflammen, in dem sie selbst umkommen werden (V. 11).

III. Die dritte Rede.

Die endliche Erlösung Israels. Ein Dialog zwischen dem wie verhüllt auftretenden Knechte Jehova's, Israel, Jehova selbst und dem Propheten.

Kapitel 51.

Es sind hohe und gewaltige Dinge, von denen in diesem Kapitel die Rede ist. Wir hören vier Personen nach einander sprechen. Ein jeder von den Sprechenden verkündet das, was er in Bezug auf den Hauptgegenstand von seinem Standpunkte aus vorzubringen hat. Der in bedeutungsvoller Weise verhüllt auftretende Knecht Gottes hält Israel die Bedingungen seiner Erlösung vor (V. 1—8). Israel wendet sich dann mit gläubiger Bitte um Machterweisung wie vor Alters an seinen Herrn (V. 9—11). Der Herr antwortet Israel mit Trost und Mahnung, wendet sich aber dann auch an den zur Ausführung des Erlösungswerkes berufenen Knecht, um ihm Ursprung, Mittel und Ziel seines Wirkens vorzuhalten (V. 12—16). Endlich ergreift auch der Prophet das Wort, um Israel zu ermahnen, daß es den von Jehova gegebenen Trost zu Herzen nehmen möge (V. 17—23).

1. Der (verhüllte) Knecht Jehova's hält Israel die Bedingungen der Erlösung vor.

Kap. 51, 1—8.

Höret auf mich, die ihr der Gerechtigkeit nachjaget, die ihr Jehova suchet! Sehet auf 1
den Fels, daraus ihr gehauen, auf des Brunnens Grube, daraus ihr gegraben seid! *Sehet 2
auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch kreißete! Denn er war allein, da ich
ihn rief, daß ich ihn segnete und mehrte. *Denn Jehova erbarmt sich Zions, er erbarmt sich 3
aller seiner Trümmer und macht ihre Wüste gleich Eden und ihre Steppe gleich einem Gottes-
garten. Wonne und Freude soll gefunden werden in ihr, Dank und Liederschall. *Merket 4

auf mich, mein Volk, und, mein Stamm, höret mir zu! Denn es soll Gesetz von mir aus=
5 gehen, und mein Recht will ich zum Lichte der Völker setzen. *Nahe ist meine Gerechtigkeit,
ausgegangen ist mein Heil, und meine Arme sollen die Völker richten. Auf mich werden die
6 Inseln hoffen und auf meinen Arm werden sie harren. *Erhebet zum Himmel eure Augen
und blickt hin zur Erde unten! Denn der Himmel verschwindet wie der Rauch und die Erde
soll wie ein Gewand veralten, und ihre Bewohner sollen gleich also hinsterben. Aber mein
7 Heil soll in Ewigkeit bestehen und meine Gerechtigkeit soll nicht untergehen. *Höret auf mich,
die ihr Gerechtigkeit kennet, Volk, in dessen Herz mein Gesetz ist! Fürchtet euch nicht vor dem
8 Hohn der Leute und vor ihren Schmähungen erschrecket nicht! *Denn wie ein Kleid soll die
Motte sie fressen, und wie Wolle soll die Schabe sie verzehren, aber meine Gerechtigkeit soll
in Ewigkeit bestehen und mein Heil für alle Geschlechter.

Exegetische Erläuterungen.

1. Anknüpfend an die Kap. 50, 10 gegebene Mahnung, auf die Stimme des Knechtes Gottes zu hören und sich von demselben die zwei Wege, den des Heils und den des Verderbens, vorhalten zu lassen, läßt der Prophet zunächst einen Redenden auftreten, von dem man nicht genau weiß, ob er Jehova ist oder eine mit Jehova zwar eng verbundene aber doch von ihm unterschiedene Persönlichkeit. Ist er letzteres, so kann es nur der Knecht Jehova's sein, der hier, seine Knechtsgestalt verhüllend, bereits seine Einheit mit Jehova durchblicken läßt. Und dafür, daß V. 1—8 der Knecht Jehova's spricht, läßt sich geltend machen 1) die Beziehung von שִׁמְעוּ אֵלַי Kap. 51, 1 auf שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ Kap. 50, 10; 2) daß Kap. 51, 1. 3 von Jehova in der dritten Person geredet wird; 3) daß Kap. 42, 4 die sionitische Tora das Gesetz des עבד י׳ genannt wird, und daß der V. 1—8 Sprechende dieselbe Tora als von ihm ausgehend (V. 4) und als sein Gesetz (V. 7) bezeichnet; 4) daß V. 16 offenbar der Knecht Gottes angeredet, demnach als Theilnehmer am Dialog, als *πρόσωπον τοῦ διαλόγου*, vorausgesetzt wird. Es zerfällt aber diese Rede in drei Abschnitte, von denen jeder mit einer nachdrücklichen Aufforderung zum Hören oder Aufmerken beginnt: שִׁמְעוּ (V. 1), הַקְשִׁיבוּ, הַאֲזִינוּ (V. 4), שִׁמְעוּ (V. 7). In dem ersten Abschnitte redet der Knecht Gottes eben dieselben an, die der Prophet Kap. 50, 10 mit den Worten ירא יהוה שמע בקול עבדו bezeichnet, und zum Vertrauen auf Jehova ermuntert hatte. Dieser Ermahnung zum Glauben wird hier Nachdruck gegeben durch die Hinweisung auf das Vorbild Abrahams und Sara's (V. 1 und 2). Wie der gläubige Abraham aus einem alleinstehenden ein großes und gesegnetes Volk geworden ist, so soll auch Zion durch den Glauben aus Wüstenei und Zerstörung wieder zu Freude und Herrlichkeit sich erheben (V. 3). — Im zweiten Abschnitte kündigt der Knecht Gottes an, daß von ihm ein neues Gesetz ausgehen wird, welches ein Licht der Heiden werden soll (V. 5). Zu dieser Zeit wird aber auch das Gericht über alle Völker nahe sein. Unter diesen werden nun viele sein, welche das neue Gesetz annehmen und auf den Herrn hoffen (V. 6). Da werden denn Himmel und Erde vergehen, aber das Heil, das der Herr wird dargeboten haben, wird in Ewigkeit retten, die es annehmen, wobei sich von selbst versteht, daß, wer es nicht annimmt, wer er auch sei, mit Himmel und Erde vergehen wird (V. 6). Im dritten Abschnitt ermahnt der Knecht Gottes alle diejenigen, welche das von ihm ausgegangene neue Gesetz in ihr Herz aufgenommen haben, sich nicht zu fürchten vor dem Hohn und der Verfolgung der ungläubigen Welt, weil diese wie ein mottenfräßiges Gewand vergehen, des Herrn Gerechtigkeit und Heil aber in Ewigkeit bestehen wird (V. 7 u. 8). Es ist also ein dreifacher Gegensatz, der uns hier entgegentritt: erstens der Gegensatz zwischen dem Israel, welches auch des Glaubens Abrahams ist, und dem, welches blos leiblich seines Samens ist (V. 1 bis 3). Der zweite Gegensatz ist der, in welchen Israel sich hineingestellt sehen wird durch die Publikation des neuen Gesetzes: soll es dem neuen Gesetz mit den Heiden zufallen oder von dem neuen Gesetze und der Gemeinschaft der Heiden sich ausschließen, um am alten Gesetze festzuhalten, dadurch aber auch der Theilnahme am Heile Gottes verlustig zu gehen (V. 4—6)? Der dritte Gegensatz ist der zwischen dem geistlichen aus allen Völkern gesammelten Israel und der ungläubigen, gleichfalls aus allen Völkern sich zusammensetzenden Welt (V. 7 u. 8).

2. **Höret auf mich — Dank und Liederschall.** V. 1—3. Die Ermahnung שמעו אלי weist zurück auf שמע בקול עבדו Kap. 50, 10. Obgleich קְרָאתִיו וגו׳ Kap. 51, 2 als den Sprechenden Jehova dokumentirt, so wird doch andrerseits V. 1a (יהוה) und V. 3 (gleichfalls durch zweimaliges יהוה) von dem Herrn in der dritten Person gesprochen. Sollte nicht der Knecht Jehova's selbst, dessen Einheit mit Jehova und dessen Herrlichkeit hier durchzuleuchten anfängt, der aber, weil Knechtsgestalt und Herrlichkeit noch unvermittelt neben einander stehen, hier noch nicht deutlich als Träger auch der letztern hervortritt, als der Sprechende zu betrachten sein? Die er auffordert, auf ihn zu hören, sind dieselben, welche Kap. 50, 10 mit ירא יהוה bezeichnet waren. Letzteres ist ein allgemeiner Ausdruck. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang (Spr. 1, 7). Das „Gott fürchten" schließt das ernste Streben nach Gerechtigkeit im weitesten, die Rechtbeschaffenheit

und den Heilsbesitz involvirenden Sinne ein (Grundstelle für רדף צדק 5 Mos. 16, 20 vgl. Spr. 21, 21); der Heilsbesitz aber ist denen verbürgt, die den Herrn selbst, das höchste Gut, suchen und finden (בִּקֵּשׁ ר׳ auf Grund von 2 Mos. 33, 7; 5 Mos. 4, 29 besonders bei Hosea: 3, 5; 5, 6; 7, 10). Diese aufrichtigen Seelen, die nach der wahren Gerechtigkeit und nach der Gemeinschaft mit Gott streben, und die deshalb auch geneigt und geeignet sind, „auf den Namen Jehova's zu vertrauen und sich zu stützen auf ihren Gott" (Kap. 50, 10), will der Knecht Gottes in ihrem Glauben stärken und befestigen, indem er sie auf Abraham und Sara als Vorbilder des Glaubens hinweist. Er vergleicht aber Abraham mit einem Fels, aus dem Bausteine gehauen (חֻצַּבְתֶּם abgekürzter Relativsatz für אֲשֶׁר חצבתם מִמֶּנּוּ), Sara aber mit dem Brunnenschachte (מַקֶּבֶת בּוֹר, letzteres erinnernd an נְקֵבָה, vergl. Kap. 48, 1), aus dem Erde, Thon u. dgl. ausgehoben wird. Und zwar liegt in dem Bilde der Begriff der primitiven Stammvater- und Stammmutterschaft. Die Stammeltern sind aber Autorität. Die Nachkommen sollen ihnen nicht blos leiblich, sondern auch geistlich gleichen. So soll denn Israel auf diese seine Stammeltern schauen, um ihrem Beispiel nachzuahmen. Es ist zu beachten, daß Sara hier wie Hebr. 11, 11 neben Abraham als Genossin seines Glaubens genannt wird. Das Imperf. תחוללכם, vor dem gleichfalls אשר zu ergänzen ist, fällt auf. Warum gebraucht der Prophet nicht das Perfekt? Hätte er nur den einmaligen Akt der leiblichen Geburt im Auge gehabt, so hätte er wohl das Perfekt setzen müssen. Da man nun das Wort auch nicht wohl als Substantiv betrachten kann (vgl. תְקוֹמְמֶיךָ Ps. 139, 21; Olsh. §. 213, e), so wird man wohl die Wahl des Wortes und der Verbalform daraus erklären müssen, daß der Prophet nicht blos an das torqueri, welches den Geburtsakt begleitet, sondern auch an jenes torqueri spe (vgl. 1 Mos. 8, 10; Hiob 35, 14; Ps. 37, 7) gedacht hat, welches Sara so viele Jahre hindurch hat erdulden müssen (m. Gr. §. 87, f.). Die Schmerzen, mit denen Sara den Sohn der Verheißung gebar, waren doppelte: zuerst innere, Glaubenskämpfe, die Wehen immer und immer getäuschter und doch nicht aufgegebener Hoffnung, denen endlich als fröhlicher Abschluß die leiblichen Geburtswehen folgten. So leitet תחוללכם über auf die Thatsache, in welcher Abraham als Glaubensvorbild sich bewährt hat: der Herr hat ihn als alleinstehenden, gleichsam als einzeln stehenden Baum berufen, aber allerdings daß er ihn segne und mehre. Die Punktation der Verba אברכהו und ארבהו mit dem bloßen Wav copulativum deutet darauf hin, daß wir dasselbe als Absichtspartikel zu fassen haben (Ew. §. 347, a. M. Gr. §. 89, 3, a, b, c). Die Verba „segnen und mehren" spielen die Hauptrolle in der dem Abraham gegebenen Verheißung. Auf diese deutet also der Prophet hier hin (vergl. 1 Mos. 22, 17; 12, 2. 3; 13, 15. 16; 18, 18 u. ö.). Abraham ist Jahrzehende lang und bis in die Jahre hinein, wo nach dem Laufe der Natur Nachkommenschaft nicht mehr zu erwarten war, allein gestanden wie ein Baum auf weitem Felde, um den herum auch nach langen Jahren keine Spur von Nachwuchs aus den ihm entfallenden Samenkörnern sich zeigte. Aber er wird darum nicht schwach im Glauben. Und so ist er denn ein tröstliches Vorbild seinen Nachkommen. Denn auch das Zion, welches der Prophet hier im Auge hat, das dem Knecht Gottes gleichzeitige, welches verwüstet und verlassen sein wird (vergl. Kap. 49, 14 ff.), soll wieder wachsen und zahlreichen Samen haben und ein herrlicher Garten Gottes werden. נִחַם und וַיָּשֶׂם sind Praeterita prophetica. Indem der Prophet auf das Vorbild Abrahams, des gläubigen, hinweist, gibt er zu verstehen, daß eben nur unter der Bedingung abrahamischen Glaubens das wüste Zion wieder ein Paradies (עֵדֶן, 1 Mos. 2, 15; Joel 2, 3) wird werden können. Das ungläubige Israel aber bleibt Wüste! — Der Ausdruck גַּן יְהוָה findet sich nur hier. גַּן אלהים findet sich einigemale bei Ezechiel: 28, 13; 31, 8. 9. — שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה kommt außer Ps. 51, 10 nur bei Jesaja vor: 22, 13; 35, 10; 51, 3. 11. Jeremia gebraucht קול ששון וקול ש׳ Kap. 7, 34; 16, 9 und לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה לְבָבִי Kap. 15, 16; 31, 13. Vgl. Sach. 8, 19. — קוֹל זִמְרָה findet sich außer hier noch Ps. 98, 5. זִמְרָה braucht Jesaja außer hier noch Kap. 12, 2; 24, 16.

3. **Merket auf mich — soll nicht untergehen.** V. 4—6. Dieser zweite Abschnitt beginnt mit einer noch nachdrücklicheren Aufforderung zum Hören und Aufmerken als der erste. Dieselbe erinnert an Kap. 49, 1. — Statt עַמִּי und לְאֻמִּי zu lesen עַמִּים und לְאֻמִּים (Codd., Syrer), oder עַמִּי und לְאֻמִּי selbst als Pluralendung zu nehmen (Gesen.) und beides auf die Heidenvölker zu beziehen, ist unnöthig und wider den Zusammenhang. Denn die Verse enthalten ja gerade eine Ermahnung an Israel, auf sein Vorrecht nicht zu verzichten. Allerdings wird לְאֹם sonst nicht mehr von Israel gebraucht. Doch ist der Gebrauch von גּוֹי Zeph. 2, 9 analog. Hier wie dort ist der Mangel eines zweiten dem Begriff עַם im Parallelismus entsprechenden Wortes die Ursache des abnormen Gebrauches. — Der Herr wird ein neues Gesetz ausgehen lassen, ein neues Recht den Völkern promulgiren. Nach Kap. 42, 1 bis 4; 49, 6 ist es der Knecht Gottes, welcher diese neue Offenbarung Jehova's vermittelt. Die Tora, welche nach u. St. von dem Herrn ausgehen soll, ist also die sionitische oder das Evangelium, und das Recht, welches zum Licht der Völker gesetzt werden soll, ist die neue Rechtsordnung, welche, gestützt auf die Thatsache des auf Golgota dargebrachten Opfers, nicht mehr die Werke sondern den Glauben zum Mittelpunkte der subjektiven Bethätigung macht. Ich wiederhole hier ausdrücklich, daß ich nicht dem Propheten diese Erkenntniß zuschreibe,

sondern daß ich hier nur explizire, was objektiv, aber vom Propheten noch nicht klar erkannt, in seinen Worten implizirt ist. Die Verschiedenheit, welche in den Bedeutungen der Wurzel רָגַע uns entgegentritt, daß nämlich die Bedeutungen des Erregens, Zitterns und die des Ruhens scheinbar in demselben Stamme sich vereinigen, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß wir ein רָגַע mit ursprünglichem ע und ein anderes mit einem aus einem Zischlaute entstandenen ע unterscheiden müssen. Wahrscheinlich ist רָגַע, welches tremefecit, terruit bedeutet und wovon רֶגַע momentum (movimentum, Moment der Zitterbewegung) abzuleiten ist, erweicht aus רָגַשׁ, רָגַז (wie z. B. das hebräische צ im Aramäischen ע wird, vgl. אֲרַעָא, עָנָא = צֹאן u. a.). Dasjenige רָגַע aber, welchem die Bedeutung „ruhen“ innewohnt, hat ursprüngliches ע. Das Hiph. הִרְגִּיעַ an u. St. bedeutet „ruhen machen“ und zwar in ähnlichem Sinne wie הֵנִיחַ und הִנִּיחַ, welche Formen bekanntlich ebenfalls in die Bedeutungen „deposuit, demisit, posuit, collocavit“ übergehen (vgl. Kap. 30, 32; 14, 1; 46, 7 u. ö.). Es würde also אַרְגִּיעַ die Bedeutung des „bleibend Niederlassens“ involviren. Denn dieses Recht ist das von nun an bleibende, ewige. — Ist die neue Tora promulgirt, dann ist einerseits die Gerechtigkeit nahe herbeigekommen, die vor Gott gilt (Kap. 46, 12. 13), und damit das Heil ausgegangen (d. h. hinausgegeben, allen dargeboten), andrerseits aber auch die Zeit des allgemeinen Gerichtes herangekommen. Denn wenn der Heiland der Welt erschienen ist, dann ist auch die Zeit des Gerichtes da. Das Gericht aber beginnt am Hause Gottes. Die Zerstörung Jerusalems durch die Römer ist der erste Akt des Weltgerichtes (vgl. Matth. 24). Wir gegenwärtig lebenden Menschen stehen also bereits im Weltgerichte. In dieser Zeit nun, wo einerseits die neue sionitische Tora publizirt, andrerseits aber das Weltgericht bereits begonnen sein wird, in dieser Zeit werden Inseln (vgl. Kap. 42, 10; 60, 9) auf den Herrn hoffen und auf seinen Arm harren (זְרֹעַ vgl. Kap. 33, 10; 40; 10; 48, 14; 52, 10 u. ö. symbolisch = Schutz, Beistand, daher Singular, während vorher in זרעי ישׁפטו das Wort im physischen Sinne genommen ist, daher der Plural). Hier ist also angedeutet, daß gerade die Inseln d. h. die fernen, heidnischen Völker, insbesondere der Westen, in jener letzten Zeit, die zugleich Heils- und Gerichtszeit sein wird, das Heil annehmen werden. Es ist wohl zu beachten, daß der Prophet vom Glauben Israels an den Knecht des Herrn und sein Gesetz nichts sagt. Hier deutet also der Prophet auf jenen Konflikt hin, in welchem Israel sich nach der Erscheinung des Knechtes Gottes befand und noch befindet: entweder dem Evangelium mit den Heiden anzuhangen und dadurch als Volk zu verschwinden, oder das Evangelium zu verwerfen und dadurch zwar selbst verworfen zu werden aber als Volk sich zu konserviren für die Zeit, wo ohne Neid und Nebenbuhlerschaft das Reich Gottes als Reich Davids erscheinen und doch eine Heerde unter einem Hirten sein wird. Ueber ייחלון vgl. zu Kap. 42, 4. — Freilich handelt Israel so nicht aus lobenswerthen Absichten. Es handelt so aus Trotz und Hochmuth. Und deshalb wird das fleischliche Israel im Gerichte untergehen. Der Prophet befiehlt V. 6, Himmel und Erde zu betrachten. Der Himmel, scheinbar so fest (firmamentum, στερέωμα), wird wie Rauch zerfließen, die Erde, die alles trägt, wird morsch und mürbe werden und vergehen wie ein altes Kleid, und die Bewohner der Erde werden ebenso dahinsterben. Aber das Heil Jehova's wird in Ewigkeit bestehen und seine Gerechtigkeit wird nicht untergehen. Also wer dieses Heil und diese Gerechtigkeit besitzt, der wird erhalten werden. Wer sie nicht hat, wird zu Grunde gehen. Es ist nicht gesagt, daß, wer aus dem Brunnen Abrahams gegraben ist, selig werden wird. Sondern wer dem Rufe des Herrn folgen wird wie Abraham, wer sein Gesetz annehmen und ihm glauben wird, der wird selig, sei er gleich ein Heide. Wer nicht glaubt, sei er gleich dem Fleische nach von Abrahams Samen, der wird gerade so dahin sterben, wie Himmel und Erde vergehen werden. מָלַח, wovon Niph. נִמְלַח V. 5, ist absolutes ἅπ. λεγ. Ob das Wort stammverwandt sei mit מָרַח conterere, daher מֶלַח contritum, das Zerbröckelte, sowohl Salz als (Jer. 38, 11. 12) Lumpen, oder ob מָלַח die Grundbedeutung „fluten, fließen“ hat, daher מֶלַח = Flut, Salzflut, Salz und = das Zerflossene, Zerfahrene, — ist ungewiß. — כְּמוֹ־כֵן nehmen die alten Uebersetzer und Ausleger in dem Sinne von „ebenso“, was sprachlich ganz korrekt ist, aber dem Sinne nach matt sein soll. Deshalb haben nach dem Vorgange von Lowth und Vitringa die meisten Neuren כֵּן in dem Sinne von „Mücke“ genommen. Aber כֵּן kommt als Singular in dieser Bedeutung nicht vor, und der Plural כִּנִּים 2 Mos. 8, 12 ff.; Ps. 105, 31 ist ohne Zweifel nicht auf כֵּן sondern auf כִּנָּה (vgl. כִּנָּם 2 Mos. 8, 13 u. 14) zurückzuführen. Deshalb ist Delitzsch der Ansicht, daß כְּמוֹ־כֵן in dem Sinne eines „so“ zu nehmen sei, dem ein begleitender Gestus die Bedeutung der Geringschätzung gebe. Aber Delitzsch kann hierfür nur klassische Analogien geltend machen, denn die Stellen 2 Sam. 23, 5; 4 Mos. 13, 33; Hiob 9, 35 taugen nicht zur Vergleichung. Ich bin der Ansicht, daß, wenn כְּמוֹ־כֵן nicht in dem Sinne von „ebenso“ genommen wird, die applicatio des Gleichnisses fehlt. Denn mag man dann כֵּן als „Mücke“ oder als verächtliches „so“ nehmen, immer gehört dann der Satz וישׁבירה bis ימותון noch mit zum Gleichniß und die applicatio fehlt. Dadurch wird eben die Rede undeutlich, während sie ganz klar ist, wenn der Satz וישׁבירה וגו' eben die applicatio enthält. Denn dann wird damit ausgesagt, daß alles, was weiter nichts ist als Erdenbürger, ebenso wie Himmel und Erde vergehen wird. Dann verschwindet also auch der Unterschied zwi-

schen Israel und den Heiden. Wer die ישׁוּעָה und צדקה des Herrn nicht hat, der ist bloßer Erdenbewohner, ob er von Israel abstamme oder nicht, und als solcher wird er mit der Erde zu Grunde gehen.

4. **Höret auf mich — alle Geschlechter.** V. 7 und 8. Zum drittenmale vernehmen wir die Aufforderung zum Hören. Sie richtet sich diesmal nicht an Israel, sondern an alle diejenigen, welche die wahre Gerechtigkeit kennen und das Gesetz des עבד י׳ in ihrem Herzen haben. Die יֹדְעֵי צֶדֶק sind von den רֹדְפֵי צֶדֶק nur insofern verschieden, als man die Gerechtigkeit zuerst kennen muß, ehe man ihr nachjagen kann. Es ist aber insofern auch beides identisch, als keiner die Gerechtigkeit kennen wird, ohne ihr nachzujagen. Es ist dabei vorausgesetzt, daß hier nicht an ein blos äußerliches, sondern an ein wahrhaft innerliches und erfahrungsmäßiges Erkennen gedacht ist. Damit stimmt der Zusatz עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם überein. Man sieht hieraus 1) daß nicht das äußerliche Israel, welches das mosaische Gesetz äußerlich empfangen hat, gemeint ist. Die Worte enthalten offenbar einen ausdrücklichen Gegensatz gegen beides (vgl. Jer. 31, 33, welche Stelle sich auch auf die unsrige zu stützen scheint). 2) Daß auch hier als der Sprechende der עבד י׳ gedacht ist. Denn dieses neue, höhere Gesetz wird ja Kap. 42, 4 ausdrücklich sein Gesetz genannt, und die תּוֹרָה, von welcher V. 4 die Rede ist, kann auch keine andere sein, als diejenige, deren Mittler zu sein der Knecht Jehova's berufen ist. Eben deshalb kann aber auch das Volk, in dessen Herz das Gesetz des עבד י׳ ist, hier nicht selbst als zum עבד י׳ gehörig betrachtet werden, wie Delitzsch meint. Das Volk, welches die Gerechtigkeit und das Gesetz des עבד י׳ in seinem Herzen hat, ist nicht das Volk Israel. Es ist ein größeres Volk, eine zahlreichere Gemeinde. Es ist die gläubige Menschheit, die Gemeinde der Wiedergebornen, das geistliche Israel, dem die ungläubige Menschheit, die Welt, gegenübersteht. Diese gläubige Gemeinde hat stets und allerorts mit der Welt zu kämpfen. Sie wird von der Welt gehaßt und verfolgt (Matth. 10, 34 ff.; 2 Tim. 3, 12). Aber sie kann sich auch des Schutzes ihres Herrn getrösten. Deshalb hier die Ermahnung: fürchtet euch nicht vor dem Hohn der Menschen (חרפת אנושׁ vergl. Ps. 22, 7 und in Bezug auf אנושׁ die Bemm. zu Kap. 8, 1) und vor ihren Schmähungen (גִּדֻּפֹת mit Feminin-Endung nur hier, doch vgl. גִּדּוּפוֹת Ez. 5, 15; mit Mask.-Endung Kap. 43, 28; Zeph. 2, 8) erschrecket nicht. Denn wie ein Gewand wird die Motte sie fressen, wie Wolle die Schabe sie verzehren. Das Lautspiel, das in עשׁ יאכלם und סס יאכלם liegt, läßt sich in deutscher Sprache nicht gut wiedergeben. Zum drittenmale kehrt das Bild vom Kleide wieder (Kap. 50, 9; 51, 6), zum zweitenmale das von der Motte (Kap. 50, 9); beide werden hier vereinigt und durch die Variation כצמר יאכלם סס rhetorisch verstärkt. צֶמֶר, die Wolle, gebraucht Jesaja noch Kap. 1, 18; סָס, vielleicht von der Grundbedeutung des Springens aus verwandt mit סוּס, ist das griechische σής (Matth. 6, 19 vgl. Bochart Hieroz. Lib. IV, cap. 25). Das Wort ist absolutes ἅπ. λεγόμεν. — Der Schlußsatz וצדקתי וגו׳ V. 8 b entspricht theilweise wörtlich dem Schlußsatze von V. 6. Nur hat auch hier der variatio zu Liebe eine Umstellung der Begriffe stattgefunden. Die Ausdruckweise לְדוֹר דּוֹרִים findet sich nur hier. Doch vergl. Ps. 72, 5; 102, 25.

2. Israel mahnt den Herrn zu neuem Erweise seiner alten Kraft und hofft davon das Beste.

Kap. 51, 9—11.

Wache auf, wache auf, ziehe Kraft an Arm Jehova's! Wache auf wie in den Tagen der 9
Vorzeit, wie bei den Geschlechtern fernster Vergangenheit! Bist du nicht der, welcher den Trotz
zerhieb, das Krokodil durchbohrte? *Bist du nicht der, welcher das Meer austrocknete, die 10
Wasser der großen Tiefe? Der Meerestiefen zum Wege machte, daß Erlösete hindurchgingen?
*Und die Befreiten Jehova's werden zurückkehren und gen Zion kommen mit Jauchzen und 11
mit ewiger Freude auf ihrem Haupte. Wonne und Freude werden sie erreichen, aber fliehen
werden Kummer und Seufzen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wurde in dem Abschnitt V. 1—8 Israel angeredet und ermahnt, die unerläßlichen Bedingungen seiner Errettung zu erfüllen, so ist es hier Zion selbst, das den Herrn auffordert, seine Macht zu erweisen wie in den Tagen der Vorzeit, wo er Egypten bezwang (V. 9), und das rothe Meer austrocknete, um seinem Volke einen Durchgang zu bereiten (V. 10). Daß aber dieser Aufforderung werde entsprochen werden und daß Israel zu ewiger Freude und Herrlichkeit zurückkehren werde in sein Land, wird mit Worten, die aus Kap. 35, 10 wiederholt sind, ausgesprochen (V. 11).

2. **Wache auf — Kummer und Seufzen.** V. 9 bis 11. Gemäß der fast dramatischen Anordnung, die der Prophet beobachtet, ergreift nun auch Zion das Wort. Sie ist so kühn, die Ermahnung mit einer Ermahnung zu erwidern. Denn wenn in den Versen 1—6 Israel erinnert worden war an das, was es zu seinem Heile zu thun habe, so fordert hier Zion den Herrn auf, das Seinige auch

jetzt d. h. in der Zeit des עבד ד', in der Endzeit, zu thun, wie er es in der Anfangszeit, in Egypten gethan habe. Es liegt in dem עוּרִי eine leise Hindeutung darauf, daß der Arm des Herrn geschlafen d. h. daß die Machterweisung desselben pausirt habe. Wie hätte sonst die Zerstörung und Verödung (V. 3) und als Folge hiervon das zweite und größte Exil über Zion kommen können? Dreimal wird dem Arm des Herrn עורי zugerufen, wie einem, der in tiefem Schlafe liegt und nur durch wiederholten Ruf geweckt werden kann. Vgl. Kap. 52, 1; Richt. 5, 12. — Kraft anziehen, sich mit Kraft ausrüsten ist ein Bild, das von dem Wappnen des Kriegers mit den Harnischstücken hergenommen ist. Der nackte Arm ist als schwächer, der mit den ehernen Schienen bedeckte Arm ist als stärker, fester, widerstandsfähiger gedacht (vgl. Kap. 52, 1; Ps. 93, 1). Hitzig citirt Homer. Il. 19, 36 δύσεο δ᾽ ἀλκήν; Delitzsch auch Offenb. 11, 17 λαμβάνειν δύναμιν. — דורות עולמים hängt noch von כְּ vor יְמֵי ab und nicht wie Hitzig, Hahn meinen von יְמֵי, denn der Ausdruck יְמֵי דורות kommt nie vor und das Fehlen der Präposition vor דורות beruht auf häufigem Sprachgebrauch (vgl. Kap. 48, 9. 14; 46, 5; 44, 28 u. ö.; m. Gr. §. 112, 8). So wenig, wie bemerkt, jemals ימי דורות gesagt wird, so häufig ist der Ausdruck ימי קֶדֶם (Kap. 23, 7; 37, 26; Mich. 7, 20; Jer. 46, 26; Ps. 44, 2; 2 Kön. 19, 25; Klagel. 1, 7; 2, 17). Der Ausdruck דורות עולמים findet sich außer hier nicht mehr. Der Plural עולמים, in welchem der relative Begriff einer unabsehbaren Zeitdauer nach vorwärts oder nach rückwärts (vgl. Kap. 63, 11) hervortritt, gehört zu den Worten, die nur im zweiten Theile vorkommen (s. d. Zusammenstellung). Und nun wird dem Herrn gleichsam sein eigenes früheres Thun als Muster vorgehalten. „Bist du es nicht, der Rahab (eigentlich ferocia, dann Bezeichnung eines monstrum marinum, in welchem Sinne es dem תַּנִּין entspricht, und von da aus gleich diesem symbolischer Name Egyptens, vgl. zu Kap. 30, 7) auseinanderhieb, zerhieb (Hiph. nur hier, vgl. die Zusammenstellung), das Krokodil (תַּנִּין, gleichfalls symbolischer Name Egyptens, vgl. zu Kap. 27, 1; Ez. 29, 3; Ps. 74, 13. 14) durchbohrte (Poel nur hier, vgl. Kap. 53, 5)? Und V. 10 wird dann auf die Austrocknung des rothen Meeres und den Durchgang der Israeliten hingewiesen. Also finden wir auch hier wieder (vgl. Kap. 43, 2. 16; 44, 27; 48, 21; 50, 2; 63, 9 ff.) die Erlösung aus der egyptischen Gefangenschaft als Typus der letzten, endgeschichtlichen Erlösung. הַשָּׂמָה soll nach den Masoreten vermöge der Punktation mit Doppel-Paschta (vgl. Olsh. §. 41, k. 47, c Anm.) als Milel gelesen, mithin als 3. Perf. Fem.-Perf. betrachtet werden. Der Ausdruck muß dann in relativischem Sinne genommen werden (vgl. m. Gr. §. 71, 5, Anm. 3. Ges. §. 100 Anm.). Aber es scheint mir, daß diese masoretische Punktation eine unnöthige Künstelei ist. Denn es liegt doch gar kein grammatischer oder logischer Grund vor, von der einfachen und natürlichen Konstruktion des Verses, wonach הַשָּׂמָה dem הַמַּחֲרֶבֶת paralleles Partizipium ist, abzuweichen. — V. 11 ist aus Kap. 35. 10 fast wörtlich wiederholt. Denn es findet nur die kleine Abweichung statt, daß es Kap. 35, 10 heißt יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ, aber a. u. St. יַשִּׂיגוּן נָסוּ, was wohl nur auf einem Abschreiberversehen beruht. In Kap. 35 schließt V. 9. mit den Worten וְהָלְכוּ גְאוּלִים. An u. Stelle schließt V. 10 auch mit dem Worte גְאוּלִים. Daß dieser Schluß des V. 10 den Propheten an jenes גאלים in Kap. 35, 9 erinnert und ihn veranlaßt habe, den in Kap. 35 an dies Wort sich anschließenden Ausspruch zu wiederholen, ist wohl möglich. Aber nicht richtig ist es, wenn Hitzig behauptet, daß der Vers an u. St. außer dem Zusammenhange stehe, weil hier die Befreiten aus Egypten Befreite seien. Denn die Befreiung aus Egypten ist ja nur Typus der endgeschichtlichen. Der Prophet spricht vielmehr mit V. 11 vollkommen dem Zusammenhang entsprechend die Zuversicht aus, daß der Arm des Herrn allerdings seine in der Vorzeit bewiesene Kraft in der Endzeit wieder bewähren werde, und daß deshalb die Erlöseten des Herrn mit Freuden und zu ewiger Freude nach Zion heimkehren werden.

3. Jehova spricht: er erwidert Israels Mahnung mit Mahnung und hält seinem Knechte Ursprung, Mittel und Ziel seines Wirkens vor.

Kap. 51, 12—16.

12 Ich, ich bin es, der euch tröstet! Wer bist du, daß du dich fürchtest vor dem Menschen,
13 der da stirbt, und vor dem Menschenkinde, das dahingegeben wird als Gras, *und vergissest
Jehova, deinen Schöpfer, der den Himmel ausbreitete und die Erde gründete, und zitterst
immerdar den ganzen Tag vor dem Grimm des Unterdrückers, wie er zielet zu verderben?
14 Aber wo ist der Grimm des Unterdrückers? *Es eilt der Gebeugte, erlöst zu werden, und er
15 wird nicht hinsterben zur Grube und wird nicht ermangeln seines Brodes. *Und ich bin
Jehova, dein Gott, der das Meer aufregt, daß seine Wogen brausen! Jehova Zebaot ist
16 sein Name! *Und ich legte meine Worte in deinen Mund und im Schatten meiner Hand
verbarg ich dich, zu pflanzen Himmel und zu gründen eine Erde und zu sprechen zu Zion:
mein Volk bist du!

Exegetische Erläuterungen.

1. Jehova tritt hier auf als das dritte und höchste *πρόσωπον* des Dialogs. Er erwidert die Mahnung, welche Israel V. 9 ff. an ihn gerichtet hatte, sanft strafend mit einer Gegenmahnung, indem er Israel fragt, wie es sich denn habe vor Menschen fürchten können, die doch Gras sind (V. 12), und wie es Jehova habe vergessen können, seinen Schöpfer, und zittern vor dem Grimm des Unterdrückers, der doch verschwunden sei (V. 13)? Dem Gebeugten stehe Erlösung und Versorgung nahe bevor (V. 14). Dann wendet er sich an den, welcher als erster Sprecher im Dialog V. 1—8 aufgetreten war, an den Knecht des Herrn. Er stellt sich zuerst V. 15 demselben in der Fülle seiner göttlichen Macht und Majestät vor. Dann erklärt er, wie er seiner göttlichen Machtfülle gemäß erstens dem Knechte sein Wort in den Mund gelegt, zweitens ihn beschützt, drittens ihm den Auftrag gegeben habe, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen und Israel zu verkünden, daß es (immerdar, auch in der neuen Welt) das Volk Gottes sein solle (V. 16).

2. **Ich, ich bin es — seines Brodes.** V. 12—14. Dem עוּרִי עוּרִי V. 9 entspricht und antwortet אָנֹכִי אָנֹכִי. Es scheint mir, daß מְנַחֶמְכֶם auf das doppelte נַחֲמוּ V. 3 zurückweist. Es ist, wie wenn der Herr sagen wollte: Habt ihr nicht gehört, daß ich, ich Jehova, es bin, der Zion tröstet? Ist euch das nicht von kompetenter Seite gesagt worden? Wer bist du nun, daß du dich fürchtest vor einem Menschen, der sterben wird? In מִי־אַתְּ ist מִי selbstverständlich qualis. Es entspricht aber dieses מִי־אַתְּ auch dem Klange nach dem אַתְּ־הִיא V. 9. Frei bewegt sich der Prophet in Bezug auf Genus und Numerus. Er läßt auf מְנַחֶמְכֶם sofort den Singular מִי־אַתְּ folgen, und auf das Femininum מִי־אַתְּ וַתִּירְאִי die Maskulina וַתִּשְׁכַּח und וַתְּפַחֵד, je nachdem er die Begriffe Zion oder Israel im Sinne hat. Das Wav consec. nach מִי־אַתְּ drückt die Folge aus und ist deshalb = ut: qualis eras, ut timeres? Vgl. m. Gr. §. 88, 7, d. מִי־אַתְּ bedeutet also keineswegs „wie klein bist du?" (Knobel). Denn dieselbe Fragform kann auch den Sinn haben: „wie groß bist du?" Vgl. Richt. 9, 28. Und überhaupt kann ja מִי ohne Rücksicht auf klein oder groß nach der kausirenden Qualität überhaupt fragen. Vgl. V. 19 und מִי אַתְּ Rut 3, 16 mit מִי אָתְּ ibid. V. 9; Jes. 57, 4. 11. M. Gr. §. 79, 4. — Der Mensch, der stirbt, das Menschenkind, welches als Gras (wir würden sagen: wie Gras, m. Gr. §. 72, 4; Jes. 21, 8; 25, 5; 66, 3) dahingegeben wird, ist der Feind, den Israel nicht fürchten soll. Von dieser Furcht könnte keine Rede sein, wenn Israel nicht Jehova's vergäße, der als Schöpfer seines Volkes (Kap. 43, 1), Ausspanner des Himmels und Gründer der Erde (Kap. 40, 22; 42, 5, 44, 24; 45, 12) doch wahrlich genügende Bürgschaft dem Vertrauen darbot. Das Vergessen Jehova's ist eigentlich die Ursache sowohl von der „Furcht vor Menschen" V. 12 als von dem „beständigen Zittern" V. 13. Daß die eine Wirkung vor, die andere nach der Ursache genannt, daß also von der Wirkung auf die Ursache zurück und dann wieder von der Ursache zur Wirkung fortgeschritten wird, ist eine nicht ganz korrekte aber auch sonst nicht selten vorkommende Redeweise (vergl. Am. 5, 10—12; Jer. 2, 9 f; 49, 19 f.; 2 Sam. 12, 9). Offenbar enthält der Satz וַתְּפַחֵד וגו' eine Steigerung im Verhältniß zu V. 12. Denn er sagt qualitativ und quantitativ Höheres aus als V. 12 gesagt war. Unter מֵצִיק die babylonischen Bedrücker zu verstehen (Knobel), ist nur möglich, wenn man von der Tragweite des prophetischen Blickes keinen Begriff hat. Mag auch der Babylonier mit zum מֵצִיק gehören, so ist derselbe doch nicht allein gemeint, sondern der Prophet schaut alles zusammen, was bis zum Ende als מֵצִיק von Israel empfunden wird. Der Ausdruck gründet sich übrigens auf 5 Mos. 28, 53. 55. 57 und wird von Jesaja hier und Kap. 29, 2. 7, außerdem in diesem Sinne nur noch von Jeremia (Kap. 19, 9) gebraucht. כַּאֲשֶׁר ist = in dem Maße wie, drückt also aus, daß das Zittern im Verhältniß steht zu dem Zielen des Bedrückers. Zu כּוֹנֵן kann man חִצָּיו ergänzen (Ps. 11, 2; vgl. Kap. 7, 13), doch hat das Wort auch ohne diese Objektsbezeichnung die Bedeutung des Zielens (Ps. 21, 13). „Aber wo ist der Grimm des Bedrückers?" fragt der Herr, indem er die Zukunft gleichsam antizipirt. Er deutet durch diese Frage an, daß eine Zeit kommen wird, wo jener Grimm plötzlich wird verschwunden sein. An dieses zum Verwundern schnelle Verschwinden des Bedrückers schließt sich an die nun durch nichts mehr gehinderte, sofortige Befreiung der Gefangenen. מִהַר לְהִפָּתֵחַ ist konstruirt wie z. B. מִהַרְתָּ לִמְצֹא 1 Mos. 27, 20 (m. Gr. §. 95, 3, e). צֹעֶה ist „Beugen" in transitivem und intransitivem Sinne. Bei Jesaja findet sich's nur noch Kap. 63, 1, außerdem bei Jeremia: 2, 20; 48, 12. Es bezeichnet hier den durch Fesseln oder die מַהְפֶּכֶת (Jer. 20, 2; 29, 26; 2 Chron. 16, 10) krumm Gebeugten. הִפָּתֵחַ steht metonymisch wie Kap. 14, 17 u. ö. Dem Propheten stehen hier Kerkerscenen vor Augen: er sieht Gefangene, gebeugt unter der Last der Ketten oder noch schlimmerer Marterwerkzeuge, die nun schnell entlassen werden, und so dem schrecklichen Schicksal entgehen, langsam hinzusterben zur Grube (prägnante Konstruktion, vgl. m. Gr. §. 112, 7) aus Mangel an der nothwendigsten Nahrung.

3. **Und ich bin Jehova — mein Volk bist du.** V. 15 u. 16. Diese beiden Verse betrachte ich als Anrede Jehova's an seinen Knecht. Eine solche Anrede liegt nicht ferne, sondern im Gegentheil ganz nahe, wenn wir Recht hatten, den Knecht Jehova's als einen Theilnehmer am Gespräche und die Verse 1—8 als seine Worte zu betrachten. וְאָנֹכִי entspricht dem doppelten אָנֹכִי V. 12 als gleichartiger Anfang. Auch der Knecht Jehova's

hat ja schwere Kämpfe zu bestehen. Die Welt stürmt gegen ihn an wie ein brausendes Meer (vgl. Ps. 2, 1; Jes. 57, 20). Deshalb bezeichnet sich Jehova ihm gegenüber, um ihn zu stärken, als seinen Gott, der Gewalt hat über das Meer, der es aufregen, naturgemäß aber auch besänftigen kann (Kap. 17, 12. 13; 23, 11; 50, 2; 51, 10). Jehova Zebaot heißt dieser Gott. Als Herr der himmlischen Heerschaaren wird er durch diesen Namen bezeichnet. Sollte der, welcher Gewalt hat über die Mächte des Himmels, nicht auch Gewalt haben über die Mächte der Erde? Ueber יהוה צבאות s. zu Kap. 1, 9. Der Ausdruck י׳ צ׳ שְׁמוֹ findet sich bei Jesaja außer hier nur Kap. 47, 4; 48, 2; 54, 5. Außerdem kommt er ganz in derselben Gestalt nur bei Jeremia vor: 10, 16; 31, 35; 32, 18; 46, 18; 48, 15; 50, 34; 51, 19. 57. — Ursprünglich scheint er aber dem Propheten Amos anzugehören, wo er theils in einfacherer (Kap. 5, 8; 9, 6), theils in erweiterter Gestalt vorkommt (Kap. 4, 13; 5, 27). — Der Ausdruck רֹגַע הַיָּם, das Meer aufregen, findet sich zuerst Hiob 26, 12. Darnach in unserer Stelle. Unsere Stelle aber reproduzirt wörtlich Jeremia 31, 35. Daß die Stelle bei Jeremia nicht Original ist, geht daraus hervor, daß derselbe die Stabilität, welche in den Ordnungen der Natur herrscht, als Vorbild aufstellt für die Stabilität, welche der neue Bund Jehova's mit seinem Volke haben soll. Als Beispiel feststehender Naturordnung wird nun angeführt das Verhältniß von Sonne, Mond und Sternen zu Tag und Nacht. Dann folgt unsere Stelle: „der da aufregt das Meer, daß seine Wogen brausen; Jehova Zebaot ist sein Name." Kann man nun sagen, daß in diesen Worten an sich und ursprünglich der Begriff feststehender Ordnung liegt? Man kann dies nur, wenn man bei den Worten an die regelmäßige Flut des Meeres denkt. Daß man diesen Gedanken hineinlegen kann, will ich nicht bestreiten. Aber bestreiten muß ich, daß er an sich in den Worten liegt. Denn an sich reden die Worte nur von der Macht, die Gott über das gewaltige Meer hat, so daß er es in gewaltige Aufregung versetzen kann. Dies geschieht aber vorzugsweise durch Stürme. Und an diese wird gewiß jedermann zuerst denken, der die Worte an sich, ihrem einfachen Wortlaute nach ins Auge faßt. Sie sollen die Macht Gottes darthun durch Hinweisung auf die Macht, die er über den Riesenleib des Meeres hat, den er durch seinen Anhauch in die ungestümste Bewegung zu bringen vermag. Von regelmäßiger Wiederkehr dieser Aufregung liegt in den Worten nichts. Eben deshalb scheint mir, daß die Worte bei Jesaja an ihrem ursprünglichen Platze stehen. Von der Macht Jehova's soll an diesem Orte die Rede sein, und von der Macht Jehova's handeln die fraglichen Worte. Daß Jeremia dieselben auch auf eine regelmäßig wiederkehrende Bewegung des Meeres bezieht, ist eine Anwendung, die man machen kann, die aber nicht nothwendig in den Worten liegt. — Die Worte V. 16 können nur zum Knechte Gottes gesprochen sein. Die Worte ואשׂים דברי בפיך bezeichnen zugleich die Aufgabe und die Ausrüstung, die dem Knechte Gottes zu Theil wird. Sie erinnern uns an Kap. 49, 2, wo es hieß: וַיָּשֶׂם פִּי כְּחֶרֶב חַדָּה. Der Knecht Gottes soll Gottes Willen verkündigen. Damit er dies könne, muß er auch die rechten, kräftigen, schneidenden Worte finden können. Dies geschieht, indem Gottes Wort in seinen Mund gelegt wird (vgl. 4 Mos. 23, 5; Jes. 59, 21; Jer. 1, 9). Dieses Wort wirkt dann in seinem Munde wie ein schneidendes Schwert (Hebr. 4, 12). Wenn dadurch der Zorn der Menschen, welche der Wahrheit feind sind, rege gemacht wird, so beschützt ihn der Herr: „Er birgt ihn unter dem Schatten seiner Hand". Dasselbe wird Kap. 49, 2 fast mit denselben Worten vom Knechte des Herrn ausgesagt. Denn es heißt dort: בְּצֵל יָדוֹ הֶחְבִּיאָנִי. Durch dieses Mittel des göttlichen Schutzes wird der Knecht Gottes erhalten und in den Stand gesetzt, sein Werk hinauszuführen. Das Ziel dieses Werkes ist לִנְטֹעַ שָׁמַיִם וְלִיסֹד אָרֶץ. Wer muß doch dieser Knecht Gottes sein, dessen Aufgabe ist „Himmel zu pflanzen und Erde zu gründen"? Welchen Himmel soll er pflanzen? Welche Erde gründen? Sicher nicht den alten Himmel und die alte Erde, die schon gepflanzt und gegründet, aber auch nach V. 4 bestimmt sind, in dem Gerichte, welches der Knecht Gottes halten wird, „wie Rauch zu zerfließen und wie ein Gewand zu vergehen". Sondern der Knecht Gottes soll einen neuen Himmel und eine neue Erde pflanzen und gründen (Kap. 65, 17; 66, 22; Offenb. 21, 1). Ueber die Art und Weise, wie er dies gethan hat, s. die dogm. u. eth. Grundgedanken z. d. St. — Aber es ist ja auch der neue Himmel und die neue Erde ein Wohnsitz für das Volk Gottes, für den Ἰσραὴλ πνευματικός, der freilich nicht blos aus den zwölf Stämmen hervorgegangen ist. Immerhin bildet das geschichtliche Israel den Rahmen, welchem die neue Menschheit eingegliedert werden soll. Deshalb wie Kap. 66, 22 gesagt wird: „wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich mache, vor mir stehen, so soll stehen euer Same und euer Name", — so wird auch hier das Volk, das den neuen Himmel und die neue Erde bevölkern soll, Zion genannt. Das Jerusalem, das droben ist, ist unser aller Mutter, sagt in demselben Sinne Paulus (Gal. 4, 26). — Diejenigen, welche verkennen, daß schon V. 1—8 der Knecht Gottes redet, müssen, um unserer Stelle einen erträglichen Sinn abzugewinnen, als Subjekt von לנטע und ליסד und לאמר Jehova annehmen. Läßt sich dies nun in Bezug auf לנטע und ליסד allenfalls rechtfertigen, so bleibt doch unerklärlich, wie Jehova seine Worte in Zions Mund legen soll, damit Er, Jehova, zu Zion sage: du bist mein Volk. — Andere, wie Hitzig, nehmen die drei Infinitive im gerundivischen Sinne: „indem ich pflanze einen Himmel und gründe eine Erde und zu Zion spreche" 2c. Abgesehen davon, daß dieses Pflanzen und Gründen

von Himmel und Erde nur eine neue Ordnung der Dinge auf dieser Erde oder gar nur eine Neugründung des Staates Israel bezeichnen soll, wird man nie nachweisen können, daß der Herr seinem Knechte (sei es der Prophet, oder das Volk oder der Messias) dadurch seine Worte in den Mund legt und dadurch ihn schützt, daß er Himmel und Erde neu macht. Denn es ist ja gar nicht denkbar, daß der Knecht des Herrn noch Inspiration von oben her und Schutz bedürfe, nachdem Himmel und Erde neu geworden sind. Noch weniger sprachlich zu rechtfertigen ist die Erklärung Hahns, der לנטע וגו' einfach als Umschreibung des Futurs (ich werde pflanzen) nehmen will mit Berufung auf jenen Sprachgebrauch, welcher gestattet, הָיָה mit folgendem לְ und Inf. constr. zur Umschreibung des verb. fin. zu gebrauchen. Denn von dieser Ausdrucksweise kann hier keine Rede sein, nicht weil die entsprechende Form von הָיָה fehlt, was allerdings nicht hindern würde, sondern weil das Subjekt fehlt. Denn לִנְטֹעַ וגו' soll nach Hahn einen selbständigen Satz repräsentiren. Dazu wäre aber doch jedenfalls ein Subjekt erforderlich. Es müßte wenigstens heißen אָנֹכִי לִנְטֹעַ. Aber es fehlt jede Subjektsbezeichnung. Daraus ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß לנטע וגו' nur als abhängiger Infinitivsatz gefaßt werden kann.

4. Der Prophet spricht. Er ermahnt Israel, daß es den von Jehova gespendeten Trost sich zu Herzen fassen möge.

Kap. 51, 17—23.

Raffe dich auf, raffe dich auf! Stehe auf Jerusalem, die du getrunken aus der Hand 17
Jehova's den Kelch seines Grimmes; die Kuppe des Taumelkelchs hast du getrunken,
geschlürft. *Da war keiner, der sie geführt hätte von allen Söhnen, die sie geboren, keiner, 18
der bei ihrer Hand sie ergriffen hätte von allen Söhnen, die sie großgezogen. *Diese zwei 19
widerfuhren dir — wer wird dich trösten? — der Stoß und der Sturz, der Hunger und das
Schwert. Wie soll ich dich erquicken? *Deine Kinder sind in Nacht versenkt; sie liegen an 20
allen Ecken der Straßen der Antilope gleich, der verstrickten, — sie die da voll sind vom
Grimme Jehova's, vom Schelten deines Gottes. *Deshalb höre doch dies du Elende, die du 21
trunken bist, aber nicht vom Wein! *So spricht dein Herr, Jehova, und dein Gott, der sein 22
Volk rächt: Siehe, ich nehme von deiner Hand den Taumelkelch, die Kelchkuppe meines
Grimmes. Du sollst sie nicht mehr trinken! *Und ich werde sie geben in die Hand deiner 23
Quäler, die da sprechen zu deiner Seele: »Lege dich nieder, daß wir drüber hinschreiten.«
Und du strecktest wie die Erde deinen Rücken dar und wie die Straße, die den Dahinschreitenden gehört.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Erlösung Israels wird hier ihre Kehrseite, das Gericht über die Feinde der Theokratie, gegenüber gestellt (vgl. Kap. 11, 14; 14, 2; 25, 10 ff.; 34, 1 ff. u ö.), wie um das Licht durch den entsprechenden Schatten zu heben. Es ist aber der Prophet, der hier spricht, gleichwie wenn er Jerusalem auch seinerseits zureden wollte, doch ja auf das Wort Jehova's hin getrosten Muth zu fassen. Vielleicht liegt auch in diesem Abschnitt ein Uebergang zu Kap. 52. Es wird nämlich Kap. 51, 17—23 die Bevölkerung Jerusalems angeredet, während Kap. 52 von der Wiedervereinigung des heiligen Volkes mit der heiligen Stätte die Rede ist. Der Prophet ermuntert also Jerusalem, sich aufzuraffen. Sie hat den Kelch des Zorns bis zur Neige geschlürft (V. 17). Und dem trunkenen Weibe war keiner ihrer Söhne zur Hand, der sie geführt hätte (V. 18). Ohne Bild gesprochen: Trübsal und Jammer aller Art ist Zion widerfahren (V. 19), und alle ihre Kinder lagen unmächtig, wie im Netz gefangene Antilopen, zu Boden (V. 20). Dafür soll nun Jerusalem den Trost hören (V. 21), daß der Herr den Taumelkelch des Zorns von seiner Hand nehmen (V. 22) und ihn zu gerechter Strafe den Feinden reichen wird (V. 23).

2. **Raffe dich auf — vom Schelten deines Gottes.** V. 17—20. Das doppelte התעוררי entspricht dem doppelten עוּרִי (V. 9) und אָנֹכִי (V. 12). Im Verhältniß zu עוּרִי involvirt das Hitp. den Begriff der Selbstobjektivirung. Jerusalem soll nicht in der Trost- und Muthlosigkeit verharren, es soll sich selbst erwecken, ermuntern, aufraffen (vergl. Kap. 64, 6). Es hat den Kelch des Grimmes, der durch seinen berauschenden Inhalt zugleich ein Taumelkelch ist, aus der Hand seines Herren empfangen und bis auf die Neige ausgetrunken, ja ausgeschlürft. Das Bild vom Zornbecher findet sich außer hier und Ps. 75, 9 noch Jer. 25, 15. 17. 28; 49, 12; 51, 7; Hab. 2, 16; Ezech. 23, 31 ff.; Klagl. 4, 21, während das Bild vom Trinken des göttlichen Grimmes sich schon bei Hiob findet (Kap. 21. 20) und außerdem Ob. 16; Jer. 48, 26. — קֻבַּעַת (vergl. קוֹבַע, כּוֹבַע Helm, κύβη, cupa, Passow s. v.), die helmartig gerundete Kuppe des Kelches, findet sich nur hier und V. 22. — תַּרְעֵלָה (vergl. רְעָלוֹת Kap. 3, 19), was die Wirkung des Trankes

andeutet, findet sich außer hier und V. 17 nur noch Ps. 60, 5. — Die Verstärkung des Bildes durch das beigefügte וּמְצִית findet sich der Sache nach schon Ob. 16, den Worten nach Ps. 75, 9 und, wahrscheinlich als Nachahmung unserer Stelle, Ezech. 23, 34. מָצָה braucht Jesaja außer hier nicht mehr. — In V. 18 setzt sich das Bild vom trunkenen Weibe in der Art fort, daß gesagt wird, keiner von den Söhnen Zions sei im Stande gewesen, die trunkene Mutter zu führen. Was der Prophet mit diesem Bilde sagen will, ergibt sich aus V. 20. In V. 18 bemerke man die vielen liquidae und den gleichklingenden Schluß der beiden Vershälften. Beides verleiht den Worten den Charakter des Weichen, Wehmüthigen. — Was die Verse 17 u. 18 bildlich ausgedrückt hatten, sagen die Verse 19 u. 20 ohne Bild. Es entspricht dem Bilde des vollen Bechers, daß der Prophet V. 19 das Unglück Jerusalems als ein gedoppeltes darstellt, von dem jede Hälfte wieder in zwei Theile sich gliedert, so daß eine Art von arithmetischer Progression entsteht. Auch in V. 19 haben die beiden Hälften gleichartigen Schluß. Denn die zwei interjektionsartigen Parenthesen מִי יָנוּד לָךְ und אֲנַחֲמֵךְ, beide mit מִי anfangend, sind wie Sach-Reime. Die Ausdrucksweise שְׁתַּיִם הֵנָּה erinnert an Hiob 13, 20; Sprüche 30, 7; vgl. Jer. 2, 13; 15, 3. קֹרְאֹת (von קָרָה = קָרָא Kap. 60, 18), sowie שֹׁד, מִי יָנוּד לָךְ und מִי אֲנַחֲמֵךְ sind unleugbare Berührungspunkte zwischen unserer Stelle und Nahum 3, 7. Denn unserem קֹרְאֹתַיִךְ entspricht dort רֹאַיִךְ, שֹׁד bei Jes. entspricht dem שָׁדְּדָה bei Nahum, מִי יָנוּד לָךְ hier ist gleich dem מִי יָנוּד לָהּ dort, מִי אֲנַחֲמֵךְ bei Jes. entspricht dem מֵאַיִן אֲבַקֵּשׁ מְנַחֲמִים לָךְ bei Nahum. Welche Stelle die ursprüngliche ist, kann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein. Offenbar ist die Stelle bei Jesaja kühner, origineller gefaßt, ja sie klingt hart gegenüber der glatten Form, in der sie bei Nahum erscheint. Die zwei Interjektionssätze sind verschwunden. Das kühne und schwierige מִי אֲנַחֲמֵךְ ist aufgelöst und gedeutet durch das nüchterne: woher soll ich dir Tröster suchen? Wobei noch zu bemerken ist, daß מִי nicht auf die Person Jehova's sondern auf menschliche Subjekte scheint bezogen zu sein. Man kann also sagen, daß die modernen Interpreten, welche nach dem Vorgange von Sept. und Vulg. אֲנַחֲמֵךְ kurzweg für יְנַחֲמֵךְ nehmen (Böttcher n. ex.-krit. Aehrenlese Nr. 765), oder מִי als Acc. instrument. fassen (Hitzig), schon in Nahum ihren Vorgänger haben. נוּד ist commiserari, mit-leiden, mit-empfinden, und findet sich mit folgendem לְ und parallelem נִחֵם auch Hiob 2, 11; 42, 11; vergl. Jer. 15, 5; 16, 5; 22, 10; 48, 17. — Jedes von den zwei Uebeln, die Jerusalem treffen, wird nach der Parenthese als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze aufgeführt. Das erste Ganze heißt הַשֹּׁד וְהַשֶּׁבֶר. Die beiden Worte stehen wie hier beisammen Kap. 59, 7; 60, 18; Jer. 48, 3; welch letztere Stelle sich an Kap. 60, 18 anzulehnen scheint, weil in beiden von שֹׁד וָשֶׁבֶר als etwas Hörbarem die Rede ist. Die einzelnen Worte betreffend s. d. Zstllg. Während שֶׁבֶר und שֹׁד zunächst die Stadt als Komplex von Gebäuden trifft, bezieht sich רָעָב und חֶרֶב auf die Personen. Die Nebeneinanderstellung dieser beiden Worte findet sich bei Jesaja nur hier. Häufiger ist dieselbe bei Jeremia und Ezechiel (vgl. Jer. 14, 15. 16; 21, 7 u. ö.; Ezech. 14, 21; 6, 11; 12, 16). — מִי in dem Schlußsatze מִי אֲנַחֲמֵךְ kann nur in dem Sinne von qualis genommen werden. Es ist eigentlich eine Abkürzung von מִי אָנֹכִי וַאֲנַחֲמֵךְ entsprechend dem מִי־אַתְּ וַתִּירְאִי V. 12. Diese Ausdrucksweise kann aber nur den Sinn haben: „wer oder wie beschaffen müßte ich sein, um dich zu trösten?“ Vgl. Klagl. 2, 13. M. Gr. §. 79, 4. — V. 20 entspricht dem V. 18, indem er erklärt, was die Söhne Jerusalems in die Unfähigkeit, ihrer Mutter zu helfen, versetzt hat. Die Söhne Jerusalems waren selbst von vernichtendem Wehe getroffen. עֻלְּפוּ, von dem nur die Konjugationen Pual und Hitp. vorkommen, bedeutet „verhüllt und zwar insbesondere von Trübsalsnacht umhüllt werden“ (vgl. Am. 8, 13). Das Wort kommt außer hier bei Jesaja nicht mehr vor. Der Prophet malt anschaulich die Scenen, die sich in der eben eingenommenen Stadt zutrugen. בָּנַיִם sind hier nicht kleine Kinder wie Klagl. 2, 11. 12; 4, 4, sondern Kinder überhaupt und insbesondere die Söhne, welche eigentlich im Stande sein sollten, der Mutter zu helfen. „Am Ecke aller Straßen“ liegen die unglücklichen Kinder Zions. Auch dieser Ausdruck findet sich als aus u. St. entnommen Nah. 3, 10 (vgl. Klagl. 2, 19; 4, 1), und zwar scheint dieser Prophet unsere Stelle im Sinne von Kap. 13, 16 gedeutet zu haben, weil er schreibt גַּם עֹלָלֶיהָ יְרֻטְּשׁוּ בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת. Die Originalität unserer Stelle beweist auch recht deutlich der kräftige, echt jesajanische Ausdruck כְּתוֹא מִכְמָר. Mit einer im Netze verstrickten Antilope, welche verzweifelte, aber vergebliche Anstrengungen macht, sich zu befreien, werden die Kinder Jerusalems verglichen. תוֹא kommt nur noch 5 Mos. 14, 5 vor, wo das Wort übrigens תְּאוֹ punktirt ist. Es bezeichnet eine große Antilopenart, die zu den reinen, eßbaren Thieren gerechnet wird. Vgl. Bochart Hieroz. Tom. II pag. 367 ed. Lips. und besonders die Anmerkungen Rosenmüllers auf Seite 369 und 281. — הַמְלֵאִים ist Apposition zu בָּנַיִךְ. Die Worte bilden gleichsam die Brücke zwischen dem Bilde vom Zornbecher V. 17 und der bildlosen Beschreibung in V. 20 a. So nämlich, wie V. 20 a geschildert ist, ist die Wirkung des Zornbechers zu verstehen. מִכְמָר, gleichbedeutend mit מִכְמֹרֶת (Kap. 19, 8; Hab. 1, 15. 16) und מַכְמֹר (Ps. 141, 10), ist ἅπ. λεγόμενον.

3. **Deshalb höre doch dies — dem Dahinschreitenden.** V. 21—23. Nachdem der Prophet von אשׁר שׁתית V. 17 an die Wirkung des Zornbechers beschrieben hatte, gibt er nun den Grund an, warum er Jerusalem in V. 23 zugerufen hat „raffe dich auf, erhebe dich“. Jerusalem, die bisher elende (Kap. 10, 30; 54, 11), die trunken war, aber nicht vom Wein sondern vom Elend (שְׁכֻרַת Part. pass. nur hier, vgl. Kap. 29, 9; der st. constr. erklärt sich daraus, daß alles Folgende als ein Begriff gedacht ist, m. Gr. §. 63, 4, e, d, eine bei Jesaja sehr häufige Konstruktion: Kap. 5, 11; 8, 6; 9, 2; 28, 9; 14, 6. 19; 56, 9. 10 u. ö.), soll es hören (Kap. 47, 8), daß ihr Herr (אֲדֹנַיִךְ von Jehova nur hier, außerdem s. d. Zstllg.), Jehova, ihr Gott, der sein Volk im Rechtsstreite vertritt (יָרִיב mit dem Akk. dessen, für den Gott streitet, wie Kap. 1, 17; vgl. zu Kap. 49, 25), den Zornbecher aus seiner Hand nimmt und in die Hand seiner Feinde gibt. Der Gedanke ist derselbe wie Ob. 16; Jer. 49, 12; 48, 26. Die Feinde werden מוֹגַיִךְ genannt, ein Ausdruck, der bei Jesaja nur hier, am öftesten aber in den Klagliedern vorkommt, wo er indeß nur von Gott, der den Menschen durch Trübsale heimsucht, gebraucht wird (Klagl. 1, 5. 12; 3, 32. 33). Nur Hiob 19, 2 wird außer hier der Ausdruck von Menschen gebraucht, welche die Seele eines Nebenmenschen quälen. Vielleicht hat unserem Propheten diese Stelle vorgeschwebt. Dafür würde auch sprechen, daß er an u. St. fortfährt: אשׁר אמרו לנפשׁך. — Durch das Wandern des Zornbechers aus der Hand Jerusalems in die Hand seiner Feinde offenbart sich das Walten der göttlichen Nemesis. Die Feinde hatten dieselbe provozirt durch den Uebermuth, mit dem sie Jerusalem mißhandelt und mißbraucht haben. Der Ausdruck „sie sprechen zu deiner Seele: beuge dich darnieder“ ist abgesehen von dem Anklange an die Hiobstelle eine Art Metonymie. Denn es wird das, was die Demüthigung empfindet, für das genannt, was den äußerlichen Akt erleidet. Unsere Stelle ist die einzige im ganzen Alten Testament, wo das Kal שְׁחָה vorkommt. Außerdem ist das Zeitwort nur in Hitp. gebräuchlich. לַעֹבְרִים kann von תְּשִׂימִי, aber auch von כַּחוּץ abhängen. Letzteres ist das wahrscheinlichere, erstens wegen der Stellung, zweitens weil gerade in der Verbindung von עברים mit חוץ eine Steigerung liegt. Die Erde überhaupt hat nicht das zur hauptsächlichen Bestimmung, daß sie den עֹבְרִים diene. Wohl aber ist dies die ausschließliche Bestimmung der Straße. Uebrigens ist die Ausdrucksweise eine bildliche. Israels frevelhafte, über das Maß hinausgehende Mißhandlung soll dadurch angedeutet werden (vgl. Kap. 10, 5 ff.; Jer. 51, 20 ff.).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 51, 1—3. Hier erkennt man recht den Evangelisten des Alten Testamentes. Ist es nicht, als ob man Paulus hörte, der Röm. 4, 11 ff.; Gal. 3, 6 ff. geschrieben hat? Abraham, sagt Jesaja, ist nicht blos der Fels, aus dem ihr gehauen seid, d. h. er ist nicht blos euer leiblicher Stammvater. Schauet auch seinen Glauben an. Werdet auch seine geistlichen Kinder! Gleichwie er nicht „schwach ward im Glauben, sahe auch nicht an seinen eigenen Leib, welcher schon erstorben war, weil er fast hundertjährig war, auch nicht den erstorbenen Leib der Sara, sondern ward stark im Glauben und gab Gott die Ehre, und wußte aufs allergewisseste, daß, was Gott verheißt, das kann er auch thun“ (Röm. 4, 19—21), so sollet auch ihr des festen Glaubens sein, daß Gott auch die Trümmer Zions zu Eden und ihre Wüsten zum Garten Gottes machen kann. Und diese Hoffnung sollen wir zu allen Zeiten haben in Betreff der Kirche des Herrn. Wenn dieselbe auch ein „solitarius Abraham et sicut desertum et ruina“ geworden ist, so darf sie doch hoffen, wieder ein Paradies und Garten Gottes zu werden. Und ebenso darf auch der einzelne „episcopus et pastor“ sich dergestalt aufrichten, „ut credat, ministerium suum non esse inefficax, etiamsi in specie nullus fructus videatur sequi“ (Luther).

2. Zu Kap. 51, 4—6. Die Zeit, da das Evangelium, die Botschaft von der Gerechtigkeit aus Glauben ausging in die Welt, war zugleich eine Zeit des Heils und des Gerichts. Denn diese Botschaft wurde von den Juden verschmäht, von den Heiden aber mit Freuden aufgenommen. Deshalb wurde Jerusalem zerstört. Das war der Anfang des Weltgerichtes, der zu geschehen hatte am Hause Gottes. Hätte Israel das Evangelium angenommen, so wäre es unter den Heiden verschwunden. Wir sehen das täglich noch an einzelnen israelitischen Familien, die sich zum Christenthum bekehren. Dieselben vermischen sich mit den Heiden und gehen in deren Ueberzahl unter. So wäre es dem gesammten Israel ergangen, wenn es in Masse an Christum gläubig geworden wäre. Gerade durch seinen Unglauben ist es als Volk erhalten worden. Erst wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen sein, wird auch ganz Israel gläubig werden. Nämlich die ἐκλογή, der Rest, wird gläubig werden. Alles übrige von Israel, der ganze dann noch vorhandene Ἰσραὴλ σαρκικός wird vom Gerichte ereilt und mit dem irdischen Himmel und der irdischen Erde und allen irdisch gesinnten Menschen darauf zerrinnen und vergehen wie Rauch im Winde oder wie ein Kleid, das Feuer verzehret. Alles aber, was das Heil des Knechtes Gottes und seine Gerechtigkeit wird ergriffen haben, wird Zion heißen und wird zur Braut des Herrn gehören, deren Hochzeit dann gekommen sein wird. Zwar wird auch dann noch das Volk Israel seine Individualität behalten, wie überhaupt jedes Geschöpf, das neu wird im Reiche Gottes, seine spezifische Eigenthümlichkeit bewahren wird. Ja Israel wird immer bleiben, was es war: der Sohn vom Hause, der Erstgeborne. Aber es wird dann diese Stellung einnehmen ohne

Schädigung und Zurücksetzung der Heidenwelt und ohne Gefahr für sich selbst. Denn niemand wird dann noch einen eigenen Ruhm oder eigenes Verdienst geltend machen können, sondern alle werden erkennen, daß sie von Gottes Gnaden sind, was sie sind.

3. Zu Kap. 51, 7 u. 8. Von den רֹדְפֵי צֶדֶק und dem עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם sagt Hieronymus, daß dies diejenigen seien, „qui habeant legem, quam per Jeremiam Dominus pollicetur, dicens: „„statuam testamentum novum, non juxta testamentum, quod disposui patribus eorum; sed statuam testamentum, dans leges meas in mentibus eorum (Jer. 31', 31 seqq.)““, ut nequaquam vivant juxta literam, sed juxta spiritum instaurantes naturalem legem in cordibus suis (Rom. 2, 14; Ps. 37, 30. 31).“ Die aber, welche das Gesetz des Knechtes Gottes im Herzen haben, stehen zwar in dem direktesten Gegensatze zur Welt und haben den Haß der Welt im höchsten Grade zu erwarten, aber sie sind auch allein stark gegen die Welt und brauchen sich vor ihrer Wuth nicht zu fürchten (Matth. 5, 11. 12; 10, 28).

4. Zu Kap. 51, 9—11. „Dicit „„consurge““, perinde atque si Deus altum somnum dormiat“. Luther. Vgl. das Schlafen Jesu im Schifflein Matth. 8, 24 ff. — „Stehe auf! beten die Frommen, nicht weil sie glauben, Gott liege müßig im Himmel, sondern sie bekennen ihre Trägheit und ihren Unverstand, dieweil sie von Gott nicht anders denken können, so lange sie seine Hülfe nicht fühlen. Aber wenn gleich das Fleisch meint, er schlafe und bekümmere sich nicht um unsere Leiden, so erhebt sich doch indessen der Glaube höher hinauf und ergreift Gottes ewige Kraft“. Heim u. Hoffmann. „Sentit ecclesia suam Aegyptum et premitur variis tentationibus mundi, Satanae et conscientiae. Christus tamen promittit: tristitia vestra vertetur in gaudium .... Sed hoc molestum est, quod Christus et Petrus dicunt, modicum exspectandum esse. Videtur enim hoc modicum tum, cum in tentatione sumus, aeternitas quaedam esse, quare opus habemus his consolationibus verbi.“ Luther. — „Indem die Propheten auf die vorigen Exempel gehen und, wie kurz zuvor geschehen, der Prophet Jesajas Abrahams Historien eingeführet und hier des Pharaonis gedenket, dadurch werden die uralten Bücher Mosis kanonisiret und bestätigt, daß man an ihrer Gewißheit nicht zu zweifeln hat.“ Cramer. „Wie das Volk Israel in der babylonischen Gefangenschaft nach seiner Befreiung seufzte, da es sprach: wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden, dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein (Ps. 126, 1, 2), und wie die Gläubigen in der alten Welt ihr höchstes Verlangen nach Christi Zukunft im Fleisch hatten, wie der alte Jakob spricht: Herr, ich warte auf dein Heil (1 Mos. 49, 18), so haben wir nach nichts mehr zu begehren als nach Christi Zukunft zum Gericht, darin uns auch Johannes mit den Worten vorgeht: Ja, komm Herr Jesu! nachdem dieser gesprochen: Ich komme bald, Amen (Offb. 22, 20). Wenn wir daher von den Zeichen der Zukunft Christi hören, sollen wir unsere Häupter emporheben darum, daß sich unsere Erlösung nahet (Luk. 21, 18). Da wird denn kein Leid, kein Geschrei, kein Schmerz mehr sein (Offenb. 21, 4), sondern Freude die Fülle und liebliches Wesen zur Rechten Gottes ewiglich (Ps. 16, 11).“ Renner. „Von Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, der anno 1576 gestorben, wird erzählt, daß er also gesagt: Dahin laßt uns eilen, wo wir ewig leben und den Tod und alles Uebel dieser Welt nicht mehr fürchten werden, wo Trauern und Seufzen von uns fliehen, Weinen und Klagen nicht mehr gehört wird, Hunger und Durst, Hitz und Kälte uns nicht mehr ängsten, sondern ein ewige Freud auf unsere Häupter und ein liebliches Wesen immer und ewiglich sein wird.“ Martin Zeiller.

5. Zu Kap. 51, 12—14. „Ich, ich tröste dich. Nicht Gold, nicht Silber, nicht Ehre, nicht die Welt, sondern mein Wort, mein Geist werden dich erhalten und beschützen. Du fürchtest dich vor Menschen, welche dich erschrecken. Warum lässest du dich denn nicht aufrichten, wenn ich tröste? Denn ich bin Gott, der Himmel und Erde erfüllet. Jene sind Wasserblasen, Motten, Strohhalme, Tropfen am Eimer, Scherflein in der Wage, Staub, angezündete Dornen. Ich bin ein Tröster, kein Aengstiger, obwohl das Fleisch zur Zeit der Trübsal also urtheilet. Ich bin dein Schöpfer, nicht dein Henker oder Peiniger, und meine Macht ist so groß, daß ich den Himmel ausgebreitet und die Erde gegründet habe. Deswegen hast du nicht Ursache zu befürchten, ich möchte nicht Kräfte genug haben, dich zu erlösen.“ Heim und Hoffmann. „Gott entzucket uns oft consolationes rerum, auf daß die consolatio verbi Raum und zu thun bei uns finde.“ Förster. „Was ist der Mensch? Wozu taugt er? Was kann er frommen oder Schaden thun (Sir. 18, 7; Ps. 56, 12; 118, 6)? Und ist Gott für uns, wer kann wider uns sein (Röm. 8, 31)? Wie das an dem Exempel Pharao's, Sanheribs und andern unzähligen zu ersehen ist.“ Cramer.

6. Zu Kap. 51, 15 u. 16. Im zweiten Psalm heißt es: „Warum toben die Heiden und die Leute reden so vergeblich? Die Könige im Lande lehnen sich auf und die Herren rathschlagen miteinander wider den Herrn und seinen Gesalbten: Lasset uns zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile!“ Und im 46. Psalm lesen wir: „Gott ist unsere Zuversicht und Stärke, eine Hülfe in den großen Nöthen, die uns betroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sänken; wenngleich das Meer wüthete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen.“ Der Herr, der Gewalt hat über das Meer und über die wie das

Meer tobenden Mächte dieser Welt, schützt seinen Knecht gegen dieses Toben. Der Knecht des Herrn redet nichts von ihm selber, sondern was er redet, das redet er also, wie ihm sein Vater gesagt hat (Joh. 12, 49, 50). Und wenn ihn auch, was er nach des Vaters Willen geredet und gethan hat, an das Kreuz bringt, so folgt doch diesem bitteren Todestage ein herrlicher Auferstehungstag. Und dieser Tag der Auferstehung ist ein zweiter Schöpfungstag. Es ist der Anfang einer neuen, bessern Welt. Das Leben der Verklärung, welches in Christo aus der Grabeshöhle in diese Welt eingetreten ist, hat sich nicht auf seine Person beschränkt. Es ist vielmehr von ihm aus durch Wort und Sakrament zu allen Menschen hindurchgedrungen. Und nicht blos zu den Menschen. Wie von dem ersten Adam aus der Tod auch die Kreatur ergriffen hat, so wird von dem zweiten Adam aus das Leben der Verklärung der ganzen Kreatur sich mittheilen. Es wird von ihm aus nicht nur eine neue Menschheit, sondern auch ein neuer Himmel und eine neue Erde sich bilden. So kann von dem Knecht Gottes gesagt werden, daß er den Himmel pflanze und die Erde gründe.

7. Zu Kap. 51, 15. 16. „Trost für das heilige Predigtamt. 1) Vonwegen des Stifters, der ist Gott selbst. Wie die großen Herren, wenn sie Befehl abgehen lassen, sich ihres Titels vornean gebrauchen und schreiben sich von ihren Ländern und Völkern, also thut hie Gott auch, der ist der Herr Zebaot. Der ist nun stark und ansehnlich genug. 2) Dieser Stifter und Anfänger macht selbst die Personen im Predigtamt tüchtig, zu führen das Amt des Geistes. Denn daß wir tüchtig sind, das ist von Gott (2 Kor. 3, 5). 3) Das Wort, das sie predigen, ist nicht ihr eigenes, sondern Gottes Wort, welches er selbst ihnen in den Mund leget (Matth. 10, 20). 4) Gott nimmt die Prediger in sein Geleit, Schutz und Schirm, und bedecket sie unter dem Schatten seiner Hände, verbirgt sie heimlich bei sich vor jedermanns Trotz (Ps. 31, 21). 5) Ihr Amt ist theuer und werth geachtet vor Gott, weil durch sie nicht allein die Erde gegründet, sondern auch der Himmel mit herrlichen Ehrenpflänzlein besetzet wird, welche in alle Ewigkeit Gott zu Ehren grünen und blühen werden." Cramer.

8. Zu Kap. 51, 17—23. „Gott hält einen Unterschied und anders strafet er die Gottseligen, anders die Gottlosen. Denn der Herr hat einen Becher in der Hand und mit starkem Wein voll eingeschenket, und schenket aus demselbigen. Aber die Gottlosen müssen alle trinken und die Hefen aussaufen (Ps. 75, 9). Denn obwohl ein einiger Gott ist, der zugleich die Gläubigen straft, und es auch eben ein Becher ist, ein Becher wie der andre, da Christen und Unchristen aus trinken, — so ist doch darinnen der Unterschied, daß die Kinder Gottes das Reine obenweg ohne alle Bitterkeit trinken, d. i. sie leiden es mit fröhlichem Herzen und gutem Gewissen, weil sie deß versichert sind, ihr frommer Gott meine es nicht böse. Die Gottlosen aber thun ein betrübtes Trinken. Denn Gott rühret alle Hefen zusammen und geußt es ihnen in ihren Rachen, daß sie müssen trinken, es sei ihnen lieb oder leid. Denn bei solchen ist das unruhsame Herz, das bei Gott nichts siehet denn Zorn und grimmiges Gemüth, das ist erbittert und verfolgt sie als ein Feind der Sünden halber." Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 51, 1—3. Wer Trost bedarf, der suche den Herrn und jage nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Diese findet man aber nur auf dem Wege, auf dem Abraham sie gefunden hat, nämlich durch den Glauben (1 Mos. 15, 6). Wer aber den rechten, lebendigen Glauben hat, der ist ein Sohn Abrahams (Gal. 3, 9; Röm. 4, 11. 12), und also auch ein Erbe der Verheißungen, die Abraham empfangen hat. Gleichwie Abraham getröstet worden ist für seine Glaubensgeduld und seinen Glaubensgehorsam, so wird auch jeder, der sein Sohn ist im Glauben, getröstet werden, und wenn er gleich um sich her nichts sähe als Wüste. Der Herr kann aus der Wüste ein Paradies und Garten Gottes machen. Und dies gilt sowohl in Bezug auf persönliche, wie in Bezug auf allgemeine Noth.

2. Zu Kap. 51, 4—6. Missionspredigt. Der Herr sagt Matth. 24, 14: „es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugniß über alle Völker, und dann wird das Ende kommen." Demnach bestehet ein enger Zusammenhang zwischen der Mission und dem Weltgericht. Erstere gehört zu den Vorbedingungen des letzteren. Das Weltgericht kommt nicht eher, als bis die Mission ihre Aufgabe vollendet hat, und zugleich bietet die Mission den Menschen dasjenige dar, was sie haben müssen, um im Gerichte bestehen zu können. Wenn nun überdies alle gläubigen Herzen eine Sehnsucht haben nach der Wiederkunft des Herrn, weil damit erst unsere Erlösung vollendet wird (Luk. 21, 18) und die drei ersten Bitten des Vaterunsers ihre Erhörung finden, so ist vom Standpunkte des Christenthums aus der Wunsch gerechtfertigt, daß die Mission ihr Werk bald vollenden möge, damit der Tag des Herrn bald komme. Darin liegt ein Antrieb, nicht säumig, sondern fleißig und eifrig zu sein in der Missionsarbeit. Wir können also von dem Zusammenhang des Weltgerichts und der Mission in der Art sprechen, daß wir zeigen: 1) wie von der Erfüllung der Aufgabe, welche der Mission gestellt ist, das Kommen des Weltgerichts abhängt (V. 4 u. 5 das Gesetz des Herrn und sein Recht sind da; die Inseln harren. Bringen wir ihnen des Herrn Gesetz und Recht; je eher dasselbe zu allen Völkern gekommen ist, desto eher wird auch der Herr und mit ihm unsere Erlösung kommen). 2) Wie das Bestehen im Gerichte abhängt von der Annahme dessen, was die Mission darbietet (V. 6, wer die Gerechtigkeit Christi hat, wird nicht verzagen; wer sie nicht hat, wird vergehen).

3. Zu Kap. 51, 7 und 8. Trostpredigt in Verfolgungen. Warum die Kinder Gottes sich vor der Feindschaft der Welt nicht zu fürchten brauchen. 1) Weil sie stark sind (Gottes Gesetz ist

in ihren Herzen, sie haben die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; Gott selbst lebt in ihnen mit seinem Geiste und mit seiner Kraft; ihre Sache ist Gottes Sache, also ist auch die Macht Gottes auf ihrer Seite). 2) Weil die Welt schwach ist (ihre Macht ist nur scheinbar; die Welt ist innerlich hohl, unwahr, also von Gott verlassen und gerichtet, und dieses Gerichtetsein muß in Kürze offenbar werden).

4. Zu Kap. 51, 9—11. Auch diese Worte können zu tröstender Ansprache an die Gemeinde verwendet werden. Es wird in denselben ausgegangen von den Thatsachen, durch welche der Herr seine rettende Macht schon in alter Zeit, besonders in der Erlösung des Volkes Israel aus der egyptischen Knechtschaft und in seiner Führung durchs rothe Meer bewiesen hat. Gott ist aber noch derselbe, der er damals war. Sein Arm ist noch ebenso stark. Also vermag er noch dasselbe, was er damals vermocht hat. Deshalb haben sich die Kinder Gottes auch heute vor der Wuth des Drachen, vor den tiefen Wassern, durch welche sie hindurch sollen, nicht zu fürchten. Sie werden glücklich ans Ziel kommen und ewige Freude wird ihr Theil sein (Kap. 66, 14; Joh. 16, 22).

5. Zu Kap. 51, 12—14. Warnung vor Menschenfurcht. Dieselbe ist 1) eine Sünde. Denn wer sich vor Menschen fürchtet, vergißt was Gott bereits für uns gethan und was er uns verheißen hat; 2) eine Thorheit, denn Menschen sind unmächtig und hinfällig.

6. Zu Kap. 51, 15 und 16. Wenn auch die Welt noch so sehr tobt und wüthet, lasset uns doch festhalten an Jesu Christo, dem Sohne Gottes, denn bei ihm finden wir 1) die göttliche Wahrheit, 2) den mächtigsten Schutz, 3) die Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit (am neuen Himmel und an der neuen Erde).

7. Zu Kap. 51, 17—23. Zuruf an die streitende Kirche des Herrn. Zweierlei steht ihr sicher bevor: 1) daß sie hier auf Erden zu ihrer Prüfung und Läuterung den Becher des Zornes leeren muß; 2) daß, nachdem sie getrunken, der Zornbecher in die Hände ihrer Feinde wird gegeben werden, damit diese gerichtet, sie aber gerettet werde.

IV. Die vierte Rede.

Die Restauration der Stadt Jerusalem.

Kap. 52.

Dieses Kapitel schließt sich enge an Kap. 51 an. Wir sehen dies schon äußerlich an עוּרִי עוּרִי V. 1, welches deutlich auf dieselben Worte in Kap. 51, 9 zurückweist. Die Verse 17—23 haben wir schon vorhin dadurch als Uebergang zu Kap. 52 erkannt, daß in denselben die Rede Jehova's mit der Rede des Propheten wechselt und daß Jerusalem angeredet wird. Aber unter Jerusalem ist V. 17—23 das Volk Jerusalems verstanden, während Kap. 52 ganz von der Stadt als solcher d. h. von der heiligen Stätte (עִיר הַקֹּדֶשׁ V. 1) handelt. Zugleich spricht in Kap. 52 der Prophet allein oder doch nur als Verkündiger der Worte Jehova's. Es theilt sich aber Kap. 52 in zwei Theile. In dem ersten (V. 1 bis 6) zeigt der Prophet, warum die Stadt des Heiligthums wiederhergestellt werden müsse. Der Name d. i. die Ehre Jehova's erfordert es. Im zweiten Theile (V. 7—12) sieht die heilige Stätte dem Einzug ihrer heiligen Bewohner, die unter Jehova's Führung aus dem unheiligen Lande kommen, unmittelbar entgegen. Wir vernehmen den Vollzug der Restauration.

1. Der Name Jehova's erfordert es, daß Jerusalem wiederhergestellt werde.

Kap. 52, 1—6.

1 Wache auf, wache auf, ziehe deine Stärke an Zion! Ziehe an die Kleider deiner Herr-
lichkeit Jerusalem, Stadt des Heiligthums! Denn nicht mehr soll fürder in dich kommen ein
2 Unbeschnittener oder Unreiner. *Rüttle dich empor aus dem Staube, stehe auf, wohne als
Jerusalem — aufgethan haben sich die Bande deines Halses — du Gefangene, Tochter Zion!
3 *Denn also spricht Jehova: Umsonst seid ihr verkauft worden, und nicht um Geld sollt ihr
4 erlöset werden. *Denn also spricht der Herr, Jehova: Nach Egypten ist hinabgezogen mein
Volk im Anfange, daselbst als Fremdling zu wohnen, und Assur hat es vergewaltigt um nichts.
5 *Nun aber, was soll ich hier? spricht Jehova, denn mein Volk ist weggenommen umsonst.
Seine Herrscher heulen, spricht Jehova, und unaufhörlich den ganzen Tag wird mein Name
6 geläştert. *Deshalb soll mein Volk erkennen meinen Namen, ja deshalb [soll es erkennen] an
jenem Tage, daß ich es bin, der da spricht: hier bin ich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die beiden ersten Verse enthalten das Thema. V. 1 wird die heilige Stadt aufgefordert, neuer Kraft und neuer Herrlichkeit sich bewußt zu werden, denn von nun an werde sie vor aller Entheiligung bewahrt bleiben. V. 2 aber wird das gefangene Volk Jerusalems aufgefordert, sich aus dem Staube der Gefangenschaft aufzurütteln, die Ketten abzuwerfen und nun wieder als Jerusalem zu wohnen. Dieser Verheißung folgt V. 3 und 4 eine historische Begründung. Jerusalem ist wie ein unwerthes Gut ohne Gewinn und Ersatz den Feinden dahingegeben worden; so soll es auch ohne

Gewinn für die Feinde erlöst werden (V. 3). Denn was hatte der Herr für einen Gewinn, als sein Volk in der egyptischen Knechtschaft schmachtete und als Assur es unterdrückte (V. 4)? Auch jetzt, d. h. nach der Wegführung des Volkes durch die Babylonier hat der Herr in Jerusalem nichts als eine leere Stätte. Das Volk ist ins Exil geschleppt, seine Zwingherren heulen in Grausamkeit und Uebermuth, der Name aber des Herrn wird unaufhörlich gelästert als der eines unmächtigen, überwundenen Gottes (V. 3). Weil es nun aber unmöglich ist, daß der Name des Herrn mit dieser Schmach bedeckt bleibe, so wird der Herr seinem Volke seinen Namen wieder offenbaren. Das Volk soll zur rechten Zeit wieder erkennen, wer sein Gott ist und was es bedeutet, wenn er spricht: hier bin ich (V. 6).

2. **Wache auf — Tochter Zion.** V. 1 und 2. Die Anrede an Zion V. 1 beginnt mit denselben Worten wie Kap. 51, 9 die Anrede an den Arm Jehova's. Es ist wie ein Echo, das jener Zuruf im Herzen Jehova's gefunden hat. עז mit Dathe, Gesenius, Hitzig u. a. in dem Sinne von Schmuck, Glanz nach Ps. 96, 6; 132, 8 zu nehmen, scheint mir nicht richtig. Warum soll denn Jerusalem blos wieder herrlich, warum denn nicht stark und herrlich werden, nachdem es schwach und schmachbedeckt gewesen war? Der bildliche Ausdruck בגדי תפארת findet sich nur hier (vgl. Kap. 61, 10). Daß unter Zion die Stadt zu verstehen ist, wie auch Hitzig, Knobel, Delitzsch erkannt haben, sieht man deutlich aus עיר הקדש. Dieser Ausdruck (vgl. zu Kap. 48, 2) deutet an, worin die Stärke und Herrlichkeit Jerusalems besteht. Als irdische Wohnstätte Jehova's steht Jerusalem hoch an Macht und Ehre über allen andern Wohnstätten der Menschen auf Erden. Aber bisher war die heilige Stadt nur zu oft der Entheiligung dadurch ausgesetzt gewesen, daß Unbeschnittene und Unreine (Heiden) nicht in der Absicht demüthiger Huldigung sondern in feindlicher Absicht in die Stadt kamen. So oft dies geschah, war es ein Beweis, daß Jerusalem an עז so viel verloren hatte, daß es seine תפארת nicht mehr schützen konnte. Das soll in Zukunft nicht mehr vorkommen. Die Stärke Jerusalems soll immer so groß sein, daß sie die תפארת wird wahren können. Die Worte כי לא יוסיף עוד wiederholen sich Nah. 2, 1, in welchem Verse die Anfangsworte der beiden Hälften aus u. St. und V. 7 entnommen sind (vgl. zu Kap. 51, 19 und 20). — In das mit neuer Macht und Ehre angethane Jerusalem soll nun auch sein vertriebenes Volk wieder einziehen. Dasselbe hatte in der Sklaverei geschmachtet. Es lag im Staube (vgl. Kap. 47, 1). Aus dem Staube soll Jerusalem denselben abschüttelnd sich emporrütteln (vgl. Kap. 33, 9. 15) und aufstehen. שְׁבִי kann nicht mit קוּמִי so zusammenkonstruirt werden, daß es hieße „setze dich aufrecht" (Ges.). Denn der Prophet will gewiß nicht sagen, daß Jerusalem sich nur aufsetzen soll. Sie soll aufstehen d. h. sich ganz erheben. שְׁבִי kann auch nicht mit Koppe, Hitzig übersetzt werden „gefangen Volk". Denn es müßte sonst zwischen קוּמִי und יְרוּשָׁלַםִ heißen שְׁבִיָּה. Das Wort שְׁבִי ist vielmehr Imper. von יָשַׁב und bedeutet, daß die gefangene Tochter Zion, an welche V. 2 sich richtet, nun wieder als Jerusalem wohnen soll. Denn es ist weder die Stadt ohne Volk, noch das Volk ohne Stadt das rechte Jerusalem. Ich glaube deshalb auch nicht, daß man den Begriff יָשַׁב zu potenziren und in dem Sinne von „thronen" zu nehmen hat. Denn die Hauptsache ist ja doch, daß Jerusalem aufhöre, eine Wüste zu sein, und wieder von seinem Volke nach Gebühr bewohnt werde. Daraus geht hervor, daß ich ירושלים in V. 2a nicht als Subjekt, sondern als Apposition zum Subjekte nehme. Subjekt ist שביה בת ציון. Man könnte ירושלים auch als Objekt von שְׁבִי betrachten. Aber der Gedanke, daß der Begriff Jerusalem die Einheit von Stätte und Wohnern sei, scheint mir sowohl dem Zusammenhang dieser Stelle als überhaupt der jesajanischen Denkweise besser zu entsprechen. Dann ergibt sich aber auch, daß der Satz התפתחי מוסרי צוארך als Parenthese zu fassen ist, und daß das K'tib die richtige, ursprüngliche Lesart ist. נִעֵר schütteln, rütteln, hatten wir in Kal schon Kap. 33, 9. 15. Hitp. התפתח findet sich nur hier. Auch das Femin. שְׁבִיָּה (gleichbedeutend mit שְׁבִי, שבות, שִׁבְיָה, שְׁבִית) kommt außer hier nicht mehr vor.

3. **Denn also spricht Jehova — hier bin ich.** V. 3—6. In den beiden vorhergehenden Versen ist die Restauration Jerusalems als der Stadt des Heiligthums verheißen. Diese Verheißung wird nun durch die Erklärung motivirt, daß die Ehre Jehova's selbst die Restauration Jerusalems fordere. Denn, sagt der Herr, ihr seid umsonst verkauft worden. חִנָּם (bei Jesaja nur hier und V. 5) kann hier nur bedeuten, daß bei der Preisgebung des heiligen Volkes, des heiligen Landes und der heiligen Stadt dem Herrn kein entsprechender Ersatz gegeben worden ist. Denn es ist ihm kein anderes heiliges Volk, Land oder Stadt dafür gegeben worden. Er hat also gleichsam in Bezug auf irdischen Besitz nur Schaden, ja, wie V. 5 selbst sagt, noch Spott und Hohn obendrein davon gehabt (vgl. Kap. 48, 9 ff.). Das kann nicht so hingehen. Die Schmach, die auf diese Weise auf den Namen des Herrn gefallen ist, muß dadurch abgewaschen werden, daß der Herr jene Völker, die etwa so spotten mochten, wie es 4 Mos. 14, 15 f.; 5 Mos. 9, 28; Ezech. 20, 14 angedeutet ist, seine Macht fühlen läßt in der Weise, daß sie einfach gezwungen werden, das Volk Israel wieder herauszugeben. Dies ist der Sinn von ולא בכסף תגאלו. Für die Behauptung, daß Israel umsonst verkauft worden sei, wird V. 4 und 5 der historische Beweis geliefert. Das erste Mal, daß Israel unter die Botmäßigkeit eines fremden Volkes kam, war damals, als es in Egypten als Fremdling weilte. Der Prophet deutet hier blos an. In Bezug auf die egyptische Gefangenschaft sieht man dies daraus, daß er die ganze egyptische Episode mit den Worten ירד עמי

לגור שם bezeichnet. Mit dem לגור שם (nach 1 Mos. 12, 10, wo es von Abraham gesagt wird) scheint er blos auf den ersten und ursprünglichen Zweck des Hinabziehens hinzudeuten. Daß er aber alles im Sinne hat, was Israel in Egypten erfahren mußte, erkennt man aus עַמִּי. Denn die hinabzogen, waren noch kein Volk. Aber gerade das Volk war es, welches alles das erdulden mußte, um dessen willen der Aufenthalt in Egypten hier als das erste Beispiel des Verkauftseins genannt wird. Auch der Ausdruck אשור עשקו ist blos eine Andeutung. Alle Unbill, welche Assur sowohl dem Reiche Israel als dem Reiche Juda zugefügt hat, ist darin eingeschlossen. Was hatte nun der Herr von jenem ersten egyptischen Exil? Nichts als daß derweilen das bereits erwählte und geheiligte Land leer stand. Der Plan des Herrn, in diesem Lande sich eine Stätte der Offenbarung und Anbetung zu schaffen, welche er bereits angefangen hatte, durch Abraham, Isaak und Jakob zu verwirklichen, erlitt dadurch mehrhundertjährigen Aufschub. Auch Assur mißhandelt Israel בְּאֶפֶס d. i. um nichts (אֶפֶס defectus, Nichtsein, vgl. zu Kap. 41, 29, mit dem בְּ pretii nur hier, doch vgl. Hiob 7, 6), denn welches Aequivalent an gleichartigen Gütern wurde denn dem Herrn für das gegeben, was er durch Assur verlor? Zum dritten blickt der Herr auf die Zustände, welche er durch das babylonische Exil geschaffen sieht. מה־לי־פה kann meines Erachtens weder auf den Himmel (Hitzig), noch auf die Länder des babylonischen Exils bezogen werden (Rosenmüller, Stier, Ewald, Umbreit, Delitzsch und in anderem Sinne Knobel). Ist denn Jehova durch die Wegführung seines Volkes auch mit nach Babylonien versetzt worden? Der Zusammenhang erfordert durchaus, daß פה auf Jerusalem bezogen werde. Denn 1) ist ja die heilige Stadt (עיר הקדש V. 1) der Grundgedanke des Kapitels. Es handelt sich um die Wiederbewohnung derselben, da ihr Leerstehen dem Interesse Jehova's zuwiderlaufe. Auf dieses Leerstehen deutet deutlich genug das מצרים ירד עמי V. 4 hin, weniger deutlich אשור עשקו. Dafür hat aber Assur die heilige Stadt auch nur entleeren wollen und das heilige Land nur theilweise entleert. 2) Ist ganz deutlich, daß dem Herrn die Verödung des heiligen Landes und der Stadt vor Augen steht, durch den Kausalsatz כי לקח עמי angedeutet. Wenn das Volk hinweggenommen ist, dann ist Land und Stadt leer. Ist aber Land und Stadt leer, was findet der Herr noch daselbst? Sollen ihn die Thiere und das Land ehren? Will er nicht den Menschen sich offenbaren und von ihnen erkannt und verehrt werden? Nein, ausführlicher als er dies in Bezug auf Egypten und Assur gethan, zeigt er, daß Babel ihm חִנָּם d. h. ohne entsprechendes gleichartiges Aequivalent, sein Land und seine Stadt entleert hat. Und zwar thun sie dies mit frevelhaftem Uebermuth. Sie sind rohe und wilde Treiber, die mit wüstem Geheul ihre Macht über Israel brauchen. משלים beziehe ich also mit den meisten Auslegern auf die Chaldäer (Kap. 14, 5; 49, 7). Die israelitischen Fürsten würden schwerlich משלים genannt werden, da sie nichts mehr zu befehlen hatten. Sie waren höchstens שָׂרִים. Die Bedeutung „Sänger" ist durch 4 Mos. 21, 27 nicht ausreichend belegt und paßt auch nicht wohl in den Zusamenhang. הֵילִיל, von den Sept. bald ἀλαλάζειν bald ὀλολύζειν übersetzt, kommt nur 30mal im A. T. vor (darunter 9mal bei Jesaja, s. d. Zusammenstellung), und bezeichnet allerdings vorherrschend das Wehegeheul. Doch ist nicht abzusehen, warum es nicht sogut als unser deutsches Heulen und das lateinische ululare, mit denen es ohnedies stammverwandt ist, auch anderes Geheul wie Wuthgeheul, Rachegeheul, Siegesgeheul soll bezeichnen können. Es ist sicher kein schmeichelhafter Ausdruck. Die übermüthigen Sieger, die des Volkes nicht schonen, schonen auch seines Gottes nicht. Sie verspotten ihn. Sie rühmen ihre Götzen als die Stärkeren (vgl. Kap. 10, 10 f.). Deshalb muß der Herr klagen, daß sein Name den ganzen Tag (vgl. Kap. 51, 13; 28, 24; 62, 6; 65, 2. 5) verspottet werde. מִנֹּאָץ ist Part. Hitpoel oder Hitpoal mit assimilirtem ת, vgl. Olsh. §. 209, d. 274. — Der sechste Vers zieht nun die Konklusion: weil Jerusalems Verödung dem Herrn nichts nützt, vielmehr nur der Ehre seines Namens Eintrag thut, so will der Herr nun seinen Namen d. h. sein Wesen offenbaren (Kap. 30, 27). Israel soll nun erkennen, wie der Herr heißt d. h. was sein Name bedeutet oder was für einer er ist. Ob man dabei an אֵל oder אֱלֹהִים oder יְהוָֹה denke, in jedem dieser Namen und noch mehr in allen zusammen liegt die Bedeutung des absoluten, ewigen, machtvollen Seins. — In der zweiten Vershälfte wiederholt der Prophet לָכֵן (vgl. die Wiederholung von כְּעַל Kap. 59, 18), aber nicht יֵדַע, welches zu ergänzen ist. ביום ההוא deutet auf die Zeit hin, in welcher der Herr die Restauration Jerusalems beschlossen hat. Wenn diese Zeit erfüllt sein wird, dann wird einer auftreten und sagen: hier bin ich. Israel aber wird dann erkennen, daß dies sein Gott, Jehova, ist. Denn er wird sein „hier bin ich" so machtvoll, so alle Opposition ausschließend sprechen, daß alle den Herrn und Meister der Welt erkennen werden. — So hat also der Prophet bewiesen, daß die Restauration Jerusalems nothwendig erfolgen muß.

2. Der Vollzug der Restauration.

Kap. 52, 7—12.

7 Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Friede verkündigt,
8 Glück meldet, Heil verkündigt, der zu Zion spricht: dein Gott ist König. *Horch deine

Wächter! Sie erheben die Stimme! Allesammt jubeln sie, denn Aug' in Auge sehen sie, wie
Jehova nach Zion zurückkehrt. *Brechet aus, jubelt allesammt ihr Trümmer Jerusalems, 9
denn Jehova hat sich seines Volkes erbarmet, er hat Jerusalem erlöset. *Jehova hat entblößt 10
seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und sollen alle Enden der Erde das Heil
sehen unseres Gottes. *Weichet, weichet, ziehet aus von dannen. Rühret nichts Unreines an! 11
Ziehet aus ihrer Mitte, reiniget euch, die ihr traget die Gefäße Jehova's. *Denn nicht in 12
Eile sollt ihr ausziehen, und nicht auf der Flucht sollt ihr davon gehen, denn vor euch her zieht
Jehova und euren Zug schließt der Gott Israels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit erhaben poetischer Prosopopöie schildert der Prophet den wirklichen Vollzug der Restauration Jerusalems. Er sieht Jerusalem noch in Trümmern liegend, nicht von Menschen bewohnt, aber doch sind die Ruinen von geisterhaften Spähern bewacht, welche der Auferstehung der Stadt entgegenharren. Und siehe! ein Bote kommt mit der Freudennachricht: Jehova ist König (V. 7). Und jubelnd sehen dann die Späher Auge in Auge den Herrn nach Zion zurückkehren (V. 8). Da werden denn die Trümmer Jerusalems aufgefordert, sich zu freuen, daß der Herr sein Volk und seine Stadt erlöst (V. 9) und allen Völkern die Stärke seines Armes und sein Heil gezeigt hat (V. 10). Nun erst ergeht auch an das Volk Jerusalems die Aufforderung, aus den Ländern des Exils heimzukehren. Sie sollen aber, da Jerusalem jetzt neu gereinigt und geheiligt ist, nichts Unreines anrühren und gereinigt die Gefäße Jehova's tragen (V. 11). Zu solcher Reinigung werden sie Zeit haben. Denn sie werden nicht wie aus Egypten in eiliger Flucht ausziehen müssen, da Jehova selbst ihren Zug ebensowohl führen als im Rücken gegen Angriffe decken wird (V. 12). Man sieht, daß auch hier der Prophet die Stadt und die Einwohner unterscheidet und in der Wiedervereinigung beider das Heil der Zukunft erblickt.

2. **Wie lieblich — unseres Gottes.** V. 7—10. Die Worte עַל־הֶהָרִים bis שָׁלוֹם kehren Nah. 2, 1 wieder, sowie auch die zweite Hälfte dieses Verses mit כִּי לֹא יוֹסִיף לַעֲבָר־בָּךְ beginnt, welche Worte aus Kap. 52, 1 mit Modifikation entnommen sind. Wenn wir Recht hatten, die Stelle Kap. 51, 19 im Vergleich zu Nah. 3, 7 für die ursprüngliche zu erklären, so ergibt sich schon daraus, daß auch hier ein gleiches Verhältniß stattfinden muß. Es sieht aber auch abgesehen von jener Parallele die Nahumstelle als eine Abschwächung der unsrigen aus. Wie matt ist bei Nahum das prosaische הִנֵּה an Stelle des hochpoetischen מַה־נָּאווּ! Schon Lowth bemerkt, daß die Stelle bei Nahum „die Schönheit des Originales bei weitem nicht erreiche". Und sieht dieses הנה nicht auch aus wie ein Versuch, die Schwierigkeit der richtigen Deutung des מה־נאוו zu umgehen? Ferner ist auch לא יוסיף לעבר offenbar eine glättere, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch mehr entsprechende Ausdrucksweise als das härtere und seltnere לֹא יוֹסִיף יָבֹא (Kap. 52, 1). Dabei ist übrigens zu bemerken, daß der Ausdruck עֲבֹר, den Nahum für בֹּא braucht, bei Jesaja kurz vorher Kap. 51, 23 vorkommt, so daß die Stelle Nah. 2, 1 b aus Elementen zusammengesetzt erscheint, die aus Jes. 51, 23 und 52, 1 geschöpft sind. — נָאווּ ist Pilel von נָאָה, denn nach dem Gesetze, welches der Bildung dieser Verba zu Grunde liegt, steht נָאָה für נָאַר ,נָאוָה, aber für נַאֲוַר (vgl. Olsh. §. 251, a; das Wort findet sich bei Jesaja nur hier). Uebrigens bezieht sich der Ausdruck gewiß weder auf den lieblichen Schall, noch auf den lieblichen Anblick der Füße („die wie Gazellen über die Berge hüpfen" Delitzsch), sondern der Ausdruck ist eine poetische Metonymie. Die Füße stehen für das, was sie thun. Die Füße gehen, kommen. Das Kommen, die Ankunft des Freudenboten ist lieblich (so schon Lowth). Auch das Kommen über die Berge ist poetischer Schmuck (vgl. zu Kap. 13, 4). Daß מְבַשֵּׂר kollektiv zu nehmen sei, ist nicht wahrscheinlich. Warum stünde denn nicht der Plural geradezu? Und wozu eine Mehrheit der Boten annehmen? Es ist dies weder poetischer, noch geschichtlich wahrscheinlicher. Auch Kap. 41, 27 ist מבשׂר wirklicher Singular. Vgl. übrigens die Zusammenst. In der heiligen Dreizahl wird der Inhalt der Freudenbotschaft dargelegt. Man könnte sagen, daß שָׁלוֹם der allgemeinste, alles umfassende Begriff ist (vgl. Kap. 9, 5. 6 und den Gruß שָׁלוֹם לָכֶם), טוֹב mehr auf die leiblichen Güter (vgl. 1 Kön. 10, 7; Hiob 22, 18; Ps. 104, 28), יְשׁוּעָה mehr auf geistliches Heil sich bezieht (*σωτηρία*, daher der Name des Erlösers *Ἰησοῦς*). Aber alles faßt sich zusammen in dem Worte מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ. Der Gegensatz hiezu ist die Herrschaft der Weltmacht. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bedeutet die alleinige Herrschaft Jehova's auf Erden, welche das Aufhören aller weltmächtlichen Herrschaft voraussetzt. Die Rückkehr aus dem Exil repräsentirt nur den schwachen Anfang der Wiederherstellung der Gottesherrschaft. Als Johannes der Täufer und Jesus selbst das Nahegekommensein der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* verkündigten (Matth. 3, 2; 4, 17), war der letztere im Begriffe, das unmittelbare Fundament zu derselben zu legen. Aber die ganze Kirchenzeit ist wie eine Pause, während welcher neben manchem äußeren Rückgang nur stille innere Ausbreitung und Vertiefung und schwacher, partieller äußerer Fortgang stattfindet (vgl. Röm. 10, 15). Die Vollendung wird erst eintreten, wenn der Herr sichtbar wieder kommen wird, um seine innerliche und äußerliche Alleinherrschaft auf Erden

zu verwirklichen (Offenb. 12, 10; 19, 6). Alle diese Zeiträume umfaßt der Blick des Propheten. — Von außen her kommt der Ruf des מְבַשֵּׂר. Derselbe wird in Jerusalem vernommen von den צֹפִים. Da Jerusalem noch wüste liegt, so müssen das unsichtbare, geisterhafte Wächter, gleichsam die Genien des Ortes sein. Wie man hier an die Propheten denken kann, begreife ich nicht. Waren denn in Jerusalem Propheten, so lange es wüste lag? Und doch kommt die Botschaft nach Jerusalem, und nicht zu den Exulanten. קוֹל צֹפַיִךְ ist Ausruf wie Kap. 13, 4; 40, 3. 6; 66, 6. Wie ein freudiger Wiederhall antwortet der Jubel der Späher dem Zurufe des Boten. Sie jubeln aber nicht blos über die Botschaft, sondern mehr noch darüber, daß sie sofort die Erfüllung schauen dürfen. Denn „Aug' in Auge" (עַיִן בְּעַיִן vgl. 4 Mos. 14, 14) sehen sie die Rückkehr Jehova's nach Jerusalem. Daß man שׁוּב hier nicht „zurückführen" übersetzen darf, ergibt sich daraus, daß hier überhaupt noch nicht von der Zurückführung des Volkes sondern nur von der Rückkehr Jehova's nach Zion die Rede ist, welches er als verwüstete und entweihte Stätte verlassen hatte (vgl. מַה־לִּי פֹה V. 5). Die Späher sehen den Herrn wieder Besitz nehmen von der Stätte seines Heiligthums. Kein Mensch sieht das. Wie der מבשׂר und die צפים Geister sind, so ist auch jene Rückkehr eine dem menschlichen Auge unsichtbare, aber dem Auge der Geister wohl erkennbare (daher עין בעין). Sie vollzieht sich in transscendenter, geistleiblicher Realität. — Die wüsten Trümmer Jerusalems aber werden aufgefordert, in Jubel auszubrechen darüber, daß Jehova sich seines Volkes erbarmt (Kap. 51, 3), Jerusalem erlöst hat. Der Prophet sieht in jener transscendenten Besitznahme Jerusalems die Garantie und das Prinzip der Erlösung. Die Perfekte נחם und גאל sind perfecta prophetica. Denn durch die Rückkehr Jehova's nach Zion ist die Rückkehr des Volkes nur verbürgt, nicht vollendet. Und parallel mit den Perfektis נחם und גאל steht auch חָשַׂף V. 10. Denn durch die Erlösung Jerusalems sieht das geistige Auge auch den Völkern enthüllt, was bisher nur jenem offenbar gewesen war. Das Enthüllen des Armes hat den Sinn, daß jene Erlösung als That Jehova's den Völkern offenbar werden soll. Ich glaube also nicht, daß die Entblößung des Armes hier mit jener Entblößung verglichen werden darf, die der Krieger vollzieht, um ungehinderter kämpfen zu können. Sondern der Sinn ist wie Kap. 53, 1; 2 Mos. 8, 14; Luk. 11, 20. — Jehova offenbart sich den Völkern als den Urheber der Thatsachen, durch welche die Erlösung Israels sich vollzieht, damit alle Enden der Erde (Kap. 45, 22) das Heil mit Augen sehen, welches der Herr seinem Volke bereitet hat.

3. **Weichet — der Gott Israels.** V. 11 und 12. Nun, nachdem der Herr von seiner alterwählten heiligen Stätte wieder Besitz ergriffen hat, wird auch das Volk Israel aufgefordert, aus den Ländern des Exils dahin zurückzukehren. Sie sollen sich von dort losmachen (סורו vgl. Kap. 30, 11; Klagel. 4, 15) und ausziehen. Weil sie aber zur עִיר קֹדֶשׁ kommen sollen, in die nichts Unheiliges kommen darf (vgl. V. 1), so sollen sie sich selbst nicht verunreinigen durch Berührung von Unreinem. Ja, da sie die heiligen Geräthe und Gefäße, deren Raub der Prophet voraussetzt, werden mit zurückzubringen haben (vgl. Esra 1, 7 ff.), so sollen sie sich auch positiv den gesetzlichen Reinigungsakten unterwerfen. Der Prophet denkt hiebei jedenfalls ganz besonders an die Leviten und die für sie vorgeschriebene Reinigung (4 Mos. 8, 6 ff.), da denselben während des Zuges durch die Wüste speziell auch der Tragdienst, die עֲבֹדַת מַשָּׂא oblag (4 Mos. 4, 47 vgl. ibid. V. 24 ff. V. 49). — הִבָּרוּ ist Imper. Niph. von בָּרַר, wovon bei Jesaja nur noch die Form בָּרוּר (Kap. 49, 2) vorkommt. Unsere Stelle erinnert an Kap. 35, 8, wo der Weg, auf dem die Erlösten heimkehren sollen, ein heiliger Weg genannt wird, den nichts Unreines betreten dürfe. Zu der würdigen Vorbereitung auf den heiligen Zug durch entsprechende Reinigung wird ihnen volle Zeit und Gelegenheit gegeben sein. Denn dadurch soll sich dieser Auszug von dem Auszug aus Egypten unterscheiden, daß er nicht ein eiliger und fluchtartiger sein wird. Der Auszug aus Egypten trug insofern den Charakter einer eiligen Flucht an sich, als die bisher Zurückgehaltenen den günstigen Moment der Willfährigkeit des Pharao benützen mußten. Denn obgleich man sie damals zum Auszug drängte (2 Mos. 12, 33. 39), so konnte doch der Sinn des Königs sich schnell wieder ändern. Aus dem zweiten Exil soll aber Israel als Herr und Sieger (vgl. Kap. 46, 1. 2; 47, 1 ff.) ausziehen. חִפָּזוֹן, Hast, Eile, das Jesaja sonst nicht braucht, ist offenbar Anspielung auf 2 Mos. 12, 11, wo es von dem Essen des Passalammes heißt וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן, und auf 5 Mos. 16, 3, wo in Bezug auf die ungesäuerten Brode gesagt ist כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. — Wie חִפָּזוֹן nur an den angeführten zwei Stellen des Pentateuch außer hier vorkommt, so findet sich auch מְנוּסָה nur noch 3 Mos. 26, 36, wo von dem gottlosen, ins Exil geführten Israel gesagt wird, daß es in den Ländern seiner Feinde feige und zu grundloser מְנֻסַת־חֶרֶב geneigt sein werde. Es scheint also auch mit der Wahl des Wortes מְנוּסָה eine Anspielung beabsichtigt zu sein. Auch aus Egypten ist Israel unter seines Gottes Schutz und Leitung ausgezogen. Und doch war dieser Auszug ein eiliger und fluchtähnlicher. Wenn also hier die Verheißung, daß Israels Auszug aus Babel (das Suffix in מְתוֹכָהּ ist auf Babel zu beziehen) nicht ein solcher sein werde, durch die Zusage motivirt wird, daß der Herr vor dem Zuge hergehen und denselben schließen werde (מְאַסֵּף agmen claudens, Anspielung auf Jos. 6, 9. 13; 4 Mos. 10, 25), so müssen wir annehmen, daß der Prophet hier eine solche Thätigkeit des leitenden und schützenden

Gottes den Feinden gegenüber voraussetzt, wie sie uns in den vorhin angeführten Stellen Kap. 46, 1. 2; 47, 1 ff. vgl. Kap. 45, 1. 2; 48, 14. 20 geschildert wird.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 52, 1—6. „Dieser tröstliche Zuspruch gilt besonders auch dem geistlichen Zion, der Kirche Christi. Die soll sich jederzeit im Geist ermuntern, getrost und fröhlich sein inmitten ihrer äußeren Bedrängniß und Unmacht. Die wahre Kirche ist die heilige Stadt Gottes, in der lauter Gerechte und Heilige sich befinden, herrlich geschmückt mit dem Rock der Gerechtigkeit Christi und mit Kleidern des Heils (Kap. 61, 10), stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke (Eph. 6, 10), alles vermögend durch den, der sie mächtig macht, Christum (Phil. 4, 13), dessen Kraft auch in den Schwachen mächtig ist (2 Kor. 12, 9), dadurch sie gestärket werden mit aller Kraft nach seiner herrlichen Macht in aller Geduld und Langmüthigkeit mit Freuden (Kol. 1, 11), los von den Banden ihres Halses, von den Sünden als den Stricken des Teufels, von dem sie gefangen waren nach seinem Willen (2 Tim. 2, 26). (Denn weil sie umsonst unter die Sünde verkauft worden d. h. zum puren Schaden ihres Schöpfers und Herrn, so sollen sie auch umsonst d. h. ohne daß ihr Räuber und Zwingherr einen Ersatz oder Entschädigung bekäme, erlöset werden). So wird die Kirche eine Gemeinde, die nicht hat einen Flecken oder Runzel, oder deß etwas, sondern die heilig ist und unsträflich (Eph. 5, 27). In der sichtbaren Kirche (der Berufenen) finden sich freilich viele unreine, unheilige Heuchler, wie Spreu unter dem Weizen (Matth. 3, 12), wie faule Fische in einem Netze (Matth. 13, 48). Diese werden einmal von den Gläubigen und Auserwählten abgesondert und in das ewige Feuer geworfen, während diese in das ewige Leben, in das Reich der ewigen Glorie eingeführt werden (Matth. 25, 46). Laßt uns daher die theuere Gnade Christi dankbar erkennen und ergreifen, daß wir unter der Zahl der Auserwählten gefunden werden". Renner.

2. Zu Kap. 52, 1—6. „Wenn uns Gott, wie er ja zweifelsohne gethan, Erlösung von der argen Welt zugesagt hat, so sollen wir uns auch alle Tage aus derselben mit allem unserm Denken und Sinnen und Thun herausflüchten. Israel hat den Befehl, sich niemals in Babel für immer fest anzusiedeln, sondern des Auszugs gläubig zu harren und zu demselben bereit zu sein. Dazu soll Zion ihre Gotteskraft, ihren geistlichen Schmuck d. h. den Glauben zur Gerechtigkeit anziehen, daß sie als eine neue, gereinigte Gemeinde frei für sich werde. Das ist erst im Neuen Testamente geschehen, da Gottes Volk auf nichts Irdisches mehr, sondern allein auf Gottes Gnadenwort gegründet ist, das jeder im Glauben annehmen kann. Der Glaube ist die größte Macht auf Erden, denn er nimmt an Gottes Allmacht Theil. Darum wird Gottes Volk, wenn es sich im Glauben ermannt, seine Knechtschaft brechen und die Welt, die ja nichts für ihre Herrschaft, damit sie uns lange geplagt hat, Gott bezahlt hat, sondern nur eine Zeit lang gegen uns als Zornesruthe gebraucht wurde — wird auch ohne ihren Willen die Kirche wieder frei lassen müssen. Israel ist wohl in Egypten Gast gewesen und später hat ihn Assur mißhandelt. Nun wird's aber noch ärger, die Welt wird uns immer mehr gram. Das will Gott nicht also fortgehen lassen, sondern weil die Heiden sich selbst rühmen und triumphiren in ihrem Wahne über Israel, als ob sie durch eigene Macht über ihn und gar über seinen Gott mächtig geworden seien, so wird sich Gott seinem Volke mit herrlicher Hülfe offenbaren". Diedrich.

3. Zu Kap. 52, 7. „Est collatio legis et evangelii et commendatio Christi loquentis per apostolos suos. Qui docent legem, sunt tristes bubones et terrent ululatu suo, sed nuntii evangelii habent amabiles pedes, afferunt enim laetissimum verbum pro conscientiis turbatis". Luther.

4. Zu Kap. 52, 7. „Solchen armen, elenden Leuten, die von Gott nichts wissen, ihren eigenen Jammer und ewige Noth nicht erkennen, die in Sünden liegen bis über die Ohren und wissen in dem wenigsten ihnen nicht zu helfen, — was kann, sag' ich, solchen armen, elenden Leuten besseres, größeres, freudenreicheres widerfahren denn ein solcher Bote, der da erstlich Friede verkündigt d. i. der da gewisse Zeitung bringt, Gott wolle mit uns zufrieden sein und unserer Sünden halb uns nicht verdammen noch mit uns zürnen. Zum andern, der Gutes predigt d. i. er tröstet, Gott wolle nicht allein nicht strafen nach unserm Verdienst, sondern auch seinen Geist, seine Gerechtigkeit und alle Gnad uns schenken und widerfahren lassen. Zum dritten, der da Heil verkündiget d. i. der da verheißet und tröstet, uns soll wider den Teufel und Tod in Ewigkeit geholfen und gerathen sein. Und daß man ja alles rein und gar auf einen Bissen fasse, der da mit Wahrheit sagen kann zu Zion d. i. zu den Gläubigen: Dein Gott ist dein König d. i. Gott selbst will sich dein annehmen, er will selbst dein Herr und König sein; selbst will er mit seinem Mund lehren und unterrichten, selbst will er dich schützen und beides Amt nicht mehr Menschen befehlen sondern selbst ausrichten". Veit Dietrich.

5. Zu Kap. 52, 8. „Prediger sollen Wächter sein (Ezech. 3, 17). Darum sollen sie weder zu Sünden und ärgerlichem Leben, noch zur falschen einreißenden Lehr stillschweigen. Thun sie es, so sind sie stumme Hunde (Jes. 56, 9)". Cramer.

6. Zu Kap. 52, 9 u. 10. „Wenn die Bekehrung der Juden geschehen wird, das wird nicht im Winkel vorgehen, sondern so herrlich und ausnehmend sein, daß jedermann wird bekennen müssen: das hat der Herr gethan". Starke.

7. Zu Kap. 52, 11 und 12. „Gehest du gern mit gottlosen Leuten um und willst doch ein Christ sein?

Das kann nicht sein, denn was hat das Licht für eine Gemeinschaft mit der Finsterniß (2 Kor. 6, 14)? Christen sind heilige Leute. Wie wollte sich das schicken, sich mit Sündern zu verunreinigen? Darum seufze mit allem Ernst: Schaffe in mir Gott ein reines Herz ꝛc. Ps. 51, 12. — Die Kirche Christi und ein jeder wahrer Gläubige hat an Christo einen getreuen Wegweiser und Führer, einen mächtigen Beschützer in Noth. Reisen sie auf seinen Befehl und in ihrem Beruf, so gehet er vor ihnen her.“ Starke.

8. Zu Kap. 52, 11. Diese Stelle wird von den Katholiken als Autorität für den Cölibat der Priester angeführt. Die Apologie der Conf. August. remonstrirt gegen diese Anwendung der Stelle in dem Art. XI de Conjugio sacerdotum, pag. 248 ed. Hase; vgl. pag. 241, 27; 244, 41. —

9. Zu Kap. 52, 12. „Est insignis exhortatio, ut simplici fide in solum Christum, ducem nostrum, respiciamus, qui nos colliget, ut maneamus in verbo et simus tuti ab omnibus peccatis. Sic legimus de quadam Sancta Moniali. Ea cum tentaretur ob admissa peccata, nihil aliud respondit, quam se Christianam esse. Sensit enim, se nec suis malis operibus damnari, quod haberet Christum, nec bonis operibus salvari posse, sed Christum pro se traditam victimam satisfecisse pro peccatis suis.“ Luther.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 52, 1—6. In Zeiten der Verfolgung oder Unterdrückung der Kirche kann über diesen Text eine Trost- und Ermunterungspredigt gehalten werden. Im Eingang wäre daran zu erinnern, daß die Kirche in Zeiten der Noth ebensowohl ihrer eigenen Schuld als des ihr verheißenen göttlichen Schutzes eingedenk sein soll. Darnach könnte als Thema aufgestellt werden: Trost- und Mahnruf an die Kirche des Herrn in großer Noth. 1) Worin die gegenwärtige Noth besteht (V. 4 u. 5: wie von jeher ist die Weltmacht dem Reiche Gottes feindlich gesinnt); 2) Was die Kirche in dieser Noth an sich selbst zu bessern hat (V. 2: sie muß sich innerlich frei machen vom Weltwesen); 3) Was die Kirche in dieser Noth zu hoffen hat: a. daß der Herr seine eigene Ehre wahren wird (V. 6); b. daß er seinen Feinden nicht den Vortheil lassen wird (V. 3: der Herr kann wohl eine Zeitlang durch scheinbare Preisgebung seiner Kirche den Feinden die Ueberhand lassen, aber er wird ihnen dieselbe im rechten Augenblick auch wieder nehmen); c. daß die Kirche infolge davon auch wieder stark und herrlich werden wird (V. 1). —

2. Zu Kap. 52, 7—10. „Die liebliche Harmonie, welche die frohe Botschaft von Christo in der Kirche zu Stande bringt; 1) in den Boten, die sie anstimmen; 2) in den Lehren, die sie fortklingen; 3) in den Herzen, die sie wiedertönen.“ (Laurmann in „Zeugnissen ev. Glaubens von V. Fr. Oehler, Stuttgart, 1869“). —

3. Zu Kap. 52, 11 u. 12. Die Kirche des Herrn kann in die Lage kommen, daß sie ausziehen muß aus den bisherigen Verhältnissen. Da gilt es, daß sie ein Dreifaches beobachte: 1) daß sie sich nicht verunreinige durch Theilnahme an dem Wesen und Treiben der Welt; 2) daß sie nicht in unvorsichtiger Hast oder feiger Furcht handle; 3) daß sie auf die Leitung und den Schutz des Herrn vertraue.

V. Die fünfte Rede.

Golgota und Scheblimini.

Kap. 52, 13—53, 12.

Der Uebergang von Kap. 52, 12 zu Kap. 52, 13 ff. ist nur dem äußern Scheine nach abrupt. Innerlich ist er für jeden aufmerksamen Leser wohl vorbereitet. Denn es war ja schon Kap. 49, 3. 4 gesagt, daß der Knecht des Herrn, durch den sich der Herr verherrlichen wird, durch diesen Erfolg als einen unverhofften Lohn seiner Mühsale überrascht sein wird. Es wird ferner Kap. 49, 5. 6. 8 ff. gesagt, daß durch den Knecht des Herrn die Restauration Israels vollzogen werden soll. Es wird auch Kap. 50, 1 ausgesprochen, daß Israels Sünde der Grund seiner Verstoßung gewesen sei. In demselben Kapitel wird V. 4 ff. die Bereitwilligkeit des עֶבֶד י׳ zur Erduldung der ihm aufzulegenden Leiden geschildert. Der Abschnitt Kap. 52, 13—53, 12 (die unrichtige Kapiteleintheilung hat ihren Grund in der Meinung, daß Kap. 52, 13—15 wie vorher vom Volke Israel die Rede sei) zeigt uns, wie diese beiden Momente innerlich zusammenhängen: die Leiden, welche der Knecht Jehova's wird zu ertragen haben und welche ihn wie einen Auswurf der Menschheit werden erscheinen lassen (Kap. 49, 7), sind nichts anderes als die Sühnleiden, die er stellvertretend auf sich nimmt, aus denen er aber als der hohe, herrliche und mächtige Herrscher (vgl. Kap. 49, 7 mit Kap. 52, 13. 15; 53, 12) hervorgehen wird. Die Kapitel 49—57 sind wie ein Kranz von herrlichen Blumen mit einem schwarzen Bande durchflochten, oder wie ein Triumphlied, durch welches gedämpften Tones die Melodie eines Trauergesanges sich hindurchzieht, so jedoch, daß die Trauer-Akkorde allmählich in die Melodie des Triumphgesanges übergehen. Und zugleich ist die Rede des Propheten so kunstvoll geordnet, daß das Trauerband gerade in der Mitte sich zu einem mächtigen Knoten schürzt. Denn Kap. 53 bildet ja die Mitte des zweiten Drittheils und somit auch die Mitte des ganzen Weißagungscyklus der Kap. 40—66. Es hat 4 Kapitel der zweiten und 13 Kapitel der zweiten und ersten Enneade vor sich und

4 Kapitel der zweiten und 13 Kapitel der zweiten und dritten Enneade nach sich.

Wer ist nun aber der Knecht Gottes, welcher das Hauptobjekt unserer Weißagung bildet? Daß nicht an Ussia, Hiskia, Josia, Jeremia (Saadia, Grotius, Bunsen, K. A. Menzel, Staats- u. Rel.-Gesch. der Königr. Israel u. Juda, Breslau 1853, S. 298 f.), oder gar an Jesaja selbst zu denken sei, bedarf heutzutage keines Beweises mehr (vergl. Gesenius Komm. S. 170 ff.). Oder sollten wir uns mit Widerlegung der Ansicht aufhalten, daß das ganze jüdische Volk der Knecht Gottes, daß also die Sprechenden Kap. 53, 2 ff. die Heiden seien, welche anerkennen, daß Israel ihre, der Heiden, Sünden getragen habe? Dies ist die Ansicht, welche die Rabbinen aufstellen, seitdem sie angefangen haben, gegen die Christen zu polemisiren. Aber auch christliche Ausleger, unter denen vor allen Hitzig zu nennen ist, haben sich ihr angeschlossen. Daß aber Israel nicht als ein Unschuldiger für die schuldigen Heiden, sondern für seine eigene Schuld gelitten, und daß es sein Leiden nicht sanftmüthig sondern mit Ingrimm und, soweit möglich, mit trotzigem Widerstand getragen hat, ist schon oft gezeigt worden. Vgl. insbesondere M'Caul, die Lehre und Erklärung des Kap. 53 des Propheten Jesaja (Deutsch, Frankfurt a./M. 1854) S. 10 ff. — Vikt. Fr. Oehler der Knecht Jehova's im Deuterojesaja II, S. 66 ff. — Wünsche die Leiden des Messias, Leipzig 1870. Seite 35 ff. — Wohl haben manche Rabbinen wie David Kimchi und Isaak Troki diese Ansicht so gewendet, daß sie sagen: nicht Israel denke so von sich selbst, sondern die Heiden werden so sagen, „wenn sie sehen, daß der Glaube Israels Wahrheit, dagegen ihr Glaube Irrthum sei" (Wünsche a. a. O. S. 36). Dagegen hat schon M'Caul darauf aufmerksam gemacht, daß ja Kap. 53, 11 und 12 Jehova selbst das Leiden seines Knechtes als ein sühnendes bezeichne. — Andere verstehen unter dem Knechte Jehova's das ideale Israel d. h. die höhere Einheit des Volkes. Diese höhere Einheit litt nicht, weil sie aus lauter Schuldigen bestand, sondern im Gegentheil trotzdem, daß sie nur zum Theil aus solchen bestand. Sie litt also, weil nicht alle gesündigt hatten und doch alle leiden mußten, in gewissem Sinne unschuldig und ist insofern eine Weißagung (nicht Prädiktion) auf Christum. So Vatke (Religion des Alten Testaments 1835). Aber hiegegen ist einzuwenden, daß diese Ansicht auf die Unterscheidung zwischen dem bessern und schlechtern Theile der Nation hinausläuft, von welcher eben der Text nichts weiß. Denn derselbe stellt offenbar nicht einen Theil des Volkes einem andern Theil gegenüber, sondern das ganze Volk dem einen Knechte Gottes. Der Prophet unterscheidet im Volke nicht Schuldige und Unschuldige. Er sieht im Volk nur Schuldige. Dies spricht er deutlich aus V. 6: „wir irrten alle wie die Schafe, ein jeglicher zu seinem Wege wandten wir uns, aber Jehova warf auf ihn unser aller Schuld." — Andere verstehen unter dem Knechte Gottes geradezu „die treuen Jahveverehrer". Diese Ansicht vertritt namentlich Knobel. Darnach spricht der Prophet Kap. 53, 2—6 in der 1. Person Plur., „weil er sich unter das Volk stellt und eine Stimme aus der Mitte des Ganzen sein will." Seine Ansicht über die Leiden des Knechtes sei nur zum Theil die des Volkes, zum andern Theil (nämlich in Betreff der Ursache dieser Leiden) hätte sie es sein sollen. Nämlich die exilischen Leiden, welche als Strafen für die Sünden des Volks betrachtet wurden, betrafen (nach Knobel) besonders die treuen Jahveverehrer, welche hartnäckig an ihrer Nationalität festhielten und sehr eifrig für Jahve und gegen die Götzen waren. Sie waren die עֲבָדִים vorzugsweise. Die Masse des Volks dagegen, welche an der väterlichen Religion nicht streng festhielt, stand mit den Heiden in gutem Einvernehmen und befand sich im ganzen in erträglichen Verhältnissen. Diese Erklärung leidet so sehr an Unnatur und innerem Widerspruch, daß sie sich selbst aufhebt. Der leidende Jahveknecht soll die treuen Jahveverehrer repräsentiren, und diejenigen, welche V. 2—6 in der 1. Person Plur. vom Jahveknechte reden, sollen die abtrünnigen Israeliten sein, welche die große Masse des Volkes ausmachen. Also sind doch die Jahveverehrer und die von Jahve Abtrünnigen Gegner. Die Abtrünnigen können doch also wahrlich nicht mit hoher Verehrung und tiefem Mitgefühl von den Verehrern Jahve's sprechen. Der Name „Knecht Jahve's" könnte in ihrem Munde höchstens ein Spott sein. Man könnte sich allenfalls denken, daß sie sagten: es ist gut, daß es solche Narren unter uns gibt; so entladt sich doch der Haß der Heiden ohne Schaden für uns auf sie. Aber damit geschieht ihnen ganz recht. Warum machen sie es nicht wie wir? Warum heulen sie nicht mit den Wölfen? Sie könnten es eben so gut haben als wir, wenn sie klug wären. So ungefähr mußten die Abtrünnigen von den Jahveverehrern sprechen, wenn ihre wahre Meinung zu Tag kommen sollte. Nun aber lauten die Worte, welche nach Knobel aus der Mitte des Volkes kommen, ganz anders. Es sind ja Worte der höchsten Verehrung. Das fühlt Knobel selbst und deshalb soll diese Worte der Prophet sprechen. Aber derselbe soll mit diesen Worten ausdrücken, nicht wie die Masse des Volkes wirklich dachte, sondern wie sie hätte denken sollen! Welche Unnatur! Der Prophet Jahve's, welcher doch nur als Jahveverehrer gedacht werden kann, spricht als Repräsentant nicht dieser letzteren, sondern der großen abtrünnigen Masse des Volkes. Er spricht aber freilich nicht die Gesinnungen aus, welche diese Masse wirklich hegte, sondern die, welche sie hätte hegen sollen! Zu was denn diese Komödie? Wahrlich, wenn man diese Unterscheidung zwischen Abtrünnigen und Verehrern Jahve's gelten läßt, so konnte der Prophet den ersteren doch nur strafend gegenübertreten! Er konnte ihnen nur ihren Abfall vorhalten und sie ermahnen, lieber mit den rechten Israeliten die

Schmach Jahve's zu tragen, als in feiger Verrätherei sie auf ihre Volksgenossen abzuwälzen. — Nach einer andern Ansicht soll der Knecht Jehova's den Prophetenstand oder das Prophetenthum repräsentiren. So in verschiedenen Modifikationen besonders Gesenius und Umbreit, während Hofmann unter dem Knecht Gottes allerdings Christum, aber nur als Propheten versteht. So gut nun auch das, was von den Leiden des Knechtes gesagt wird, im allgemeinen auf den prophetischen Beruf paßt, — denn in der That haben ja die Propheten um dieses ihres Berufes willen Bedrängniß, Gericht, Verachtung, Tod oft genug leiden müssen; — so bleibt doch eins übrig, was unter keinen Umständen von einem Propheten gesagt werden kann, nämlich daß Gott der Herr die Schuld des Volkes auf ihn geworfen, daß er des Volkes Sünde getragen habe, daß das Volk durch seine Wunden heil und gesund geworden sei. Wenn man nun freilich in unserer Stelle nur den Begriff des Berufleidens, nicht den des stellvertretenden Leidens finden will, so muß ich sagen, daß dies nur mittelst künstlicher Exegese möglich ist und in Betreff dieses Urtheils auf die unten gegebene Erklärung verweisen. Vgl. übrigens die dogm. eth. Grundgedanken. Ich halte die messianische Erklärung für die allein natürliche und im Wortlaut begründete. Wenn Knobel behauptet, daß das Alte Testament von einem leidenden Messias, und daß Deuterojesaja von einem Messias überhaupt nichts wisse, so kommt es eben auf die Art an, wie man die treffenden Stellen erklärt. Wenn man dies in der Weise thut, wie die oben gegebene Probe Knobel'scher Exegese zeigt, so kann man aus jeder Stelle das Mißliebige hinweg- und das Beliebige hineininterpretiren. Wer in Christo das Lamm Gottes erkennt, das der Welt Sünde nach Gottes ewigem und bereits im Alten Bunde geoffenbarten Rathschlusse trägt, der muß auch den Zusammenhang zwischen dieser Thatsache und der alttestamentlichen Weißagung, der muß insbesondere in Jes. 53 den Grundriß jenes Heilsplanes erkennen. — Gleichwie im großen und ganzen alle Typen des Alten Bundes in dem einen Bilde des מָשִׁיחַ sich vereinigen, so gehen auch auf engerem Gebiete die verschiedenen typischen Formen des עֶבֶד י', welche gegeben sind theils im Volk Israel überhaupt (Kap. 41, 8 ff.), theils im frommen Kerne des Volkes (Kap. 44, 1—5), theils in den Propheten (Kap. 44, 26), schließlich in die eine Gestalt des persönlichen עבד י' zusammen. Wie die Gesteinsarten des Urgebirges zugleich den tiefsten Grund und die höchsten Gipfel des Erdkörpers bilden, so ist Christus zugleich aller Weißagung Ursprung und Erfüllung, er ist insbesondere zugleich der innerste Kern und der krönende Gipfel aller typischen Formen des עבד י'. Aber es ist wohl zu beachten, daß der עבד י' nicht etwa eine den Typen des Propheten, Priesters und Königs coordinirte Typusform ist. Sondern er repräsentirt allein den Charakter der niedrigen, unscheinbaren, bejammernswürdigen „Knechtsgestalt“ oder der „traurigen Gestalt“, sofern dieselbe allen jenen Typusformen gemeinsam ist. Denn daß das Alte Testament auch einen König „von der traurigen Gestalt“ kennt, ist aus Sach. 9, 9 ersichtlich. Deshalb ist es allerdings nicht richtig, zu sagen, daß in Jes. 53 die Gestalt des messianischen Priesters, Königs oder Propheten gezeichnet werde. Denn Jes. 53 handelt nur vom Knechte Jehova's und vom Priester, König oder Propheten nur insofern, als eben auch in diesen der arme, geringe Knecht zur Erscheinung kommt. Deshalb kann man auch nicht sagen, daß alle die Personen des Alten Bundes, welche irgend einmal als Diener und Werkzeuge Gottes mit dem Namen עבד י' bezeichnet werden, Knechte Gottes im jesajanischen Sinne seien. Dieser spezifische Knecht Jehova's, den wir in den Kapiteln 40—53 des Jesaja als Typus der Armuth und Niedrigkeit des Messias finden, kommt in älteren Schriften gar nicht vor. Wenn Moses (2 Mos. 14, 31; Jos. 1, 1. 2, 13; Ps. 105, 26; 2 Kön. 18, 12 u. ö.), Jakob (1 Mos. 32, 10), die Patriarchen (2 Mos. 32, 13; 5 Mos. 9, 27) mit diesem Namen bezeichnet werden, so heißen sie so als Diener Jehova's ohne Hervorhebung der Knechtsgestalt. Welche Knechtsgestalt möchte man denn bei den Engeln finden, die Hiob 4, 18 auch Knechte Gottes genannt werden? Das allerdings ist möglich, daß aus der Wahrnehmung der Kontraste im Leben eines David (vgl. Ps. 18, 1; 89, 4. 21; 132, 10; 144, 10; 2 Sam. 7, 5. 8. 18. 20 ff. u. ö.), eines Hiob (Kap. 1, 8; 2, 3; 42, 7. 8), der Propheten (vergl. 2 Kön. 9, 7. 36; 10, 10; 14, 25; 17, 23 u. ö.), ja der Frommen überhaupt (vergl. Ps. 19, 12. 14; 31, 17; 35, 27 u. ö.) sich allmählich der Begriff der die innere Herrlichkeit verhüllenden Knechtsgestalt entwickelte, aber zu einer festen Gestalt krystallisirt finden wir diesen Begriff erst im Jesaja II. Spätere mögen wohl den Ausdruck aus Jesaja geschöpft und in seinem Sinne namentlich auf das Volk Israel angewendet haben (vergl. Jer. 30, 10; 46, 27. 28; Ps. 136, 22). Aber man muß sich hüten, jeden nachjesajanischen Gebrauch des Wortes im jesajanischen Sinne zu verstehen. So heißt jener Nebukadnezar Knecht Jehova's (Jer. 25, 9), aber gewiß nicht im Sinne Jesaja's. Vor und bei Jesaja findet sich עֶבֶד nie mit einem andern Gottesnamen verbunden als mit יהוה. Merkwürdig ist, daß Mose in späten Schriften außer עבד יהוה (2 Chr. 1, 3; 24, 9) auch עבד האלהים genannt wird (1 Chr. 6, 34; 2 Chr. 24, 9; Neh. 10, 30; Dan. 9, 11).

Unsere Weißagung gliedert sich in drei Theile. Der erste (Kap. 52, 13—15) enthält das Thema der Weißagung; der zweite Theil (Kap. 53, 1—7) handelt von der Niedrigkeit, der dritte (Kap. 53, 8—12) von der Erhöhung des Knechtes.

1. Das Thema der Weißagung.
Kap. 52, 13—15.

Siehe mein Knecht wird weislich handeln; er wird emporsteigen und erhaben und sehr 13
hoch sein. *Wie sich viele über dich entsetzten, — es war aber demgemäß sein Aussehen ent= 14
stellt zum Unmenschlichen, und seine Gestalt nicht wie die eines Menschenkindes, — *so wird 15
er machen, daß viele Völker erschreckt auffahren über ihm; Könige werden ihren Mund zu=
halten. Denn denen nichts erzählt ist, die sehen's, und die nichts gehört haben, die verstehen's.

Exegetische Erläuterungen.

1. Diese Verse, welche ihrem Inhalte nach nothwendig zu Kap. 53 gezogen werden müssen, stehen diesem Kapitel nach einer von unserm Propheten so häufig beobachteten Gewohnheit als Angabe des Thema's voran. In V. 13 stellt der Prophet das Endziel hin: Die Herrlichkeit und Erhabenheit des עבד י'. Aber im schroffsten Kontraste zu derselben steht der Weg, den der Knecht Gottes durchmachen muß, um zu diesem Ziele zu gelangen: tiefstes Leiden, durch welches er nahezu sein menschliches Aussehen verliert (V. 14). Aber so tief die Erniedrigung, so hoch die Erhebung: die Heidenwelt und ihre Könige werden den aus den Leiden Erhöhten anbeten, denn auch sie, für die das Heil nicht bestimmt schien, werden daran Theil nehmen (V. 15).

2. **Siehe mein Knecht — die verstehen's.** V. 13 bis 15. Der Ausdruck ישׂכיל (Kap. 41, 20; 44, 18) deutet auf das Wechselverhältniß von Mittel und Zweck hin. Wer die Mittel gebraucht, die zum Zweck führen, ist weise. Der Knecht Gottes wird keine falschen Mittel gebrauchen, also ist er weise. Die Bedeutung von הִצְלִיחַ hat השׂכיל an sich nie; aber in dem sapienter rem gerere liegt implicite das bene rem gerere (vgl. Jer. 10, 21; Sprüche 17, 8). Hengstenberg sieht in ישׂכיל ein „Zurücksehen" auf 1 Sam. 18, 14, 15, wo dies Wort von David gebraucht ist (vgl. 1 Kön. 2, 3; Ps. 101, 2; 2 Kön. 18, 7). Aber er scheint mir darin zu weit zu gehen, daß er nach den angeführten Parallelstellen ישׂכיל von der weisen Verwaltung des Regiments versteht, und gegen diese Fassung hat Stier wohl mit Recht protestirt. Jedoch eine Anspielung, welche nicht den Sinn der Gleichstellung sondern nur den der Vergleichung involvirt, kann wohl angenommen werden. Denn der Knecht Gottes erscheint hier allerdings nicht als König, aber als einer, der wie David aus kleinem, unscheinbarem Anfange zu hoher Ehre sich emporgearbeitet hat. — Die dreistufige Klimax ירום ונשׂא וגבה wird man ebensowenig pressen als für bedeutungslos erklären dürfen. Sie ist rhetorisches Kunstmittel, um den Superlativ auszudrücken (vgl. ὑπερύψωσε Phil. 2, 9; Apostelg. 2, 33; 5, 31; Eph. 1, 20 ff.). Daß רום sich erheben bedeuten kann, sieht man aus Kap. 30, 18. Die Wortfolge רום ונשׂא ist jesajanisch: Kap. 2, 12. 13. 14; 10, 33. Auch גבה findet sich gleich oft im ersten wie im zweiten Theile: vgl. Kap. 3, 16; 5, 16; 7, 11 mit Kap. 52, 13; 55, 9 (bis). Ueber die Konstruktion ירום ונשׂא וגו' (Imperf. als Fortsetzung des Perf.) s. m. Gr. §. 84, g. Will man übrigens die drei Verba begrifflich unterscheiden, so wird man in רום, welches dem נָשָׂא überall voransteht, die Bedeutung des Sich=Erhebens über die Ebene, in נָשָׂא die des Erhobenseins, in גבה מאד endlich die des Hochseins in der höchsten Potenz erkennen. — Aber die glänzende Schilderung des V. 13 antizipirt blos das Ende. Dieses Ende krönt einen Entwicklungsgang entgegengesetzten Charakters. Es geht durch Nacht zum Licht, per ardua ad astra. Dies sagt V. 14 u. 15. Für viele ward der Knecht Gottes ein Gegenstand des Entsetzens (שָׁמַם vgl. 3 Mos. 26, 32; Ez. 27, 35; 28, 19). Aber in demselben Maße, in dem er zuerst Entsetzen hervorrief durch die deformitas seiner Erscheinung, wird er später staunende Verehrung hervorrufen. כַּאֲשֶׁר־כֵּן ist hier gebraucht wie 2 Mos. 1, 12 (Ges.). Ich halte also mit den meisten Auslegern den Satz כֵּן מִשְׁחַת bis אָדָם für eine Parenthese, welche erklärt, warum viele sich über den Knecht entsetzen. Es findet demnach ein Wechsel der Person statt, welcher sich, wie Hengstenberg bemerkt, daraus erklärt, daß die Parenthese eine Bemerkung des Propheten enthält, in welcher vom Knechte naturgemäß in der dritten Person die Rede ist. Hiedurch aber ist auch die Rede Jehova's in ihrer Fortsetzung V. 15 von der zweiten auf die dritte Person abgelenkt worden. In Bezug auf Personenwechsel findet bekanntlich im Hebräischen und auch bei Jesaja große Freiheit statt (vgl. Kap. 1, 29; 2, 6; 14, 30; 33, 2. 6; 41, 1; 42, 20; 45, 8. 21; m. Gr. §. 101, Anm.). — Hävernick (Theol. d. A. T., S. 248), Hahn und G. F. Oehler aber betrachten die beiden Sätze mit כֵּן als die zwei Stufen des Nachsatzes. Hävernick macht geltend, daß כֵּן nicht adeo heiße und hat damit allerdings Recht. כֵּן ist nur das vergleichende ita, nicht das steigernde tam oder adeo. Aber Hävernick hat Unrecht, wenn er die Seltenheit der Parenthese im Hebräischen geltend macht und behauptet, כֵּן könne nur den Nachsatz einleiten. Hahn, der den Wechsel der Person eine Nachlässigkeit nennt, zu deren Annahme man nicht das geringste Recht habe (er bedenkt aber nicht die Häufigkeit dieses Sprachgebrauchs!), — ist der Ansicht, daß wie V. 11 u. 12 von Israel und V. 13 vom Knechte, so auch V. 14 zuerst von Israel und dann vom Knechte die Rede sei. Das ist aber eine ganz äußerliche Auffassung. Denn zwischen V. 12 und 13 ist eine Kluft. Mit V. 13 beginnt ein neuer, spezifisch

verschiedener Abschnitt und es ist im Gegentheil ganz unnatürlich und wider den Zusammenhang, עָלֶיךָ nun wieder auf das Volk zu beziehen. G. F. Oehler entgeht scheinbar dieser Unnatürlichkeit dadurch, daß er auch V. 13 auf das Volk bezieht und erst von כֵּן מִשְׁחַת an die Rede auf den Knecht übergehen läßt. Aber auch diese Fassung des Zusammenhangs thut dem Texte Gewalt an. Seit Kap. 50, 10 war der Ausdruck עֶבֶד nicht mehr gebraucht worden. In den Kapiteln 51 und 52 war vom Volke Israel die Rede, ohne daß die Bezeichnung „Knecht Gottes" auf dasselbe mehr wäre angewendet worden. Von Kap. 52, 14—53, 12 ist auch nach Oehlers Auslegung vom persönlichen Knechte Gottes die Rede. Und nun sollte V. 13 nicht Einleitung zum Folgenden, sondern Rekapitulation des Vorhergehenden sein? Nachdem vorher ausführlich von der Erhöhung Israels die Rede gewesen und diese Betrachtung nach allen Seiten hin zum Abschluß gebracht war, sollte nun noch einmal davon die Rede sein? Ein vom persönlichen Knechte Gottes handelnder Abschnitt sollte mit einem Ausspruche beginnen, der den Knecht Gottes zum Subjekte hat, aber dieser Knecht Gottes sollte nicht der sein, von dem der neue Abschnitt handelt, sondern der, von dem die vorhergehenden Kapitel gehandelt hatten, ohne ihn als Knecht Gottes zu bezeichnen? So wird V. 13 aus einem trefflich passenden, kunstvollen Anfang des neuen Abschnitts zu einem unpassenden Schluß des vorhergehenden. Allerdings wird man כֵּן nicht in der Bedeutung „adeo" nehmen dürfen, die es nicht hat. Sondern es ist = dem entsprechend, dem gemäß, und involvirt den Sinn, daß dem Entsetzen der Leute das Aussehen des Knechtes entspricht, so daß jenes durch dieses motivirt ist. Wir übersetzen also: „es war aber dem gemäß sein Aussehen entstellt zum Unmenschlichen". מִשְׁחַת von שָׁחַת, Kal inus., Pi. corrupit, pessum dedit, ist jedenfalls ἅπ. λεγ. Analog sind die Bildungen מָשְׁחָת corruptio, corruptum 3 Mos. 22, 25 und מַשְׁחִית pernicies Ez. 9, 1. Ob die Hauptform מִשְׁחָת, oder מִשְׁחַת (synkopirt aus מִשְׁחֶתֶת (Hävernick u. a.) oder מִשְׁחַת wie z. B. מִרְכַּב, מִרְמַס ist, ist ungewiß und für den Sinn gleichgiltig. Der Ausdruck משחת מאיש erklärt sich aus der Fähigkeit der Präposition מִן, eine Negation zu repräsentiren. Verunstaltung vom Menschen hinweg ist Verunstaltung oder Entstellung zu nicht mehr menschlichem Aussehen (vgl. m. Gr. §. 106, 6). Analoge Bedeutung hat מִן in dem Satze ותארו מבני אדם. Denn auch hier ist der Wortsinn: seine Gestalt ist vom Menschen hinweg d. h. eine nicht mehr menschliche. Es wird zwischen glücklichen und unglücklichen Folgen eine gewisse Gleichheit stattfinden: in demselben Maße, in dem man sich über ihn entsetzte, wird er auch freudiges Erstaunen und Verehrung hervorrufen (V. 15). נָזָה ist „springen" und wird mit Ausnahme unserer Stelle im A. T. (an 23 Stellen) nur vom Springen od. Spritzen von Flüssigkeiten gebraucht. In diesem Sinne steht es auch Jes. 63, 3. Besonders häufig ist dieser Gebrauch im Pentateuch, wo von den verschiedenen Reinigungs- und Weiheakten (z. B. 2 Mos. 29, 21) die Rede ist, die durch Besprengen mit Blut oder Wasser vollzogen werden. Deshalb haben nach dem Vorgange der Vulgata und des Syrers sehr viele Erklärer wie Luther, Vatabl., Forer., Grotius (der indessen auch das θαυμάσονται der Septuag. billigt, indem er sagt „minari est veluti aspergi fulgore alicujus", wofür Vitringa ihn scharf zurechtweist), Lowth (dem aber diese Erklärung selbst nicht genügt), Rambach, Hengstenberg, Hävernick, Hahn u. a. יַזֶּה in dem Sinne von asperget genommen, wobei sie an die sühnende Kraft des Blutes Christi dachten („Christus virtutem sanguinis a se fusi instar Magni Pontificis domus Dei applicabit ad purificationem conscientiarum gentium multarum", Vitr.). Es war diese Erklärung überhaupt die kirchlich rezipirte. Aber dagegen wird mit Recht eingewendet, daß הִזָּה niemals besprengen sondern stets sprützen, sprengen bedeutet und immer den Akkus. der gesprützten Flüssigkeit mit עַל oder אֶל des entfernteren Objektes, welches besprützt wird, nach sich hat. Vielleicht deswegen haben schon das Targ. Jonat., dann Saadia und Abenesra „disperget" übersetzt. Aber abgesehen davon, daß diese Bedeutung sprachlich nicht nachgewiesen werden kann, paßt sie durchaus nicht in den Zusammenhang. Man hat auch die Lesart zu ändern versucht. So wollen die Engländer Durell und Jubb, die Lowth anführt, יֶחֱזוּ lesen, was sie dann in dem Sinne des θαυμάσονται der Septuaginta nehmen: „so werden ihn anstaunen viele Nationen". Aber Piel von חָזָה kommt nie vor und die Bedeutung „θαυμάζεσθαι" wäre hineingetragen. J. Dav. Michaelis will nach dem arabischen naziha (amoenus fuit, obectavit) יִזֶּה punktiren und der Sinn der Stelle soll demnach sein „so wird er die Lust vieler Heiden sein". Auch diese Konjektur kann nur als zu weit hergeholt bezeichnet werden. Am meisten befriedigt noch die jetzt von den meisten Auslegern (seit Ch. Dav. Martini comment. philol. crit. in Jes. cap. 52. 53. Rost. 1791) gebilligte Erklärung: „er wird aufspringen machen", welches Aufspringen dann entweder als Ausdruck der Freude oder des Staunens, der Verwunderung oder der Ehrfurcht genommen und im Gegensatze zu שממו עליך V. 14 aufgefaßt wird. Auch Stier, Delitzsch, V. Fr. Oehler theilen diese Ansicht. Ich trete ihr bei, weil ich keine bessere weiß. Zwar der Gedanke an sich scheint mir passend. Denn man kann allerdings annehmen, daß der Prophet jenem Entsetzen, mit dem der leidende Knecht betrachtet wurde, ein überraschtes und aus ehrfurchtsvollem Staunen hervorgehendes Aufspringen beim Anblick seiner Macht und Herrlichkeit gegenüberstellen wollte. Man kann dafür als Parallele קָמוּ שָׂרִים וְיִשְׁתַּחֲווּ anführen. Auch auf Jer. 33, 9 (גּוֹיִם פָּחֲדוּ וְרָגְזוּ) und Hab. 3, 6 (וַיַּתֵּר גּוֹיִם) kann passend verwiesen

werden. Aber es bleibt doch immer eine üble Sache, daß יַזֶּה im Alten Testament nur vom Springen oder Sprützen der Flüssigkeiten, nie von Personen gebraucht wird und daß man für letzteren Gebrauch sich nur auf arabische Analogien (nazâ, s. Gesen. Thes. pag. 868a) berufen kann. Es wäre meines Erachtens nicht unmöglich, daß die Lesart יַזֶּה nicht richtig ist. Vielleicht ist יַתֵּר גּוֹיִם wie Hab. 3, 6 zu lesen. Das würde denselben Sinn mittelst eines echt hebräischen aber allerdings nicht häufig gebrauchten Wortes geben. Denn נָתַר tremuit, subsilivit kommt außer hier nur 3 Mos. 11, 21 und Hiob 37, 1 vor. Sollte יַתֵּר das Wort sein, welches ursprünglich an der Stelle von יַזֶּה stand, so ließe sich denken, daß der Inhalt von Kap. 53 die Veranlassung gab, das durch irgend welchen Umstand ausgefallene oder undeutlich gewordene Wort durch das priesterliche יַזֶּה zu ersetzen. Doch will ich hiermit nur eine Vermuthung ausgesprochen haben. — Das hinzugefügte גּוֹיִם repräsentirt im Vergleich zu V. 14a keineswegs nur eine (quantitative) Steigerung (s. gleich nachher zu V. 14b). Das Zuhalten des Mundes ist Zeichen der Ehrfurcht (vgl. Mich. 7, 16 und im allgemeinen Jes. 49, 7). עָלָיו ist kausal: ob seiner überraschend imponirenden Erscheinung verstummen sie. Wenn man den Kausalsatz כי אשר לא ספר וגו׳ so versteht wie Delitzsch („nie Erzähltes sehen sie, nie Vernommenes nehmen sie wahr"), so müßte im Texte stehen כִּי אֲשֶׁר לֹא סֻפַּר רָאוּ. Aber das im Text beigefügte לָהֶם, welches jene Erklärung nicht berücksichtigt, deutet vielmehr darauf hin, daß der Prophet den Nachdruck auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden legt. Deshalb fügt er vor רַבִּים das Wort גּוֹיִם ein. Viele heidnische Völker erzittern vor ihm in Ehrfurcht und ihre Könige verstummen vor ihm, während Israel nur Abscheu vor ihm empfand. So geschah es, daß die gerade ihn nicht erkannten, denen er voraus angekündigt war, während die, welchen nichts von ihm verkündigt war, ihn sahen und verstanden (Kap. 65, 1; 66, 19). Es ist also klar, daß סֻפַּר und שָׁמְעוּ sich auf die prophetische Verkündigung beziehen, welche der geschichtlichen Erscheinung des עבד י׳ voranging und sie vorbereitete. Gerade das prophetisch zuvor in Kenntniß gesetzte Israel hat ihn nicht angenommen, während die Heiden, die doch solcher Vorbereitung entbehrten, ihn willkommen hießen.

2. Die Niedrigkeit des Knechtes als des Lammes, welches des Volkes Sünde trägt.

Kap. 53, 1—7.

Wer hat geglaubt der Kunde, die uns geworden? Und der Arm Jehova's, über wen 1
ward er geoffenbart? *Und er stieg empor wie ein Senkreis vor ihm und der Wurzel gleich 2
aus dürrem Erdreich. Nicht Schöne hatte er noch Pracht, und sahen wir ihn, so war da kein
Aussehen, das uns gefallen hätte. *Ein verachteter und Mensch zu sein aufhörender, ein 3
Mann der Leiden und ein Schmerzberühmter! Und wie einer, vor dem man das Angesicht verhüllt, ein Verachteter, den wir nichts achteten! *Aber unsere Krankheit hat er auf sich genom- 4
men, und unsere Schmerzen — er trug sie. Wir aber achteten ihn als geplagt, von Gott geschlagen und niedergedrückt. *Er aber ist von wegen unserer Sünden verwundet, durchbohrt 5
von wegen unserer Missethaten. Züchtigung uns zum Frieden lag auf ihm, und durch seine
Striemen ward uns Heilung. *Wir alle wie die Schafe irrten wir, ein jeglicher zu seinem 6
Wege wandten wir uns, aber Jehova warf unser aller Schuld auf ihn. *Mißhandelt ward 7
er, während er sich willig beugte, und nicht that er auf seinen Mnnd dem Schafe gleich, das
zur Schlachtbank geführt wird, und wie eine Schafmutter, die verstummt ist vor ihren Scheerern, — so that er nicht auf seinen Mund.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach der thematischen Inhaltsangabe Kap. 52, 13—15 läßt der Prophet das Volk Israel redend auftreten. Das Volk bezeugt dasselbe, was in V. 15b implicite ausgesagt worden war, daß es nämlich der von den Propheten vernommenen Ankündigung des Knechtes nicht geglaubt und die ihm zu Theil gewordene Offenbarung der göttlichen Macht nicht verstanden habe (V. 1). Daher sei es gekommen, daß man den gleich einem Wurzelschößling aus dürrem Erdreich auftauchenden Knecht Jehova's für nichts geachtet habe (V. 2 u. 3). Diese unansehnliche Gestalt des Knechtes Gottes erkläre sich freilich daraus, daß die Strafe für unsere Sünden ihm auferlegt sei, damit wir durch sein Leiden Friede und Heilung finden könnten (V. 4 und 5). Während wir uns vergeblich abmühten, den Weg zum Heile zu finden, warf Jehova unsere Schuld auf ihn (V. 6), er aber litt es geduldig wie ein Schaf, das lautlos sich zur Schlachtbank oder zur Schur hinführen läßt (V. 7).

2. **Wer glaubt — geoffenbart.** V. 1. Auf den ersten Blick scheint wohl die auch durch Joh. 12, 38; Röm. 10, 16 empfohlene Erklärung den Vorzug zu verdienen, welche V. 1 als Wort des Propheten auffaßt, durch das er das Bewußtsein ausspreche, etwas der Welt Unglaubliches gesagt zu haben.

Indeß bei näherer Betrachtung müssen wir doch denjenigen Recht geben, welche V. 1 als Ausspruch Israels auffassen. Denn 1) das Perf. האמין wäre höchst auffallend im Munde des Propheten. Von ihm erwartet man נַאֲמִין, während im Munde des Volkes, welches nach V. 2 ff. die geschichtliche Erscheinung des Knechtes vor sich hat, das Perfekt ganz am Platze ist. Israel konstatirt damit, daß es allerdings der prophetischen Vorausankündigung nicht geglaubt hat und gibt dadurch zugleich den Grund an, warum es den erschienenen Knecht in seiner Niedrigkeit für nichts achtete. 2) Das Wort שׁמעתנו paßt ebenfalls viel besser in den Mund Israels als in den des Propheten. Die Wahl des Wortes erklärt sich aus שׁמעו V. 15. Mit Bezug hierauf bezeichnen sie die ihnen zu Theil gewordene prophetische Verkündigung als שְׁמֻעָה, als Gehörtes. Dies ist die eigentliche der Form enſprechende Grundbedeutung des Wortes. Dieselbe liegt unmittelbar der Bedeutung „Kunde, Gerücht“ (Kap. 37, 7) zu Grunde. Da aber das Gehörte immer zugleich ein Gesagtes sein muß, so kann das Wort auch ähnlich wie das griechische ἀκοή die Bedeutung „Verkündigung, Predigt“ bekommen, in welcher wir es schon Kap. 28, 9. 19 gehabt haben. Doch ist an u. St. nicht einmal nöthig, auf diese Bedeutung zu rekurriren, da die ursprüngliche vollkommen genügt. זְרוֹעַ ה׳ steht metonymisch für das, dessen Organ der Arm ist. Das ist aber die allmächtige Kraft Gottes (Kap. 52, 10). Geoffenbart ist der Arm Jehova's nicht blos dem, der a posteriori seine Machtwirkungen gesehen, sondern auch dem, der a priori erkannt hat, was der Arm des Herrn vermag. Es gibt also eine äußere und eine innere Offenbarung der göttlichen Macht. In letzterem Sinne ist der Ausdruck hier genommen.

3. **Und er stieg empor — nichts achteten.** V. 2 und 3. Israel empfing den Knecht Gottes, als er kam, nicht wohl vorbereitet. Zwar müssen die Rabbinen, welche im Kampfe mit den Christen unser Kapitel auf das jüdische Volk oder auf einzelne Personen beziehen, zugeben, daß die alte Synagoge, deren Exegese noch nicht durch die Polemik gegen die Christen beeinflußt war, gar wohl von einem leidenden Messias wußte (vgl. die Beweise hierfür in der Schrift des Constantin L'Empereur D. Isaaci Abrabanelis et R. Mosis Alschechi Comment. in Jesajae prophetiam 30. etc. Lugd. Batav. 1631, bei Wünsche a. a. O. und bei M'Caul a. a. O. S. 14 ff.). Aber alle Citate aus den Schriften der alten Synagoge, welche die eben genannten Autoren anführen, beweisen doch zugleich, daß auch die ältesten Gewährsmänner nur sehr ungern und mit allen möglichen künstlichen Wendungen und Verdrehungen den leidenden Messias anerkennen. Als Beispiel sei angeführt, wie Jonatan ben Usiel, der Targumist, die Verse 2. 3. 4. 7 des Kap. 53 übersetzt: V. 2. Et magnificabitur justus coram eo sicut surculi, qui florent, et sicut arbor, quae mittit radices suas juxta torrentes aquarum; sic multiplicabitur gens sancta in terra, quae indigebat eo. Non erit aspectus ejus sicut aspectus communis, nec timor ejus sicut idiotae, sed erit decor ejus decor sanctitatis, ut omnis, qui viderit eum, contempletur eum. V. 3. Erit quidem contemtus, verum auferet gloriam omnium regum: erunt infirmi et dolentes quasi vir doloribus et infirmitatibus expositus. Et cum subtrahebat vultum majestatis a nobis, eramus despecti et in nihilum reputati. V. 4. Propterea ipse deprecabitur pro peccatis nostris et delicta nostra propter eum dimittentur; et nos reputati sumus vulnerati, percussi a facie Domini et afflicti. V. 7. Deprecatus est, ipse exauditus est, et antequam aperiret os suum, acceptus est. Robustos populorum quasi agnum ad victimam tradet, et sicut ovem, quae tacet coram tondente se, et non erit, qui aperiat os suum in conspectu ejus et loquatur verbum.“ Man sieht, daß diese Paraphrase den Text so ziemlich in sein Gegentheil verkehrt: aus dem unscheinbaren Reis wird das prachtvoll aufblühende heilige Volk, der unschöne Anblick des Knechtes wird zu einem aspectus non communis; V. 3 wird zwar zugestanden, daß er verachtet sein wird, aber gleichzeitig soll er doch den Königen ihren Ruhm nehmen und durch das Entziehen seines Angesichts dem Volke Verachtung zuziehen. V. 4 wird das stellvertretende Leiden in ein Fürbitten umgewandelt und die von Gott Zerschlagenen sind die Israeliten. V. 7 endlich vollends bittet der Knecht, und ehe er den Mund öffnet, ist er erhöret; die Starken aber unter den Völkern opfert er wie die Schafe und niemand wagt den Mund aufzuthun vor ihm. Hier ist geradezu der leidende Messias in einen siegenden und triumphirenden umgewandelt und zwar nicht so, daß man sagen müßte, der Uebersetzer habe anders gelesen oder seinen Text mißverstanden. Denn daß beides nicht der Fall war, sieht man theils daraus, daß die andern alten Uebersetzungen mit dem masoretischen Texte genau übereinstimmen (vgl. Lowth zu u. St.), theils daraus, daß der Paraphrast, wo es ihm konvenirt, ganz richtig übersetzen kann. Sondern er substituirt einfach den Messias, wie er nach seiner Vorstellung sein muß, dem im Texte beschriebenen, wodurch er unwillkürlich bezeugt, daß man zu seiner Zeit zwar die Kunde von dem leidenden Messias in der Weißagungsschrift vorfand aber nicht verstehen wollte. Das stimmt trefflich zu der Art und Weise, wie die Jünger Jesu die Ankündigung seiner bevorstehenden Leiden aufnahmen (Luk. 9, 45; 18, 34). Deswegen eben sagen wir, daß das Volk Israel schlecht vorbereitet war, als der עבד ה׳ in seiner Mitte erschien. So erhob sich denn der letztere vor ihm wie ein Reis. לפניו ist auf יהוה V. 1 zu beziehen, nicht auf das Subjekt des Fragesatzes in V. 1. Denn diese Ausdrucksweise wäre, wenn auch nicht gerade logisch unrichtig, doch sehr gesucht. Man erwartete dann לְפָנֵינוּ. Der Sinn von לפניו ist aber, daß der Knecht

vor Gottes Augen nach seinem Rath und Willen also aufwuchs. יוֹנֵק ist eigentlich der Säugling (Kap. 11, 8), wird aber hier vom zarten Pflanzensprößling gebraucht, in welchem Sinne sonst überall יוֹנֶקֶת steht (Hiob 8, 16; 14, 7; Ps. 80, 12 u. ö.). Die Wahl des Ausdrucks ist vielleicht an u. St. dadurch veranlaßt, daß der Prophet die Weißagung Kap. 11, 1 ff. vor Augen hatte. Er hat dort von der Revirescenz des auf einen unscheinbaren Wurzelstock reduzirten Davidischen Hauses gesprochen und gezeigt, wie diese Erneuerung durch einen חֹטֶר מִגֵּזַע יִשַׁי, durch ein נֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו vermittelt sein wird. Wenn er nun gleich dort den Ausdruck יוֹנֵק nicht von diesem Davidssproß selbst braucht, sondern nur beiläufig bei der weiteren Ausmalung des durch ihn zu gründenden Friedensreiches von dem Säugling, der am Loch der Otter spielt (Kap. 11, 8), so sieht man doch, daß der Prophet im allgemeinen sich in den Gedankenkreis jener Weißagung zurückversetzt. Deutlicher als כיונק erinnert deshalb כשרש an die genannte Weißagung (vgl. Kap. 11, 1 und 10). Da von einem Emporsteigen der Wurzel nur in dem Sinne die Rede sein kann, daß sie einen Sprößling oder Schößling aus sich hervortreibt, so ist ויעל כשרש von dem Hervorkommen eines solchen Wurzeltriebes (vgl. נֵצֶר שָׁרָשֶׁיהָ Dan. 11, 7) zu verstehen. Eine Wurzel in dürrem Erdreich hat wenig Hoffnung des Gedeihens. Dies war aber genau die Lage des Davidischen Königshauses um die Zeit, da Christus geboren wurde. Als der Zimmermann Joseph durch das Gebot des Kaisers Augustus (Luk. 2, 1) genöthigt wurde, von Nazaret sich nach Betlehem zu begeben, da war das Haus Davids und sein Reich eine Wurzel in dürrem Erdreich. Aber diese scheinbar hoffnungslose Wurzel trieb damals doch noch einen Sproß hervor. Derselbe hatte zwar anfangs keine Gestalt (תֹּאַר wie das lateinische forma mit dem speziellen Sinne der schönen Gestalt vergl. Jer. 11, 16; 1 Sam. 16, 18) noch Pracht (הדר im Gegensatz zu תאר von der Beschaffenheit der Umgebung). וְנִרְאֵהוּ ist weder gleich וְנִרְאֵהוּ, noch mit „daß wir ihn sähen" zu übersetzen, denn letzteres würde ja einen solchen Mangel an תאר und הדר aussagen, daß der Knecht überhaupt unsichtbar wurde. Sondern ונראהו ist πρότασις eines hypothetischen Satzes: und sahen wir ihn an, so war nicht eine solche Gestalt vorhanden, daß wir an ihm Wohlgefallen gehabt hätten. V. 3 enthält eine Deutung des in V. 2a gebrauchten Bildes und eine nähere Bestimmung der V. 2b geschilderten unschönen Erscheinung des Knechtes. Wir dürfen deshalb V. 3 als Apposition zu dem logischen Hauptsubjekte von V. 2, welches in dem ersten Satze von V. 2a zugleich grammatisches Subjekt ist, betrachten. — נִבְזֶה (bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 15, 4; Jer. 22, 28; Mal. 1, 7. 12; Dan. 11, 21), welches im letzten Versgliede resumirend wiederholt wird, bildet den Hauptbegriff. Vgl. בְּזֹה־נֶפֶשׁ Kap. 49, 7. בְּזוּי עָם Ps. 22, 6; Ob. 2; Jer. 49, 15. — In חֲדַל אִישִׁים will Delitzsch אִישִׁים in dem Sinne von „viri spectabiles" nehmen. Es kommt dieser Plural außer hier nur noch Ps. 141, 4 und Spr. 8, 4 vor. In der Psalmstelle wird אִישִׁים von gottlosen Leuten, „אִישִׁים פֹּעֲלֵי־אָוֶן" gebraucht; Spr. 8 steht es im Parallelismus allerdings den בְּנֵי אָדָם gegenüber. Aber an u. St. kann der Prophet doch nicht sagen wollen, daß der Knecht nur von den ansehnlichen Männern verlassen sei, nicht aber von den geringen. Er will ihn, wie das Folgende und wie auch Kap. 49, 7 beweist, vielmehr als den von allen Verlassenen darstellen. Aber es ist auch sehr die Frage, ob man חָדֵל in dem Sinne von „desertus" nehmen darf. Denn Hiob 19, 14 heißt es חָדְלוּ קְרוֹבָי d. i. meine Nächsten haben mich verlassen. Also ist חָדֵל nicht desertus sondern deserens. Und ebenso hat חָדֵל Ps. 39, 5 (laß mich erkennen, was für ein vergänglich Ding ich bin) und Ezech. 3, 27 (der Hörende höre und der Ablassende lasse ab, d. i. wer will, höre, und wer nicht will, lasse es bleiben) aktiv-intransitive Bedeutung. Ich stimme daher Hengstenberg bei, der den Ausdruck „genau entsprechend dem „„vom Manne"" und „„von Menschenkindern"" Kap. 52, 14" findet. Der Plural אישים wäre also gewählt, um durch den Klang des Wortes schon die Beziehung auf das מֵאִישׁ Kap. 52, 14 anzudeuten. חָדֵל aber ist desinens, חדל אישים also desinens hominum d. i. derjenige unter den Menschen, der aufhört scil. ein Mensch zu sein. So dem Sinne nach schon Sept.: εἶδος ἐκλεῖπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους; Symm.: ἐλάχιστος ἀνδρῶν; Vulg.: novissimus virorum. Die Erklärung Hahns: Meidung der Männer (Inf. constr. wie in בְּזֹה־נֶפֶשׁ Kap. 49, 7) ist, wenn auch nicht gerade sprachwidrig, doch sehr gesucht. — Wodurch der Knecht dahin gebracht wurde, daß er aufhörte, ein Mensch zu sein, sagen die Worte: ein Mann der Leiden und ein Schmerzberühmter. מַכְאוֹב findet sich bei Jesaja nur in unserem Kap. und zwar V. 3 mit der außerdem nicht mehr vorkommenden weiblichen, V. 4 mit der sonst gewöhnlichen (2 Mos. 3, 7; Ps. 32, 10) männlichen Pluralendung. וידוע חלי kann allerdings „der Vertraute der Krankheit" bedeuten, wenn man יְדוּעַ im Sinne von מְיֻדָּע Ps. 31, 12; 55, 14 u. ö., מודע Jes. 12, 5, מְיֻדָּע Rut 2, 1; Sprüche 7, 4 oder מֹדַעַת Rut 3, 2 nimmt. Aber יְדוּעַ bedeutet an der einzigen Stelle, wo es außer hier noch vorkommt, 5 Mos. 1, 13. 15 den Bekannten nicht im Sinne der Vertrautheit, sondern den von allen gekannten und geachteten Mann, den vir illustris oder insignis. Die Genitiv-Konstruktion löst sich auf in die Konstruktion des Zeitworts mit dem Akkusativ der näheren Bestimmung. Denn וידוע חלי ist = יְדוּעַ חֳלִי d. i. der bekannt ist in Bezug auf Krankheit, wie man sagen kann נְשׂוּא פָנִים sublatus faciem 2 Kön. 5, 1. אֹבֵד עֵצוֹת ἔθνος ἀπολωλεκὸς

βουλήν (Sept.) 5 Mos. 32, 28. תֹּעֵי לֵבָב *πλανώμενοι τὴν καρδίαν* Ps. 95, 10 u. a. Vgl. m. Gr. §. 64, 5, b, c. — Die Erklärung „scitus morbi (besser edoctus morbum) d. i. wie ein in den Stand des Wissens um Krankheit Versetzter“ (Delitzsch) scheint mir doch zu unsicher und zu weit hergeholt. — Wären wir berechtigt, כְּמַסְתִּיר zu lesen, wie allerdings 4 Codd. haben, oder מַסְתֵּר im Sinne von מַסְתִּיר zu nehmen, so würde man mit Hengstenberg nach Maßgabe von 3 Mos. 14, 45 übersetzen und erklären müssen: wie einer, der das Angesicht vor uns verhüllt. Aber מַסְתֵּר für מַסְתִּיר ist nicht genugsam bezeugt. Man wird also מַסְתֵּר als Substantiv ad form. מַרְפֵּא sanatio, מַשְׁחֵת, vastatio (Olsh. §. 199 a) in der abstrakten Bedeutung „Verhüllung“ nehmen müssen. Es fragt sich aber dann weiter, ob die abstrakte Bedeutung mittelbar oder unmittelbar in Anwendung zu kommen hat, und ob die Worte וכמסתר פנים ממנו als selbständiger Satz zu fassen, oder mit נבזה zu verbinden sind. Nimmt man מסתר unmittelbar als Abstraktum d. h. beläßt man es in seiner abstrakten Bedeutung, dann muß man auch das ganze Satzglied mit נבזה verbinden. Denn „gemäß der Verhüllung des Antlitzes vor ihm“ wäre ein prädikatloser Satz. Um ein Prädikat zu gewinnen, müßten sich die Worte an נבזה anlehnen. Dann aber ist die Stellung vor נבזה auffallend. Man erwartete dann וְנִבְזֶה כְּמַסְתֵּר וגו׳, so daß die zweite Vershälfte wie die erste mit נבזה beginnen würde. Da nun aber נבזה nachsteht und, wie oben bemerkt, als relatives zusammenfassendes Schlußwort dem den Vers beginnenden נבזה entspricht, so werden wir, wie auch die Accente es verlangen, die Worte וכמסתר פנים ממנו als selbständigen Satz fassen müssen. Dann dürfen wir aber מסתר nicht in seiner abstrakten Bedeutung belassen, sondern wir müssen es als abstractum pro concreto nehmen. Verhüllung des Angesichts vor ihm wäre = dem Gegenstand, vor dem man das Angesicht verhüllt. Also wäre כמסתר וגו׳ soviel als כַּאֲשֶׁר מַסְתִּיר פָּנִים מִמֶּנּוּ. Als das Angesicht, welches verborgen wird, betrachtet Hahn das Angesicht Jehova's. Allerdings, so oft auch sonst vom Verhüllen des Antlitzes als Zeichen der Trauer (2 Sam. 19, 4; Ez. 12, 6), oder des Zorns (Kap. 54, 8; 59, 2 u. ö.), oder der Ehrfurcht (2 Mos. 3, 6), oder um nicht gesehen zu werden (3 Mos. 13, 45), die Rede ist, so gibt es doch meines Wissens keine Stelle außer der unsrigen, wo von dem Verhüllen die Rede wäre, welches geschieht, um Gegenstände des Abscheus nicht zu sehen. Dies ist indeß jedenfalls nur zufällig, denn der Gestus ist so natürlich und so allgemein menschlich nothwendig, daß man nach einer Begründung in nationaler Sitte gar nicht zu fragen braucht. Der Zusammenhang aber ist entschieden gegen die Ansicht Hahns. Denn an unserer Stelle ist ja nur davon die Rede, wie der Knecht Gottes den Menschen vorkam. Die äußere Erscheinung eines Menschen, vor dem Gott sein Angesicht verbirgt, ist aber keineswegs nothwendig die eines eccehomo.

4. **Fürwahr unsere Krankheit — so that er nicht auf seinen Mund.** V. 4—7. Von der äußeren Erscheinung hinweg führt uns nun der Prophet in das Innere ein. Er zeigt, daß jene Jammergestalt des עבד י׳ nicht die seinem Innern entsprechende Außenseite ist. Nicht er hat sich durch eigene Schuld jenes jammervolle Schicksal zugezogen, sondern er trägt nach Gottes Willen und zu unserem Heile unsere Schuld, und er trägt sie mit der Geduld eines Lammes. אָכֵן, welches nur im zweiten Theile vorkommt (s. Zusammenstellung), nimmt man hier am einfachsten und natürlichsten in seiner adversativen Bedeutung wie Kap. 49, 4. Wie dort dem scheinbaren Mißerfolge des Knechtes dessen Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit gegenüber gestellt wird, so hier dem äußeren Schein der Sündhaftigkeit die innere Wahrheit der Unschuld und für andere duldenden Liebe. — Dies geschieht zuerst durch Aufdeckung des wahren Grundes jener Leiden. Die Leiden und Schmerzen, welche der Knecht Gottes erduldet, sind die, welche wir eigentlich hätten tragen sollen. Er hat also unsere Schmerzen auf sich genommen (נשׂא vgl. Matth. 8, 17 *ἔλαβεν*; 3 Mos. 17, 16; 20, 17. 20 u. ö.) und unsere Leiden getragen (Matth. 8, 17 *ἐβάστασεν*). Wenn der Evangelist Matthäus a. a. O. diese Worte auf die Mühe bezieht, welche der Herr auf sich nahm, da er Schaaren von Kranken aller Art heilte, so will damit nicht gesagt sein, daß er blos in diesem Sinne unsere Leiden und Schmerzen getragen habe. Denn sicher hat dieser Evangelist so gut wie Christus selbst (Luk. 22, 37), und wie Philippus (Apostg. 8, 28 ff.) und Petrus (1 Petr. 2, 22 ff.) in der Passion des Herrn die hauptsächlichste Erfüllung unserer Weissagung gesehen. Aber wir lernen aus jenem Citat bei Matthäus, daß wir unsere Stelle nicht ausschließlich auf die Passion des Herrn zu beziehen haben. In der zweiten Hälfte des V. 4 wiederholt der Prophet keineswegs blos die Gedanken, welchen er die erste Hälfte von V. 4 gegensätzlich gegenübergestellt hat. Er fügt vielmehr ein wesentlich neues Moment hinzu. Während es nämlich V. 3 blos geheißen hatte: wir achteten ihn für nichts, — heißt es V. 4: wir aber achteten ihn für geplagt, von Gott geschlagen und gedrückt. In נָגוּעַ hat man mit Recht eine Anspielung auf die Plage des Aussatzes gefunden, welche im Hebräischen vorzugsweise נֶגַע genannt wird (3 Mos. 13, 3. 9. 20 ff.; 2 Kön. 15, 5). Zugleich denkt man unwillkürlich an Hiob, von dem seine Freunde dieselbe Meinung hegten, welche das Volk Israel hier bezüglich des עבד י׳ kundgibt (vergl. Hiob 2, 9; 4, 7; 8, 3 u. ö.) Die Stellung von אלהים zwischen מכה und מענה deutet an, daß beides auf göttliche Kausalität zurückzuführen ist. Die Rabbinen machen den Christen den Vorwurf, daß sie aus מֻכֵּה אֱלֹהִים beweisen wollten, der Messias sei beides ein Zerschlagener und Gott. Dagegen hat schon L'Empereur, in der

oben zu V. 2 und 3 erwähnten Refutationsschrift gegen Abrabanel und Alschech (pag. 7) die Christen vertheidigt, da dieselben convenientia und regimen (d. i. st. absol. und st. constr.) wohl zu unterscheiden wüßten. — Wünsche macht darauf aufmerksam, daß nicht weniger als zwölfmal in unserem Kapitel der Gedanke wiederkehrt, daß der Knecht Gottes die Schuld auf sich genommen hat, nämlich 1) חלינו הוא נשׂא V. 4a; 2) מכאובינו סבלם V. 4a; 3) מחלל מפשׁענו הוא V. 5a; 4) מדכא מעונותינו V. 5a; 5) מוסר שׁלומנו עליו V. 5b; 6) בחברתו נרפא לנו V. 5b; 7) ר׳ הפגיע בו את עון כלנו V. 6b; 8) מפשׁע עמי נגע למו V. 8b; 9) אם תשׂים אשׁם נפשׁו V. 10a; 10) ועונתם הוא יסבל V. 11b; 11) ואת פשׁעים נמנה V. 12a; 12) חטא־רבים נשׂא V. 12b. Man sieht daraus, welche eminente Bedeutung der Prophet diesem Gedanken beilegt, und wie er nicht aufhören kann, diese wunderbare Erweisung der selbstverleugnenden Liebe des Gottesknechtes den Menschen zu rühmen. והוא V. 5 steht entgegen dem ואנחנו V. 4b, und dieses wieder dem הוא vor נשׂא V. 4a, so daß wir also hier wieder eine solche Kettenverbindung von Adversativsätzen haben wie Kap. 51, 12. 13, s. dort. Daß der Knecht hier als ein Durchbohrter, Zermalmter geschildert wird, deutet offenbar darauf hin, daß der Prophet ihn als zum Tode getroffen denkt, was auch durch die Vergleichung mit dem zur Schlachtbank geführten Lamme, durch נִגְזַר וגו׳ V. 8, durch die Erwähnung des Begräbnisses V. 9 und der Erweckung zum Leben V. 10, sowie endlich durch das unmißverständliche הערה למות נפשׁו V. 12 bestätigt wird. — מְחֹלָל ist Part. Poal (vgl. Olsh. §. 254), Passiv zu מְחוֹלֶלֶת Kap. 51, 9. מְדֻכָּא vgl. Kap. 3, 15; 19, 10 u. die Zusammenstellung. Da מִן nicht = ὑπό, sondern = ἀπό ist, so sind unsere Sünden und Schulden nicht die direkten Urheber seiner Durchbohrung und Zermalmung, sondern nur die mittelbaren Ursachen davon (Del.). — Der Ausdruck מוסר שׁלומנו ist zu beurtheilen wie מוּסַר הַשְׂכֵּל Spr. 1, 3 d. i. „Zucht, Erziehung zur Vernunft, zum verständigen Wesen“ (Hitzig, Zöckler); מוּסַר חָכְמָה Sprüche 15, 33, „Zucht zur Weisheit“. תּוֹכַחַת חַיִּים Spr. 15, 31 „Rüge zum Leben“. Die Konstruktion ist analog derjenigen des Partizips im st. constr. anstatt der Verbindung durch eine Präposition (m. Gr. §. 64, 5, c). — Da יָסַר resp. יִסֵּר sehr häufig im Sinne von „strafen“ steht und insbesondere auch von den Strafen gebraucht wird, die Gott über die Sünde verhängt (vgl. z. B. 3 Mos. 26, 28; Ps. 39, 12; Jer. 10, 24; 30, 11), so werden wir מוסר auf die erste Vershälfte beziehen und eben dieses Durchbohrt- und Zermalmtsein um der Sünden willen als die Strafe betrachten müssen, die auf dem Knechte liegt zum Heile seines Volks. Denn שָׁלוֹם steht hier offenbar einerseits im Gegensatz zu den Wunden und Striemen, andererseits parallel mit נִרְפָּא, so daß salvum esse, salus, Heilung, Heil entsprechend der Grundbedeutung des Wortes der Sinn ist. Wie die erste Vershälfte besteht auch die zweite aus zwei dem Sinne nach parallelen Gliedern. חֲבֻרָה findet sich nur hier. Sonst überall steht חַבֻּרָה (vgl. Kap. 1, 6; 1 Mos. 4, 23; 2 Mos. 21, 25; Olsh. §. 186 a Anm.). Man erwartet auch eigentlich den Plural, der auch sonst vorkommt (Ps. 38, 9; Sprüche 20, 30). Denn man kann nicht wohl annehmen, daß der Prophet nur von einer Schlagspur reden wollte. Wir werden also חֲבוּרָה im kollektiven Sinne nehmen müssen. Die Bedeutung des Wortes ist vibex, Strieme, die Spur, welche Schläge hinterlassen. — נִרְפָּא לָנוּ, Heilung ist uns geworden, erklärt sich als Passivum des kausativen Kal רָפָא = Heilung schaffen. Auf diese Bedeutung gründet sich die Konstruktion von רפא mit dem Dativ der Person (z. B. 4 Mos. 12, 13; 2 Kön. 20, 5. 8) und (seltener) der Sache (Ps. 103, 3), welche neben der Konstruktion mit dem Akkusativ vorkommt (Kap. 19, 22; 30, 26; 57, 18. 19 u. ö.). Impersonell (d. h. mit unbestimmtem Subjekte) findet sich das Wort gebraucht Kap. 6, 10, wo wir übersetzen: man schafft Heilung ihm. Dann ist נִרְפָּא das Passivum. Vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2. — In V. 6 wird erklärt, wie es kommt, daß der Knecht Gottes, obwohl selbst unschuldig, doch die Schuld der Menschen zu tragen bekommt. Wir alle, sagt Israel, irrten wie die Schafe, ein jeglicher zu seinem Wege wandten wir uns. Von einer Unterscheidung zwischen treuen und abtrünnigen Israeliten ist hier nichts wahrzunehmen. Es spricht sich vielmehr das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit aus. Oder sollte der Knecht Gottes blos für die Abtrünnigen eingetreten sein? Sollten etwa „die treuen Jehovaverehrer“ einer Sühne für ihre Sünden gar nicht bedürfen? Das wäre ein Widerspruch gegen die allgemein biblische Anschauung, die Paulus, sich vornehmlich stützend auf alttestamentliche Stellen, so nachdrücklich ausspricht Röm. 3, 9 ff. vgl. Ps. 14, 3; 53, 4; Jes. 59, 2 ff. — Nein Israel spricht so im Namen aller seiner Glieder. Und es scheint mir, daß Israel hier nicht blos seine exilische Verlassenheit im Auge hat, sondern den Gesammtcharakter seiner sittlichen Beschaffenheit zu allen Zeiten. Denn es scheint mir, daß die Worte V. 6a dem ganzen Zusammenhang nach nicht auf den äußern, sondern auf den innern, den Herzenszustand zu beziehen sind. Es ist ja von den Sünden des Volkes die Rede, die der Knecht tragen soll. Worin diese Sünden bestehen, soll V. 6a gesagt werden. Sie bestehen aber wesentlich darin, daß die Israeliten alle irrende Schafe waren, die ihren Hirten verlassen hatten (vgl. 4 Mos. 27, 17; 1 Kön. 22, 17; 2 Chron. 18, 16) und ihre eigenen, selbsterwählten, ihrem Fleische zusagenden Wege gingen. כלנו und dem entsprechend אישׁ לדרכו sagt der Prophet mit großem Nachdrucke. Er nimmt also keinen aus. Sünder sind alle, auch die Propheten und die Frommen. Ruft doch Jesaja Kap. 6, 5 aus: „Wehe mir, denn

ich bin verloren! Denn ein Mann unreiner Lippen bin ich und, unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich.“ — Also in gewissem Sinne können sie alle mehr oder weniger verglichen werden mit Schafen, die hinter ihrem Hirten abgewichen (vgl. 4 Mos. 14, 43 u. ö.), und ihre eigenen Wege gegangen sind (Kap. 65, 2; vgl. Kap. 42, 24 u. Kap. 56, 11, wo dieselben Worte gebraucht werden). Freilich theilen sie sich in Verführer und Verführte (vgl. Jer. 50, 6. 7; Ez. 34, 2 ff.). Ja unter gewisser Voraussetzung wird dem Herrn selbst das הִתְעָה zugeschrieben (Kap. 63, 17). — Israel also hat gesündigt und der Knecht Gottes wird gestraft. Wie hängt das zusammen? Ist etwa der Knecht zufällig in den Bereich der Uebel gekommen, welche Israel zur Strafe für seine Sünden treffen sollten? Keineswegs. Gott hat mit Absicht die Schuld Israels dem Knechte auferlegt. פָּגַע ist unzweifelhaft „stoßen, treffen auf einen, impingere, obvenire“ im feindlichen wie im freundlichen Sinne (vgl. zu Kap. 47, 3 u. d. Zusammenstellung). Das ist freilich wunderbar, daß die Leiden, die auf den Gottesknecht stoßen, solche sind, welche eigentlich auf uns, die abgeirrten Schafe, hätten stoßen sollen, die aber die Hand Gottes abgelenkt und auf sein Haupt hat fallen lassen. Wenn nun dieses Verfahren nicht den Zweck hatte, daß den Knecht für imputirte Schuld die gerechte Strafe mit derselben innern Nothwendigkeit treffen sollte, mit der sie die wirklich Schuldigen getroffen haben würde und zwar damit diese Schuldigen unter gewissen Bedingungen straffrei werden könnten, so sehe ich nicht ein, wie der Prophet יהוה הפגיע את עון כלנו sagen konnte. Damit ist doch wahrlich nicht ausgesagt, daß der Knecht „den gewaltsamen Tod durch die Feindschaft wider Gott sich hat widerfahren lassen“, sondern daß Gott unser aller Schuld auf ihn geworfen hat. — Welche Ungerechtigkeit! Wer läßt sich ohne die geringste eigene Verschuldung die Last fremder Schulden zu seinem Verderben aufladen? Wer protestirt nicht wenigstens mit Wort und That dagegen soviel er vermag? Der Knecht Gottes protestirt nicht. Er schweigt. Wären die Begriffe נִגַּשׂ und נַעֲנֶה als gleichwerthig und als bloße rhetorische Wiederholung zu betrachten, so müßte es heißen נִגַּשׂ הוּא וְנַעֲנֶה. Die Setzung des וְ vor הוּא und dem Partizip charakterisirt das Sätzchen als Zustandssatz mit gleichzeitiger nachdrücklicher Hervorhebung des Subjektes. נָגַשׂ ist urgere, premere. Es wird gern von gewaltthätigen Drängern gebraucht (vergl. Kap. 3, 5. 12; 9, 3 und die נֹגְשִׂים der Israeliten in Egypten 2 Mos. 5, 6 ff.). In Bezug auf dieses נגשׂ nun verhält sich der Knecht nur passiv. Aber es findet doch zugleich eine gewisse Aktivität von seiner Seite statt, insofern er nämlich sich selbst willig unterwirft. Dies wird durch והוא נענה ausgedrückt. Wir können also übersetzen: er ward mißhandelt (Thun anderer), während er (Thun des Knechtes) sich willig unterwarf. Es ist deshalb das Niph. נִגַּשׂ als reines Passivum, Niph. נַעֲנֶה hingegen als Reflexivum zu nehmen. Diese willige Unterwerfung wird im Folgenden nachdrücklich durch ein zweifaches Bild ausgemalt. Weil aber das lautlose Dulden des Knechtes (vgl. 1 Petr. 2, 23) hervorgehoben werden soll, so wird zweimal das von ihm ausgesagt, was die Geduld des Schafes sowohl bei der Schlachtung als beim Scheeren anzeigt, nämlich das Nichtaufthun des Mundes. Und zwar steht der Satz ולא יפתח פיו zuerst voran gewissermaßen als die durch Beispiele zu erläuternde Thesis, sodann folgt er am Schlusse als Bezeichnung des aus den speziellen Thatsachen abstrahirten Allgemeinen. שֶׂה, eigentlich nomen unitatis wie צֹאן, bezeichnet hier ein einzelnes und zwar männliches Schaf, wie es zum Opfern vorgeschrieben ist (2 Mos. 12, 5 u. ö.). רָחֵל ist das erwachsene Mutterschaf, da Lämmer nicht geschoren wurden. נֶאֱלָמָה ist nach den Accenten nicht für das Partizip, sondern für das Perfekt zu halten. Das Perfekt aber steht, weil hier nicht ein successiv vollendeter Vorgang wie das Geführtwerden, sondern ein vollendeter, bleibender Zustand, das Stummsein, Stummdastehen, ausgesagt wird. Das Bild vom Schafe, das verstummt, findet sich im A. T. noch Jer. 11, 19 (gl. Ps. 38, 14. 15; 39, 10). Im Neuen Testamente weisen mehrere Stellen auf die unsrige zurück: Matth. 26, 63; 27, 14; Mark. 14, 61; 15, 5; Joh. 1, 29; Apostg. 8, 32. — Die Satzverbindung im Verse ist die parataktische. Syntaktisch müßte so konstruirt werden: mißhandelt ist er, während er sich beugt, — und nicht thut er seinen Mund auf wie ein Schaf oder Schafmutter, — so thut er nicht auf seinen Mund.

3. Die Erhöhung des Knechtes zur Herrlichkeit.

Kap. 53, 8—12.

8 Aus Drang und Gericht ist er hinweggenommen und sein Geschlecht wer sinnt und sagt
es aus? Denn er ist hinweggenommen aus dem Lande der Lebendigen; von wegen der Sünde
9 meines Volkes trifft Plage ihn. *Und man bereitete bei Gottlosen sein Grab und bei einem
Reichen, da er todt war, darum daß er nicht Unrecht gethan und Betrug nicht war in seinem
10 Munde, *Jehova aber es gefallen hatte, ihn schmerzhaft zu zerschlagen. Wenn du seine Seele
wirst zum Schuldopfer gemacht haben, wird er Samen sehen und lange leben, und Jehova’s
11 Rathschluß wird durch seine Hand gelingen. *Nach der Mühsal seiner Seele wird er
Sättigung sehen; durch seine Erkenntniß wird der Gerechte, mein Knecht, vielen Gerechtigkeit

bereiten, und ihre Schulden wird er tragen. * Deshalb will ich ihm zum Theil geben die 12
Vielen und die Starken wird er als Beute vertheilen, dafür daß er seine Seele in den Tod dahingegeben hat und unter die Uebelthäter gerechnet ist, und daß er die Sünde vieler getragen hat und für die Uebelthäter bittet.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit V. 8 tritt eine Wendung ein. Der Prophet erkennt, daß der Knecht Gottes aus der Bedrängniß wird befreit werden und daß von da an seine Fortdauer eine unendliche sein wird. Diese Worte stehen themaartig voran. Der Knecht wird aber nicht auf der Erde unter den auf derselben lebenden Menschen fortleben, denn aus dem Lande der Lebendigen ist er ja um der Sünde des Volkes willen hinweggenommen (V. 8). Man hat ihn auch begraben aber ehrenvoll, weil er nie Gewalt noch Betrug geübt hat (V. 9), und nur kraft göttlichen Rathschlusses sein Untergang erfolgt war. Wenn nun aber Jehova die Seele seines Knechtes als Schuldopfer wird dargebracht haben, dann wird derselbe als Stammvater eines neuen Geschlechtes sich erweisen, er wird ewig fortleben und Jehova's Rath wird durch ihn vollendet werden (V. 10). Nach Mühsal und Noth wird er sein Genüge finden; durch seine Einsicht wird er vielen zur Gerechtigkeit verhelfen und ihre Schuld wird er tragen (V. 11). Deshalb wird Jehova ihm die große Menge als Erbtheil anweisen, und die Starken wird er als Beute austheilen — dies alles zum Lohn dafür, daß er sein Leben in den Tod gegeben hat, unter die Uebelthäter gerechnet wurde, vieler Sünde getragen hat und fortwährend für die Uebelthäter bittet (V. 12).

2. **Aus Drang und Gericht — durch seine Hand gelingen.** V. 8—10. Nachdem im Vorhergehenden dargethan war, was und wie der Knecht leiden wird, erfahren wir jetzt, was es für eine Wendung nach der Vollendung seines Leidens mit ihm nehmen wird. עֹצֶר, welches bei Jesaja nur hier und außerdem nur Ps. 107, 39 und Sprüche 30, 16 vorkommt, ist ohne Zweifel coarctatio, Hemmung, Bedrängniß. Da das Wort allgemeiner Bedeutung ist, kann Kerkerhaft auch mit gemeint sein, aber ausschließlich „Haft" bedeutet das Wort nicht. מִשְׁפָּט kann neben עֹצֶר nur „Gerichtsverfahren" bedeuten. Ja wir werden wohl in עצר ומשפט eine Art Hendiadys erkennen dürfen. Denn „Bedrängniß und Gericht" ist eben ein bedrängendes, gewaltsames, ungerechtes Gerichtsverfahren, „ungerechte Justiz", wie Delitzsch sagt. — Warum לֻקָּח nicht heißen soll „er ist entnommen", sehe ich nicht ein. Es hat hier dieselbe Bedeutung wie Kap. 49, 24 (25). Wie dort gefragt wird: kann von einem Starken Beute weggenommen werden? so wird hier gesagt, daß der Knecht aus der Gewalt ungerechter Bedrängniß soll weggenommen werden. Dies ist die eine, die negative Seite der Wendung. Die positive Seite derselben wird ausgesagt durch die Worte ואת דורו מי ישוחח. Es kommt hier alles darauf an, daß man den thematischen Charakter der ersten Hälfte von V. 8 erkenne. Denn dann wird man die Erwähnung seines Fortlebens nicht für einen „verfrühten" Gedanken halten können. דּוֹר ist offenbar Anspielung dem Sinne nach auf die theokratische Verheißung 2 Mos. 20, 5. 6; 5 Mos. 5, 9. 10, dem Wortlaut nach aber auf Stellen wie 5 Mos. 7, 9 („der da hält den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, לְאֶלֶף דּוֹר"). Welches auch die Grundbedeutung von דּוֹר sein mag, das Wort bezeichnet jedenfalls die γενεά, die Generation und zwar in verschiedenem Sinne. Es heißen so vom zeitlichen Gesichtspunkte aus die Glieder der großen Kette, mit welcher man das Menschengeschlecht oder ein Volk mit Rücksicht auf die sich succedirenden Geschlechter vergleichen kann. Deshalb werden sowohl die vergangenen (vgl. Kap. 58, 12; 61, 4), als die zukünftigen (vgl. 2 Mos. 3, 17; 23, 14. 31. 41 u. ö.) Generationen דּוֹרוֹת genannt. Es wird deshalb von kommenden und gehenden Generationen (Pred. 1, 4), von einer „andern Generation" (Ps. 119, 13) von einer ersten, zweiten, dritten u. s. w. Generation (5 Mos. 23, 3. 4. 9) geredet. Deshalb kann דּוֹר auch die gegenwärtige Generation, die Zeitgenossenschaft, bezeichnen (4 Mos. 32, 13 u. ö.). Weil aber jede solche Generation einen gemeinsamen Charakter im Guten wie im Schlimmen hat, so gewinnt das Wort auch eine ethische Bedeutung und bezeichnet eine Generation als ein so oder so geartetes Ganzes. Daher die Bedeutung „Art, Race" (Jer. 2, 31 u. ö.). Weil aber eine Generation stets Produkt einer andern oder auch eines Stammvaters ist, so liegt nothwendig auch der Begriff der Abstammung, der Nachkommenschaft darin. Es kann deshalb zum Volke Israel gesagt werden „eure Generationen" d. h. eure kommenden Geschlechter, eure Nachkommen (3 Mos. 23, 23), oder: „Euch oder euren Nachkommen" (לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם 4 Mos. 9, 10). Es können aber die sämmtlichen Generationen der Nachkommenschaft als ein Ganzes zusammengefaßt und dieses Ganze kann דּוֹר genannt werden. Vgl. Ps. 22, 31, wo דּוֹר in diesem Sinne zwischen זֶרַע und עַם נוֹלָד in der Mitte steht; Ps. 71, 18. Und so ist denn auch hier דּוֹר in dem Sinne von Nachkommenschaft, Geschlecht (Sept. γενεὰ αὐτοῦ, Vulg. generatio ejus) zu nehmen. Denn „sein Geschlecht" sind die von ihm Abstammenden als Einheit gedacht. So wird das Wort V. 10 explizirt. Es sind also die Worte יראה זרע יאריך ימים nicht als leere Wiederholung, sondern als Explikation des im Thema der Rede angedeuteten Momentes zu betrachten. Nach der ältesten alttestamentlichen Vorstellung, wie sie im Pentateuch ausgesprochen ist, gibt es kein Fort-

leben im Jenseits. Außer langem Leben auf Erden ist deshalb für jede Person Nachkommenschaft höchster Wunsch und höchstes Glück. Ohne Nachkommenschaft sterben ist gleichbeutend mit verdammt sein. Zahlreiche, unabsehbare Nachkommenschaft ist gleichbedeutend mit ewigem Leben. Deshalb droht der Gesetzgeber denen, welche die Gebote Jehova's übertreten, Heimsuchung an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, also nach strafender Heimsuchung Untergang des Geschlechtes in der dritten oder vierten Generation. Dagegen verheißt er denen, die Gottes Gebote halten, daß der Herr an ihnen Gnade üben werde bis in tausend Generationen (2 Mos. 20, 5. 6). An diese Vorstellung knüpft der Prophet hier an. Deswegen eben braucht er den Ausdruck דור und nicht זֶרַע. Dem, welchen die Menschen auszurotten gedachten, verheißt der Herr דּוֹר, Nachkommenschaft, ein von ihm abstammendes Geschlecht, aber von eigenthümlicher Art, wie aus dem Folgenden (כי נגזר וגו׳) erhellt. Wer vermag dieses Geschlechtes Wesen und Art auszusinnen und auszusagen? Denn die Begriffe „sinnen und sagen" liegen beide in שִׂיחַ. Es ist ein poetisches, dem höheren gewählten Style angehöriges Wort, welches theils von sinnender Betrachtung (Ps. 55, 18; 77, 4. 7. 13; 119, 15. 23. 27. 48 u. ö.), theils auch vom Aussprechen der Gedanken (Ps. 69, 13 vgl. Sprüche 6, 22) gebraucht wird. Pil. steht außer hier nur noch Ps. 143, 5. Sonst, meist mit בְּ konstruirt, findet sich das Wort mit dem Akkus. der Sache verbunden auch Ps. 145, 5, mit dem Akkus. der Person, zu welcher geredet wird, wie es scheint, Sprüche 6, 22. Sonst wenn ein Mensch todt ist, ist er nicht mehr im Stande, Nachkommenschaft zu erzeugen. Aber mit diesem wunderbaren Knechte Gottes ist es anders. Deswegen ist seiner Nachkommenschaft Art so unerklärlich, weil er sie haben wird, nachdem er hinweggeschnitten ist vom Lande der Lebendigen. גָּזַר, bei Jesaja noch Kap. 9, 19, ist schneiden, hauen und zwar sowohl durchschneiden, durchhauen wie 1 Kön. 3, 25 f.; 2 Kön. 6, 2, als abhauen, absondern wie 2 Chron. 26, 21, jedesmal aber mit dem Nebenbegriff des Schärf- oder Glatt- ab-, durchhauens. ארץ חיים ist die Erde als Wohnstätte der im Leibe lebenden Menschen (vgl. 5 Mos. 12, 1; 31, 13; 1 Kön. 8, 40), und steht im Gegensatz zum Scheol, dem Wohnorte der Abgeschiedenen, der Schatten (vgl. Hiob 28, 13; Ps. 27, 13; Jer. 11, 19; Ez. 26, 20; 32, 23 ff. u. ö.). Warum er so glatt hinweggeschnitten wurde vom Lande der Lebendigen, sagt der Prophet mit Worten, die an V. 4 und 5 Gesagtes erinnern. Wir haben schon oben bemerkt, daß der Prophet den Gedanken, daß der Knecht für seines Volkes Sünde sterben mußte, auffallend oft also jedenfalls geflissentlich wiederholt. Wie in מפשׁעינו V. 5 ist מִן hier kausal. Da לָמוֹ nach Kap. 44, 15 (vgl. Ew. §. 247, d) entschieden singularisch gebraucht werden kann, so sind alle die Erklärungen überflüssig, welche לָמוֹ auf das Volk Israel beziehen und נֶגַע in verschiedenem Sinne als Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Satz oder zu einem einzelnen Worte desselben nehmen. Wir können deshalb den Masoreten folgen, welche מפשׁע עמי vom Vorhergehenden trennen und mit נגע למו verbinden. מפשׁע עמי ist also nach מפשׁעינו V. 5 zu erklären, und נֶגַע nach נָגוּעַ V. 4: von wegen der Sünde meines Volkes ist Plage ihm, wobei wir daran erinnern, daß נֶגַע (besonders 3 Mos. 13 und 14 von der נֶגַע צָרַעַת gebraucht) außer der Bedeutung göttlichen Strafgerichtes auch noch die des Aussatzes einschließt. — Auch über die Beerdigung des Knechtes macht der Prophet eine Andeutung. Aber dieselbe ist undeutlich. Man bekommt den Eindruck, als hätten die Personen, welche das letzte Stadium der irdischen Geschichte des עבד ה׳ begleiten, in der Anschauung des Propheten sich unter einander gemischt. Es kann uns zwar nicht befremden, wenn der Prophet Gestalten und Scenen sieht, deren Art und Bedeutung er selbst nicht versteht. Aber seine Zeichnung stellt sich doch für die, welche dieselbe mittelst der Erfüllung zu kontrolliren vermögen, stets als richtig heraus. Hier möchten wir sagen, daß der Prophet die Gottlosen, in deren Gesellschaft der Knecht Gottes starb, mit dem Reichen, in dessen Grab er gelegt wurde, so nahe beisammen gesehen habe, daß er die Beziehung aller dieser Personen zum Knechte Gottes als Gemeinschaft hinsichtlich des Begräbnisses auffaßte. Indeß wir wissen ja nicht, wo jene Missethäter, mit denen der Herr gekreuzigt wurde, begraben worden sind. Denn daß sie begraben wurden, kann man mit Bestimmtheit schließen sowohl aus Joh. 19, 31, als aus dem, was Josephus von der Fürsorge der Juden für das Begräbniß auch der Hingerichteten sagt (ὥστε καὶ τοὺς .... ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καϑελεῖν τε καὶ ϑάπτειν, bell. jud. IV, 5, 2). Sind sie aber in der Nähe des Hinrichtungsplatzes begraben worden, so war ja ihr Grab zugleich nahe beim Grabe des Herrn. Und so könnte die Darstellung des Propheten sich doch als im allgemeinen richtig herausstellen. Wir brauchen dann nicht רְשָׁעִים als Synonym von עָשִׁיר und den Plural im generellen Sinne zu nehmen, haben aber auch nicht nöthig, mit Hengstenberg, Stier und Delitzsch (nach dem Vorgang von Capellus, Vitringa u. a.) ויתן in verschiedenem Sinne je nach der Beziehung auf רשׁעים oder auf עשׁיר zu nehmen, als sei ihm von der römischen Obrigkeit ein anderes Grab angewiesen worden, als von der jüdischen ihm zugedacht war. Auch das ist kein Hinderniß unserer Erklärung, daß der hebräische Text den Reichen ebensowohl als gestorben voraussetze als die Gottlosen. Denn das hieße die Worte in unberechtigter Weise pressen. אֶת heißt unzweifelhaft „bei" auch in lokalem Sinne (vgl. 1 Mos. 19, 33; 3 Mos. 19, 13; Hiob 2, 13; Richt. 4, 11; 1 Kön. 9, 26). Bei einem Reichen ist aber der begraben, der in seinem Grabe liegt, so gut als bei Gottlosen der begraben ist, der sein Grab in ihrer Nähe hat.

וַיִּתֵּן mit dem unbestimmten Subjekte „man" zu übersetzen, hat nicht die mindeste grammatische Schwierigkeit (vgl. Kap. 6, 10; 7, 24; 8, 4; 10, 4; 14, 32; 18, 5; 21, 9; 33, 20; 34, 11; 45, 24; m. Gr. §. 101, 2, a). Alle die Erklärungen, welche entweder das Volk, oder Gott, oder den Knecht selbst zum Subjekte machen, sind gezwungen und unnöthig. Die größte Schwierigkeit liegt in בְּמֹתָיו. Die alten Uebersetzungen drücken alle den Begriff „Tod" aus. Sept.: *καὶ δώσω .... τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*. Vulg.: et dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua, was Hieronymus und Theodoret von der Dahingabe des jüdischen Volkes in die Gewalt der Römer verstehen. — Abenesra erwähnt zuerst mit einem יֵשׁ אֹמְרִים die Ansicht, daß במתיו hier wie בָּמוֹתֵימוֹ 5 Mos. 33, 29 in dem Sinne von aedificium super sepulcro erectum synonym mit קבר zu nehmen sei. Unter den Neueren haben auch Beck, Ewald und Böttcher (de inferis §. 79 ff.) diese Erklärung gebilligt. Sie ist ohne Zweifel dem Zusammenhange nach die befriedigendste, wird sie doch durch den Parallelismus beinahe gefordert. Aber sprachliche Gründe sind dagegen. Denn 1) punktiren die Masoreten בְּמֹתָיו, nicht בָּמֹתָיו, wie es lauten müßte, wenn das Wort von בָּמָה, Höhe, abgeleitet wäre; 2) hat auch בָּמָה nirgends die Bedeutung „Grabhügel", wiewohl das griechische *βωμός*, das Altar und Grabhügel bedeutet, eine interessante Parallele darbietet. Obgleich nun keine der Erklärungen, welchen die Lesart בְּמֹתָיו zu Grunde liegt, einen befriedigenden Sinn gibt, so nöthigt uns doch das exegetische Gewissen, so lange die masoretische Punktation nicht als falsch erwiesen ist, במתיו von מות abzuleiten. Das Prädikat וַיִּתֵּן und das Objekt קברו müssen wir als auch für das zweite Satzglied gültig betrachten: und man gab bei Gottlosen sein Grab und bei einem Reichen. Dagegen ist die Zeitbestimmung במתיו auch rückwärts auf das erste Satzglied zu beziehen. Denn es geht weder an, ואת עשיר ב' als selbständigen Satz zu nehmen: und bei einem Reichen war er in seinem Tode, — weil dann nach עשיר folgen müßte הוּא oder הָיָה, — noch במתיו blos auf את עשיר zu beziehen, weil ein dem במתיו entsprechender Zeitbegriff im ersten Satzgliede fehlt. במתיו entspräche dann dem בְּמוֹתוֹ 2 Chron. 22, 38, das „als er todt war" bedeutet, oder dem בְּמֹתָם 3 Mos. 11, 31. 32; 4 Mos. 6, 7. Der Plural מֹתִים aber hat sein Analogon Ez. 28, 10, wo es heißt: מוֹתֵי עֲרֵלִים תָּמוּת (vgl. das gleichbedeutende מְמוֹתֵי חָלָל ibid. V. 8 und מְמוֹתֵי תַחֲלֻאִים Jer. 16, 4). מֹתִים ist der aus einer Vielheit von Momenten oder Stufen bestehende Todeszustand. So pflegt der Hebräer bekanntlich Zeit- und Raum-Verhältnisse zu bezeichnen. Der Plural in מוֹתִים ist also derselbe wie in חַיִּים Leben, נְעוּרִים Jugendzeit, בְּחוּרִים Jünglingsalter, זְקֻנִים Greisenalter, סַנְוֵרִים Blindheitszustand u. a. Vgl. m. Gr. §. 61, 2, c. — Richtig hat schon F. Philippi, den Delitzsch anführt, erkannt, daß das ehrenvolle Begräbniß bei einem Reichen „der Anfang der mit dem Tode beginnenden Verherrlichung" des Knechtes ist. Damit stimmt trefflich der Kausalsatz עַל לֹא חָמָס וגו'. Denn die Erklärung „trotz dem daß 2c." ist sprachlich nicht gerechtfertigt. Denn alle die Stellen, die man für diese Bedeutung anführt (Kap. 38, 15; Hiob 10, 7; 16, 17; 1 Kön. 16, 7 vgl. Ew. §. 217, i; 222, b) gestatten nicht nur sondern fordern bei genauerer Betrachtung die Bedeutung „weil, wegen". Ein ehrenvolles Begräbniß mußte der Knecht nach schwerem Leiden und schmachvollem Tode finden, weil er ja nicht Gewaltthat geübt hat, noch Betrug in seinem Munde war. Die Worte על לא חמס עשה erinnern stark an Hiob 16, 17, wo es heißt עַל לֹא חָמָס בְּכַפָּי. Durch diese Worte motivirt aber Hiob einfach die vorhergehende Aussage: „mein Angesicht ist glühend roth vom Weinen, auf meinen Augenlidern lagert Todesschatten". Nämlich darüber weint und trauert er, daß er so unschuldig leiden muß. Die Worte חָמָס und מִרְמָה finden sich ähnlich wie hier neben einander Zeph. 1, 9. — Der Satz ויהוה חפץ דכאו beginnt nicht etwa einen neuen Gedanken. Er schließt sich vielmehr eng an das Vorhergehende an. Denn mit אִם תָּשִׂים beginnt eine neue Gedankenreihe, während der Satz ויהוה וגו' die vorausgehende abschließt: der Knecht wird begraben bei einem Reichen, weil er nicht Unrecht gethan hat, vielmehr Jehova beschlossen hatte ihn zu zermalmen. Die dem Knecht widerfahrene Ehre hatte also ihren Grund darin, daß er a) nichts Böses gethan, b) sein Leiden nur infolge eines göttlichen Rathschlusses erduldet hatte. Dem Sündelosen war Schuld und Strafe an sich etwas ganz Fremdes; unabhängig davon wollte ein göttlicher Rathschluß ihm die zermalmende Last der Krankheit, des Schmerzes aufladen. Die Konstruktion חָפֵץ הֶחֱלִי, wobei wir החלי nicht als gleichbedeutend mit oder verschrieben für הָחֳלִי nehmen, könnte an sich nicht befremden. Denn es ist ja im Hebräischen gar nicht selten, daß ein als Objekt von einem andern abhängiges Verbum anstatt im Infinitiv subordinirt zu werden in gleicher Verbalform koordinirt wird. Vgl. הוֹאִיל בֵּאֵר coepit inscripsit statt coepit inscribere (5 Mos. 1, 5); אוֹסִיף אֲבַקְשֶׁנּוּ pergam quaeram statt pergam quaerere (Sprüche 23, 35); יָשׁוּב יַהֲפֹךְ יָדוֹ iterat vertit manum suam statt iterat vertere (Klagel. 3, 3). Vgl. Hos. 5, 11; Jes. 52, 1; Jer. 49, 19; Zeph. 3, 7; Klagel. 4, 14; m. Gr. §. 95, 3, Anm. — Aber hier findet die Modifikation statt, daß zwischen das abhängige und das regierende Zeitwort ein Infinitiv eingeschoben ist, welcher einerseits jenes koordinirte Verbum überflüssig zu machen scheint, andrerseits etwas enthält, was jenem fehlt, nämlich die Objektsbezeichnung, das Suffix. Demnach werden wir דכאו החלי zusammenzunehmen haben, so daß die beiden Worte einander ergänzen. Und zwar wird ihr gegen-

seitiges Verhältniß das sein, daß das Hiph. הֶחֱלִי als kausative Konjugation דַּכְּאוֹ zu seinem Objekte hat, wodurch letzteres in seiner Art und Weise näher bestimmt wird. Von חָלָה darf eine Nebenform חָלָא nach תַּחֲלֻאִים Jer. 16, 4 vorausgesetzt werden; hiervon würde Hiph. הֶחֱלִיא und mit Wegwerfung des א הֶחֱלִי ad f. הֶחֱטִי 2 Kön. 13, 6 sich ableiten (Olsh. §. 255, f.). Die Bedeutung von חָלָה ist doluit, dolorem sensit. Demnach wird Hiph. bedeuten „schmerzliche Empfindung bereiten, schmerzlich, empfindlich machen“. So lesen wir Mich. 6, 13: הֶחֱלֵיתִי הַכּוֹתֶךָ ich mache schmerzlich, empfindlich das dich Schlagen; Hos. 7, 5 הֶחֱלוּ שָׂרִים חֲמַת מִיָּיִן die Fürsten machen schmerzlich Erhitzung vom Wein d. h. sie bewirken schmerzliche Erhitzung durch Weingenuß. So werden wir auch hier הֶחֱלִי דַּכְּאוֹ übersetzen dürfen: er macht schmerzlich, empfindlich das ihn Zermalmen d. h. er zermalmt, zerschlägt ihn auf schmerzvolle Weise. Demgemäß übersetzen wir von V. 9 b an: dieweil er nicht Unrecht gethan hat noch Betrug in seinem Munde war, Jehova aber es gefallen hatte, daß er ihn schmerzhaft zerschlüge. So nach unserer syntaktischen Ausdrucksweise. Wollten wir aber die parataktische Redeweise des Propheten beibehalten, so würde zu übersetzen sein „aber Jehova hatte es gefallen, ihn schmerzhaft zu zerschlagen“, ohne daß deshalb der Sinn sich änderte. — Was ist in den Worten אם תשים אשם נפשו Subjekt? Da das Suffix in נפשו sich nur auf den Knecht beziehen kann, so kann nicht dieser selbst, sondern nur entweder נפש oder יהוה Subjekt sein. Das Volk als Subjekt zu nehmen, wie neuerdings Hofmann will, ist doch gar zu gezwungen und im Zusammenhang nicht begründet, wenngleich ich gegen diese Erklärung nicht geltend machen möchte, daß das Volk selbst spreche. Denn die Rede des Volkes hört mit V. 6 auf. Von V. 7—10 spricht der Prophet. Nimmt man nun נפש als Subjekt, wie die meisten Erklärer thun (Maurer, Umbreit, Stier, Hengstenberg, V. F. Oehler, Ebrard, Delitzsch u. a.), so erheben sich dagegen mehrfache Bedenken. Es ist vor allem doch eine ungewöhnliche Ausdrucksweise, daß die Seele Schuldopfer gebracht habe. Soll damit ein in ihm selbst vorhandener Gegensatz angedeutet werden, so begreift man nicht, warum gerade die Seele im Gegensatz zu Geist oder Leib soll hervorgehoben werden. Soll aber נפשו so viel heißen als „er selbst im Gegensatz zu andern“, so müßte doch gesagt sein, was er geopfert hat. Denn wenn er irgend ein Opfer, das andere auch bringen können, selbst gebracht hat, so ist das ja nichts, was hervorgehoben zu werden verdient. Soll aber angedeutet werden, daß er ein Opfer gebracht hat, das andere nicht bringen können, resp. daß er sich selbst geopfert hat, so mußte gerade das ausdrücklich gesagt werden. Freilich meinen manche (wie Stier, Hahn u. a.), das liege schon in den Worten, denn wenn der Knecht, sofern er eine lebendige Seele ist, Opfer bringe, so gebe er eben sich selbst als lebendige Seele in den Tod dahin. Aber das ist gar keine nothwendige Konsequenz. Denn dann wäre תשים אשם נפשו eben doch nur Umschreibung für יָשִׂים אָשָׁם. Läge denn aber in diesen Worten, daß er sich selbst geopfert hat? V. Fr. Oehler macht dies sehr treffend gegen Hengstenberg, Stier, Hahn geltend, übersieht aber, daß er damit doch seiner eigenen Erklärung das Urtheil gesprochen hat, denn nach ihm soll das, worauf es ankommt, aus dem Zusammenhang, nach jenen aus den Worten selbst entnommen werden. Daß aber gerade die Hauptsache nicht gesagt ist, spricht gegen ihn wie gegen jene. Oder ist שִׂים soviel als „sich stellen“ wie Knobel will mit Berufung auf Ez. 23, 24; 1 Sam. 15, 2; 1 Kön. 20, 12? Aber in diesen Stellen ist שִׂים kausativ gebraucht = Stellung machen, Stellung nehmen. Dieser kausative Gebrauch erfordert aber gerade, daß ein Objekt außer dem immanenten nicht genannt werde. Wie wollte man אָשָׁם mit jenem immanenten Objekte vereinigen? Kurz, die Sache liegt so, daß, wenn נַפְשׁוֹ Subjekt ist, nicht gesagt ist, was der Knecht als Schuldopfer darbringt und, daß man dann nicht begreift, warum der Prophet nicht einfach יָשִׂים geschrieben hat. — Ich glaube (mit Hofmann und Delitzsch in den früheren Auflagen und mit Hitzig, aber in anderem Sinne als dieser), daß Jehova als Subjekt zu betrachten ist. Der rasche Wechsel der Person darf nicht Wunder nehmen. Wie Starkes die Sprache und zwar auch bei unserm Propheten in dieser Beziehung leistet, haben wir schon in vielen Beispielen wahrgenommen. Vgl. Kap. 2, 6; 14, 30; 33, 2. 6; 41, 1; 42, 20; 45, 8. 21; 52, 14. Daß Jehova seinen Knecht dahingegeben habe, damit er die Schuld und Strafe des sündigen Volkes auf sich nehme, ist ja schon V. 6 durch הפגיע בו עון כלנו gesagt. Wesentlich dasselbe ist ausgesagt mit den Worten חָפֵץ דכאו החלי. Denn daß hier von einem Zerschlagen zum Tode und nicht bloßer Krankheit, wie man gewollt hat, die Rede ist, ist doch ebenso gewiß, als daß dieses Todes Ursache die Sünde des Volkes (V. 8 פשע עמי) sein muß. Aber, sagt man, Gotte wird die Sühne dargebracht, nicht leistet er sie selbst. Das ist richtig. Aber deswegen ist es doch möglich, daß Gott das Opferthier stelle wie dort bei Abrahams Opfer (1 Mos. 22, 8. 13). Wie das geschehen könne, wußte freilich der Prophet nicht. Aber wir, die wir die Weißagung mit dem Lichte ihrer Erfüllung beleuchten können, wissen es (Joh. 3, 16; 2 Korinth. 5, 21). Von dem Standpunkte dieser Erklärung aus begreift man auch, warum der Prophet den raschen Wechsel der Person nicht scheute, warum er also תָּשִׂים schrieb, nicht יָשִׂים. Hätte er letzteres geschrieben, so würde ganz unzweifelhaft der Knecht für das Subjekt des Satzes ישים אשם נפשו gehalten worden sein. Gerade das wollte der Prophet vermeiden. Damit Jehova als Subjekt erkannt werde, schrieb er trotzdem, daß von demselben vorher

und nachher in der dritten Person die Rede ist, תָּשִׂים. אִם־תָּשִׂים ist quando posueris. Daß das Imperf. die Bedeutung des Fut. exacti hat, kann keinem Zweifel unterliegen (Am. 6, 9; Hiob 8, 18; 22, 13). Was die Bedeutung von אָשָׁם betrifft, so ist gewiß, daß es „Schuldopfer" bedeutet (vgl. Umbreit, die Sünde, Beitrag zur Theol. d. A. T. 1853, S. 54 f.). Wenn man aber glaubt, hier die Bedeutung urgiren und es im scharfen Unterschied von חַטָּאת nehmen zu müssen, so thut man des Guten zuviel. Heißt es doch gleich nachher חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא und der Prophet redet hier sicher nicht nach den Regeln der Opfertheorie. Ich halte dafür, daß das Bestreben S-Laute zu häufen und einen Gleichklang mit תשים zu gewinnen, nicht ohne Einfluß auf die Wahl des Wortes in dem Sätzchen אם־תשים אשם נפשו gewesen ist. שִׂים kommt von dem, was als Opfer dargebracht wird, bei Ezechiel vor (Kap. 20, 28). Der Ausdruck findet seinen Widerhall in dem neutestamentlichen *τιθέναι τὴν ψυχήν* (Joh. 10, 12. 15. 17. 18; 13, 37. 38; 15, 13; 1 Joh. 3, 16). — Der Knecht Gottes soll wohl den Tod schmecken, aber der Tod soll ihn nicht verschlingen. Vielmehr soll er aus „Bedrängniß und Gericht entnommen werden" (V. 8), und Stammvater eines neuen Geschlechtes werden. Denn hier lenkt nun der Prophet zu dem Gedanken des achten Verses, der als Thema vorangestellt war, zurück. Hier erfahren wir also auch, was wir unter דּוֹר V. 8 zu verstehen haben. Samen, Nachkommenschaft wird der Knecht sehen. Dem Ausdruck wie dem folgenden יאריך ימים liegt zunächst die alttestamentliche Vorstellung vom Leben zu Grunde, daß nämlich langes Leben auf Erden (vergl. לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ 2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 4, 40; 22, 7 u. ö.) und zahlreiche Nachkommenschaft das sei, worin das Lebensbedürfniß des Frommen seine Befriedigung findet. Langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft zusammen bedingt aber zugleich das Sehen oder Erleben von Kindeskind (1 Mos. 50, 23; Hiob 42, 16; Ps. 128, 6). Aber obgleich der Prophet an diese alttestamentliche Vorstellung anknüpft, so liegt es doch in dem Wesen des Knechtes Gottes, daß in ihm der alttestamentliche Buchstabe mit einem höheren Inhalte erfüllt werden muß. Die Nachkommenschaft, die er sehen wird, ist also nicht vermittelt durch die fleischliche Zeugung, sondern durch eine anders geartete Lebens-Mittheilung. Wie dieselbe beschaffen sein wird, sagt der Prophet nicht. Aber wir können aus dem מי ישוחח V. 8 erkennen, daß es sich hier um ein Leben und dem entsprechend auch um eine Lebens-Mittheilung von höherer, wunderbarer Art handeln muß. Aber nicht blos Leben und Leben mittheilen wird der Knecht Gottes. Er wird auch wirken und schaffen. Das was Gott gefallen hat (חֵפֶץ vgl. Kap. 44, 28; 46, 10), sein Rath und Wille soll durch die Hand des Knechtes seine Verwirklichung finden (vgl. Kap. 54, 17; 48, 15; 55, 11).

3. **Nach der Mühsal seiner Seele — für die Uebelthäter bittet.** V. 11 u. 12. In Kap. 52, 13 bis 15 war Gott der Redende, Kap. 53, 1—6 redete das Volk Israel, V. 7—10 der Prophet. Das Schlußwort ist abermal Gott selbst in den Mund gelegt. Auch dem Inhalte nach haben die Verse 11 u. 12 große Aehnlichkeit mit Kap. 52, 13—15, wie wir sehen werden. Nur Kap. 52, 13 und Kap. 53, 11 wird derjenige, welcher das Subjekt der ganzen Weißagung ist, mit seinem Ehrennamen genannt, und beidemale geschieht es mittelst der Form עַבְדִּי. In diesem Suffix der ersten Person liegt hohe Ehre. Nicht Menschen, Gott selbst mit eigenem Munde legt dem Knechte hier auf dem Gipfelpunkte der von ihm handelnden Weißagung diesen Ehrentitel bei. — V. 11 knüpft an das Vorhergehende an. Es wird in der Schilderung des Emporsteigens aus der Niedrigkeit zur Hoheit fortgefahren. עָמָל (Kap. 10, 1; 59, 4) ist labor, molestia. Das מִן möchte ich nicht mit Delitzsch kausal fassen, da ja doch nicht die erduldete Mühsal, sondern das innerste Wesen des Knechtes (vgl. Apostg. 2, 24) Grund seiner Erhöhung ist. Man wird מִן entweder zeitlich (= statim post vgl. Kap. 24, 22; Ps. 73, 20 und מִקֵּץ z. B. 1 Mos. 41, 1), oder örtlich = aus der Trübsal heraus zu nehmen haben. Für letztere Fassung möchte besonders יִרְאֶה sprechen. Die Trübsal war Nacht, in der man nichts sah (vgl. Kap. 50, 10). Das Sehen beweist, daß es hell wird. Es ist auch möglich, daß der Prophet beide Vorstellungen verbindet, was wir aber mit deutschen Sprachmitteln nicht auszudrücken vermögen. יראה ישבע ist dieselbe Konstruktion wie חָפֵץ הֶחֱלִי (V. 10). Denn auch hier ist ein Zeitwort, welches eine nähere Bestimmung enthält, anstatt im Infinitiv subordinirt zu sein, im verb. fin. koordinirt. יראה ישבע ist also soviel als יִרְאֶה שֹׂבַע. Sättigung sehen ist aber soviel als Sättigung, Befriedigung, Genüge empfangen und genießen. Der Ausdruck ist ganz analog dem רָאִיתִי אור Kap. 44, 16. Man wird also nach יראה weder זרע oder טוֹב (Kimchi) zu ergänzen haben, noch ישבע mit בדעתו verbinden dürfen. Noch weniger befriedigen die Erklärungen von Hahn, der das Volk hier in V. 10 als Subjekt von יראה nimmt, und von Knobel, der יראה מן in der Bedeutung von „absehen, hinwegsehen, vergessen" nehmen will. — Ist בדעתו cognitio sui oder cognitio sua? Ich glaube mit der Mehrzahl der Ausleger ersteres. Für letzteres kann nur Mal. 2, 7 angeführt werden, und dort ist fraglich, ob zu übersetzen sei conservant oder custodiunt cognitionem. Da die Lippen nicht Sitz der Erkenntniß sind, so ist letzteres wahrscheinlicher. Demnach wäre der Sinn: der Mund des Priesters muß diejenigen zurechtweisen, die von der richtigen Erkenntniß abweichen. Dann aber ist דעת nicht Lehre, sondern Erkenntniß. Und so ist auch an u. St. die gesicherte Bedeutung „cognitio" im passiven Sinne also „cognitio sui" vorzuziehen. Ohne Erkenntniß gibt es ja auch keinen Glauben

(Röm. 10, 14). הצדיק ist kausatives Hiphil „Gerechtigkeit bereiten“. Daher die Konstruktion mit לְ (m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2). צַדִּיק ist „als ein Gerechter“. Als der, welcher die Gerechtigkeit hat, kann er sie auch andern vermitteln. Auch hier wird schwerlich der Prophet selbst die tiefe Bedeutung seines Wortes erkannt haben. Denn wir können bei ihm keine klare Erkenntniß davon voraussetzen, daß die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ allein im Besitze dessen sein werde, der sie durch sein Blut erworben hat (Röm. 3, 21—26). — לָרַבִּים entspricht dem neutestamentlichen τοῖς πολλοῖς (z. B. Matth. 20, 28 vgl. mit 1 Tim. 2, 4; Röm. 5, 18, wo für οἱ πολλοὶ geradezu πάντες steht). Der Ausdruck bezeichnet die Mehrzahl, die große Masse, neben welcher einzelne Ausnahmen verschwinden, und ist insofern fast gleichbedeutend mit „Gesammtheit“. — עונתם יסבל kann nicht auf jenes „Tragen“ sich beziehen, welches in dem stellvertretenden Leiden besteht (V. 4). Denn das wäre ein Rückgriff. Wir befinden uns ja hier im Stande der Herrlichkeit. Deshalb kann dieses סבל sich nur auf jenes priesterliche Tragen beziehen, welches der Mittler durch das immerwährende Geltendmachen seines Verdienstes vor Gott vollzieht (vgl. Hebr. 7, 25). Es ist identisch mit לַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ V. 12. — לכן V. 12 führt eine Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden ein. Was aber vorher (Kap. 52, 14. 15; 53, 8. 10. 11) nur als entsprechende Wendung vom Schlimmen zum Guten war dargestellt worden, das erscheint jetzt direkt als Lohn. Zugleich tritt uns in V. 12 die Situation, in welche der Knecht zum Lohn für sein Leiden versetzt werden soll, als die eines Herrschers entgegen. Denn es wird ihm ein großes Gebiet und herrliche Kriegesbeute zugetheilt. Für den Ausdruck אחלק לו ברבים gibt es nur eine Parallele im A. T. Es ist dies die Stelle Hiob 39, 17, wo vom Strauße gesagt wird לֹא חָלַק לָהּ בַּבִּינָה, Gott gab ihm nicht Antheil an der Einsicht. Dabei ist die בִּינָה als ein zu vertheilendes Landgebiet gedacht, in dessen Umfange Gott dem Strauß ein חֵלֶק, eine portio, nicht angewiesen habe. Danach müßten auch hier die רַבִּים als das Gebiet betrachtet werden, welches Gott vertheilt, wie Josua das Land Kanaan austheilte. Der Sinn wäre demnach: ich will ihm ein חֵלֶק zuweisen auf oder an dem Gebiete, welches in den רַבִּים besteht. Aber dann wäre ja der Knecht nur ein Theilnehmer unter vielen Gleichen. Sein ganzer Lohn bestände darin, daß er nicht ausgeschlossen ist von der Vertheilung. Kann aber der, welcher gethan und gelitten hat was kein anderer, nicht auch höheren Lohn als jeder andere in Anspruch nehmen? Wir müssen beachten, daß in der Hiobstelle das Kal, חלק, gebraucht ist, hier Piel. Letzteres kann kausative Bedeutung haben. חִלֵּק חֵלֶק kann also heißen Antheil machen, Antheil machen, geben, und das Präfix בְּ kann sich auf diesen Substantiv-Begriff חֵלֶק beziehen und eben das einführen, worin das חֵלֶק besteht. So steht בְּ bekanntlich sehr oft bei Spezifikationen (1 Mos. 7, 21; 9, 2. 10 u. ö.; vgl. Jes. 7, 4; 10, 22). So würde also an u. Stelle zu übersetzen sein: deshalb will ich ihm Theil anweisen, der bestehen soll in den Vielen. Also die Vielen selbst, — und das Wort werden wir in demselben Sinne nehmen müssen wie V. 11 — resp. die Gesammtheit soll das Gebiet ausmachen, in dessen Zutheilung der Lohn des Knechtes bestehen soll. Die Erklärung „ich gebe ihm Theil unter den Großen“ richtet sich keineswegs genau nach der Hiobstelle. Denn bei Hiob wird mit בְּ das Gebiet bezeichnet, auf oder an welchem Antheil gegeben wird. Diese Erklärung aber nimmt בְּ als Bezeichnung der Gemeinschaft, als deren Genosse der Knecht Antheil bekommen soll. — Wollte man gegen unsere Erklärung einwenden, daß wer die Gesammtheit bekommt, nicht ein חֵלֶק, einen Antheil, sondern alles erhält, so ist darauf zu erwidern, daß gar wohl im Gegensatz zu den Einzeltheilen einem das Ganze d. h. die höchste Gewalt über alle Einzeltheile zugewiesen werden kann. Ein Ausfluß dieser höchsten Gewalt ist es, wenn der mit derselben Betraute seinerseits die Vertheilung der einzelnen Beutetheile an seine Untergebenen vornimmt. Dies ist der Sinn der folgenden Worte, in denen nicht mehr von dem Antheil die Rede ist, den der Knecht erhält, sondern von den Antheilen, die er austheilt. Dieses zweite Satzglied ואת־עצומים וגו׳ hat eine Parallele in der Stelle Sprüche 16, 19, wo es heißt: besser ist demüthig leben mit den Armen als Beute austheilen mit den Stolzen (מֵחַלֵּק שָׁלָל אֶת־גֵּאִים). Danach hätten wir hier zu übersetzen: und mit Starken wird er Beute theilen. Aber gegen diese Deutung erhebt sich dasselbe Bedenken, das wir schon vorhin geltend machen mußten. Wer ist denn dem Knechte Gottes gleich an Verdienst? Wer kann ihm also im Lohne gleich sein? Wer sind die Starken, welche als Gleichberechtigte mit ihm Beute theilen? Es ist richtig, daß את־עצומים heißen kann: mit den Starken, und daß אֶת an der einzigen ebenso konstruirten Stelle allerdings „mit“ bedeutet. Aber muß denn אֶת „mit“ bedeuten? Wenn nun „mit“ einen unpassenden, die nota acc. aber einen sehr passenden Sinn gibt? Letzteres ist der Fall, wenn wir uns erinnern, daß es auch lebendige und menschliche Beute gibt (vgl. Richt. 5, 30; Sach. 2, 12. 13). Es können ja Gefangene als Sklaven benutzt oder verkauft werden. So kann hier gesagt werden, daß der Knecht Jehova's die Starken zur Beute machen und den Seinigen zutheilen wird. Wir werden aber unter den עצומים die Starken und Gewaltigen nicht nur auf dem leiblichen sondern auch auf dem geistigen Gebiete zu verstehen haben. Wo eine solche Macht der von dem Knechte Gottes ausgehenden Kraft erliegt und dienstbar wird, da hat er sie als eroberte Provinz oder gewonnene Beute denjenigen, die Werkzeuge seiner Kraftwirkung waren, zugetheilt. Daß der Prophet

die Ausdrücke רַבִּים und עֲצוּמִים gebraucht, erklärt sich daraus, daß er auch mit ihnen (nicht blos mit dem Ausdruck חִלֵּק) eine Erinnerung an jene pentateuchischen Stellen beabsichtigt, in denen dem Volke Israel der Sieg über die „vielen und starken Völker" verheißen wird, die vor ihm Palästina bewohnten (vgl. 5 Mos. 4, 38; 7, 1. 17; 9, 1; 11, 23; Jos. 23, 9). Man wird in grammatischer Beziehung vielleicht gegen diese Erklärung einwenden wollen, daß die nota acc. der Regel nach nur vor dem determinirten Nomen steht. Dagegen aber ist zu erinnern, daß der determinirende Artikel häufig fehlt, namentlich da, wo das Wort als generelle Bezeichnung schon durch den Sinn determinirt ist (vgl. Kap. 50, 4; 2 Mos. 21, 28; Spr. 13, 21; Hiob 13, 25; m. Gr. §. 68, 1; Anm. 1). Mit תַּחַת וגו' wird zurückgegriffen auf das, was V. 11 schon als Prämisse für den Folgerungssatz mit לָכֵן V. 12a gedient hatte, so daß hier also eine Kettenfolge stattfindet (vgl. zu V. 4 u. 5). Der Prophet will offenbar mit den folgenden Worten noch einmal die Hauptmomente des verdienstlichen stellvertretenden Leidens zusammenfassen, — ein neuer Beweis dafür, welche hohe Wichtigkeit er diesem Leiden beilegt. הערה ist Hiph. von עָרָה, das außerdem nur in Piel (vgl. Kap. 3, 17; 22, 6), Niphal (Kap. 32, 15) und Hitpael vorkommt. Die Bedeutung des Hiphil wie die des Piel ist „evacuare, effundere, entleeren, ausgießen, ausströmen." Von der Seele wird das Wort noch gebraucht Ps. 141, 8. — Daß der Knecht unter die פֹּשְׁעִים gezählt wurde (נִמְנָה wird von vielen hier als Niph. tolerativum = er hat sich zählen lassen, genommen, wiewohl sonst dies Niph. nur als einfaches Passivum gebraucht wird 1 Mos. 13, 16; 2 Chron. 5, 6; Pred. 1, 15), war im Vorhergehenden noch nicht ausgesprochen, wiewohl es implicite in den Aussagen V. 5. 6. 7. 8, besonders in dem ויתן את־רשעים קברו V. 9 liegt. Vgl. Mark. 15, 18; Luk. 22, 37. — והוא ist formell ein Heraustreten aus der Abhängigkeit von תַּחַת, wiewohl der Prophet materiell sich die Sätze והוא נשא und יפגיע jedenfalls ebensogut wie die beiden vorhergehenden als Kausalsätze denkt. Das Hebräische liebt nur nicht längere Reihen von subordinirten Sätzen; es zieht die Parataxis der Syntaxis vor (vgl. Ewald §. 339a). — חטא רבים נשא verhält sich zu חֳלָיֵנוּ נשא V. 4 und den gleichwerthigen Ausdrücken im Folgenden als diejenige Bezeichnung, welche sich auf die Wurzel bezieht, deren Früchte „Krankheit, Schmerzen und Tod" sind. Man wird hier an 2 Kor. 5, 21 und mehr noch auch dem Wortlaute nach an Hebr. 9, 28 erinnert. In dem letzten Satzgliede לפשעים יפגיע hat das Hiph. הפגיע dieselbe Bedeutung des Bittens, Fürbittens, Intercedirens, die wir dem Kal schon Kap. 47, 3 vindiziren mußten (vgl. Kap. 59, 16). Wie V. 11 die Aufzählung dessen, was der Knecht nach seiner Erhöhung priesterlich thun wird, mit עונתם יסבל schließt, so schließt hier die Aufzählung dessen, was er in seiner Erniedrigung priesterlich gethan hat, mit dieser Erwähnung seiner intercedirenden Thätigkeit. Es ist aber wohl zu beachten, daß es nicht heißt הִפְגִּיעַ sondern יַפְגִּיעַ. Der Grund scheint mir darin zu liegen, daß der Prophet das Intercediren in demselben Sinne versteht wie am Schlusse von V. 11. Er meint die dauernde Fürbitte, welche der Mittler auf Grund seines Opfertodes für uns einlegt. Wohl hat dieselbe schon begonnen, da er noch in der Niedrigkeit war; waren doch diejenigen, welche ihn zum Tode brachten, die ersten, für die er sterbend bat (Luk. 23, 34). Aber er tritt seitdem immerdar für uns alle ein. Daß er dies kann, ist die dauernde Frucht seines einmaligen Kreuzestodes. Deswegen schließt der Prophet seine Aufzählung mit dem Imperfekt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 52, 13—53, 12. „Dieses Kapitel, das so viele Spötter schon zum Schweigen gebracht, so viele aufrichtige Zweifler zum Glauben geführt hat, wenn sie mit der Weißagung die Erfüllung verglichen und daraus die wunderbare Uebereinstimmung mit der Geschichte des Leidens, Sterbens und Auferstehens unseres Erlösers so herrlich und klar ihnen entgegenleuchtete, — dies Meisterstück aus der heiligen Rüstkammer Gottes, vor dessen Kraft sich das ungläubige Israel auch heute noch so fürchtet, daß es dasselbe aus seinen jährlichen prophetischen Wochenabschnitten fortgelassen hat, aber gerade damit ein gewaltiges Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums und gegen sich selbst ablegt, — dies Kapitel ist ein Kleinod unserer Bibel." Arenfeld, der Prophet Jesaja. Ein Vortrag, 1870, S. 60 f.

2. Zu Kap. 52, 13 ff. „In Ansehung der Zeitfolge ist allerdings das Zeitverhältniß der hier geweißagten Erscheinung des einigen absoluten Messias und der durch ihn zu vollbringenden Erlösung zu der in Kap. 52 auch geweißagten Erlösung Israels von der babylonischen Zwingherrschaft in dem prophetischen Buche Jesaja noch nicht näher bestimmt, so daß es hier sich noch gar nicht unterscheiden läßt, ob die erstgedachte Erlösung der letztgedachten unmittelbar oder erst nach Verlauf einer längeren Zwischenzeit folgt.... In Daniel Kap. 2, 30—45 und in Kap. 7, 1—27 wird uns mit der Beschreibung und Erklärung sehr bedeutsamer Visionen ein tiefer Blick in die großartigen Vorgänge eröffnet, unter welchen die verschiedene Gestaltung der äußern Weltmacht und der Entwicklungskampf des Reiches Gottes auf Erden von den Zeiten des babylonischen Exiles ab nicht nur bis dahin, wo das messianische Reich begründet wird, sondern auch bis dahin vorschreitet, wo dieses ewige Reich unmittelbar dem Ziele derjenigen Vollendung entgegenschreitet, die am ausführlichsten in Jes. Kap. 60 vorherbeschrieben ist. Und offenbar ist aus den eben gedachten Visionen schon deutlich zu ersehen, daß diese schließliche Vollendung Zions

nicht so, wie es bei menschlich beschränkter Auffassung der Weißagungen in dem Buche Jesaja scheint, unmittelbar nach jener exilischen Zeit, sondern erst nach völliger Ueberwindung derjenigen Mächte erfolgt, welche in spätern Zeiten als die der babylonischen Weltherrschaft eine dem Reiche Gottes feindliche Wirksamkeit entfalten. Mit besonderer Bestimmtheit wird es ja übrigens in der diese Visionen ergänzenden Weißagung Daniels Kap. 9, 24—27 vorhergesagt, daß die Erscheinung des verheißenen Bundesmittlers u. Fürsten Messias so wie die erste Begründung des durch ihn zu schließenden Bundes der versöhnenden Gnade Gottes erst nach den 70 Jahrwochen erfolgt, welche dem Propheten Daniel vorherbezeichnet werden.“ Jacobssohn, Immanuel, die Erscheinung des Messias in Knechtsgestalt. Berlin 1868, S. 48 f.

3. Zu Kap. 52, 13. „Das ist die hohe verborgene Weisheit, die Christus gethan, daß das Unendliche hat angezogen das Endliche und das Endliche des Unendlichen ist fähig geworden, daß der Schöpfer ist das Geschöpf worden, daß der Allerhöchste sich zum Allerniedrigsten gemacht hat, daß der Gerechte für die Gottlosen gestorben ist (Röm. 5, 6), daß der siegen und obliegen will, verlieren soll und unterliegen, auf daß Gott alle Weisheit zur Thorheit mache (1 Kor. 1, 20).“ Cramer.

4. Zu Kap. 52, 13. In dem Midrasch Tanchuma heißt es Fol. 53, c. 3, l. 7: זֶה מֶלֶךְ הַמָּשִׁיחַ יָרוּם מִן אַבְרָהָם וְנִשָּׂא מִמֹּשֶׁה וְגָבַהּ מִן מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת d. i. dies ist der König Messias, er wird höher sein denn Abraham und sich erheben mehr denn Moses und erhaben sein über die Engel des Dienstes. Hierzu bemerkt Wünsche a. a. O. S. 42: „Diese Stelle ist noch dadurch wichtig, daß sie die von den spätern Juden so sehr bekämpfte Lehre von der Erhabenheit des Messias lehrt. Er überragt weit alle geschaffenen Wesen; selbst die Engel des Dienstes lassen sich hinsichtlich ihrer Würde und Rangstellung nicht mit ihm vergleichen.“

5. Zu Kap. 52, 14. „Hinc erit majus miraculum, quod inglorius erit inter homines aspectus ejus: non quo formae significet foeditatem, sed quo in humilitate venerit et paupertate. Qui cum dives esset, pro nobis pauper factus est et credentibus dixit: „„Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.““ De quo et Clemens vir apostolicus, qui post Petrum Romanam rexit ecclesiam, scribit ad Corinthios (ep. I): „„Sceptrum Dei Dominus Jesus Christus non venit in jactantia superbiae, quum possit omnia, sed in humilitate.““ Intantum ut verberatus a ministro sacerdotis responderit: „„si male locutus sum, argue de peccato, sin autem bene, quid me caedis?““ (Joh. 18, 23), — habens duodecim angelorum millia, quae illius nutibus obedirent.“ Hieronymus.

6. Zu Kap. 52, 14. 15. „Dessen war Jesajas gewiß, daß vor dem Heiland alles Fleisch zurückschrecken würde, denn wie sollte der dem Fleische gefallen, welcher den Geist bringt und die Menschheit mit Gott versöhnt? Er ist nicht reich, nicht vornehm, nicht von den Gelehrten, sondern arm, in Gesellschaft von Zöllnern und Sündern, vom hohen Rathe in den Bann gethan samt seinen Jüngern, endlich als ein Auswurf den Heiden überliefert und ans Kreuz gefordert. O wie anders ist diese Majestät als des großen Kaisers Cyrus Majestät! Welche gefällt dir besser? Siehe, des Cyrus Majestät kann wohl der Juden irdische Kerker aufschließen, nimmer aber eine Seele aus der Sünde, Todes und Teufels Ketten befreien. Darum reichen bei Cyrus irdischer Glanz, Tugend und Klugheit hin. Bei Christi Majestät, da seine Hoheit darin besteht eine sittlich verlorene Welt zu erlösen, kommt's auf ganz andere Dinge an. Sein tiefstes Leiden ist sein höchster Schmuck, denn dadurch erlöst er uns. Wenn er sich ins tiefste Leiden begibt, so besprengt er dadurch viele Heiden d. h. er reinigt sie geistlicher Weise durch seine sich opfernde Liebe. Er bringt den Menschennamen vor Gott zu Ehren und tilgt durch seinen Gehorsam und durch seine Geduld des ganzen Menschengeschlechtes Sünde. Das werden danach „Könige“ erkennen (wenn's gleich der Pöbel aller Zeiten nicht erkennt), sie werden ihn ehrfurchtsvoll ehren und von ihm sich lehren lassen. Und er bringt den Heiden einst das, was ihnen nicht geweißagt war und sie auch nicht von sich wissen konnten, nämlich daß Gott Mensch wird, die Menschheit mit Gott durch seine Sühne zu versöhnen. Das werden sie mit Freuden schauen.“ Diedrich.

7. Zu Kap. 52, 14. Es ist merkwürdig, daß die Kirche in den Zeiten der Verfolgung vor Constantin sich die leibliche Gestalt des Herrn häßlich dachte (Clemens Alex. Paedag. III, 1: *τόν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι διὰ Ἠσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ.* Origenes c. Cels. VI: *ὁμολογουμένως γέγραπται περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τοῦ Ἰησοῦ σῶμα*); die verweltlichte Kirche des Mittelalters dachte sich ihn von idealer Schönheit (vergl. die Beschreibung der Gestalt Jesu bei Nicephorus Callisti L. II, c. 7 und in dem Briefe des Pseudo-Lentulus vgl. Herzog Real.-Enc. VIII, S. 292 ff. Delitzsch, Jesus und Hillel, 1865, S. 4); die Kirche der Reformation schlug den Mittelweg ein: „Das ist wohl möglich, daß einer am Leibe wohl so schön gewesen ist als Christus. Auch sind vielleicht wohl andere schöner gewest als Christus. Denn wir lesen nicht, daß sich die Juden fast über des Herrn Schönheit verwundert haben“ (Luther).

8. Zu Kap. 53, 1. „Verstockte Blindheit der Juden! Denn er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh. 1, 11). Denn sie drungen ihn zum Land hinaus (Matth. 2, 13), stießen ihn zum Tempel hinaus (Joh. 8, 59), thaten ihn in den Bann (Joh. 11, 57). Und endlich schreien sie gar das crucifige über ihn.“ Cramer. Der natürliche Mensch glaubt, daß die Allmacht Gottes nur durch ein entsprechendes Organ sich manifestiren könne. Er begreift nicht, daß dieselbe auch eines äußerlich unscheinbaren Werkzeuges sich bedienen

kann. Sie vergißt, daß Gottes Kraft auch in den Schwachen mächtig ist (2 Kor. 12, 9). Als daher Christus in Knechtsgestalt kam, glaubten sie nicht, daß diese armselige Knechtsgestalt die Erscheinung der göttlichen Allmacht sei.

9. Zu Kap. 53, 2. Treffliches Bild für das heruntergekommene Reich und Geschlecht Davids! Als Christus erschien, war die Theokratie ein dürres Land und das königliche Haus Davids zurückgegangen bis auf eine schwache Wurzel. Joseph, der Gemahl der Maria, mußte mit der Zimmeraxt arbeiten, um sein Brod zu verdienen. Niemand sah ihm den Prinzen an, den Stammhalter des erlauchtesten Königshauses der Welt. Man sah also vom davidischen Hause soviel wie gar nichts mehr. Und dazu lag diese Wurzel in dürrem Erdreich. Denn das von der Weltmacht verschlungene und ausgesogene Land Israel konnte der Wurzel seines Königshauses keinen Lebenssaft mehr darreichen. Aber aus dieser fast erstorbenen Wurzel brach wie der spätgeborne Sohn aus Sara's erstorbenem Leibe ein Reis hervor, das seine Kraft aus einer höheren Welt schöpfte und deshalb auch das Haus und den Thron Davids zu weltumfassender Macht und Bedeutung emporhob.

10. Zu Kap. 53, 3. „Es hätte uns der Sohn Gottes wenig genutzet, wenn er nicht aus seiner höchsten Majestät sich in die äußerste Erniedrigung, gleichsam unter die Füße des Teufels, an unserer Statt und um unsertwillen heruntergelassen hätte. Denn wir hatten unsern schönen Schmuck der angeschaffenen Gerechtigkeit, damit uns Gott nächst den Engeln hoch gezieret hatte, schändlich verloren und muthwillig in die Schwemme und Koth aller Sünden gelegt und uns darinnen wie eine Sau gewälzet. Sollte uns nun wieder geholfen werden, so mußte sich Christus um unsertwillen wiederum in den Koth treten lassen, auf daß er uns wiederum in unsern alten Ehrenstand versetzete." — „Es meinen die Gottlosen, sie sind wohl entschuldigt, daß sie Christum nicht geachtet haben. Ursach, denn er sollte sich auch danach gehalten und der Pracht beflissen haben. Aber warum haben sie ihnen in ihrem eigenen Gehirn einen solchen weltlichen Messiam eingebildet? Nutzet zu erkennen, daß die Menschen oft mit ihren eigenen larvis luktiren, und meinen dennoch, sie thun recht daran." Cramer.

11. Zu Kap. 53, 4. 5. „Justinus Martyr (Apol. I, c. 54) sieht in dem alle Krankheiten heilenden Wunderarzt Asklepios einen dem Knechte, der unsere Krankheit trägt, parallelen Typus auf Christum." Eduard Müller Parallelen zu den messian. Weiß. u. Typen des A. T. aus dem hellenist. Alterthum (in den Jahrbb. f. klass. Philol. v. Fleckeisen, VIII Supplem.-Bd. 1 Heft S. 5). — Vgl. Pfannenschmid das Weihwasser im heidn. und christl. Kultus, Hannover 1869, S. 11.

12. Zu Kap. 53, 4—6. Die Eigenthümlichkeit der Versöhnungslehre v. Hofmanns scheint mir darin ihre Wurzel zu haben, daß derselbe einen zweifachen Zorn Gottes wider die sündige Menschheit unterscheidet. Er unterscheidet nämlich, „wie Gott der sündigen Menschheit zürnt, welche dazu bestimmt ist, in die Liebesgemeinschaft mit ihm wiederhergebracht zu werden, und wie er denen zürnt, welche seinem Heilswerke den Gehorsam weigern" (Schutzschriften für eine neue Weise, die alte Wahrheit zu lehren. III. Stück, Nördlingen 1859, S. 13 f.). „Beidemale ist sein Zorn eine Feindschaft des heilig Lebendigen wider die Sünde, welche den Sünder dem Tode überliefert. Aber das eine Mal überliefert sie ihn dem Tode, um ihn daraus zu erlösen, das andere Mal, daß er darin bleibe. Hätte Gott der Menschheit nicht zugedacht, sie zu erlösen, so wäre der Tod, welchem er die Erstgeschaffenen überlieferte, ein völliger und bleibender gewesen." Hierin scheint mir ein Widerspruch zu liegen. Denn das einemal wird gesagt, daß, wenn Gott der Menschheit nicht die Erlösung zugedacht hätte, schon die Erstgeschaffenen dem völligen und bleibenden Tode überliefert worden wären. Das andere Mal aber wird gesagt, daß der Zorn Gottes den seinem Heilswerk Ungehorsamen dem Tode so überliefert, daß er darin bleibe. Also erscheint der ewige Tod bald als Strafe der Sünde an sich, bald als Strafe der Verwerfung des Heilswerks. Daß Gott die Erstgeschaffenen und die von ihnen Stammenden nicht dem völligen und bleibenden Tode überlieferte, soll blos daher rühren, daß Gott der Menschheit zugedacht hatte, sie zu erlösen. Also sollte man doch meinen, daß das, was der Erlöser gelitten hat, der göttlichen Gerechtigkeit es ermöglicht habe, den Menschen den völligen und bleibenden Tod zu erlassen. Mithin sollte man doch meinen, daß Christus durch seinen Tod der göttlichen Gerechtigkeit ein Aequivalent für den „völligen und bleibenden Tod" der Menschheit dargereicht hat. Aber das soll nach Hofmann nicht der Fall sein. Denn er behauptet ja auch, daß der Zorn Gottes nur diejenigen dem bleibenden Tode überliefert, welche seinem Heilswerke den Gehorsam weigern. Deswegen soll Christus nicht die Qualen der Verdammniß erduldet haben. Ja deswegen ist eine Erlösung vom ewigen Tode überhaupt weder möglich noch nothwendig. Denn die, welche das Heilswerk nicht annehmen, können gar nicht vom ewigen Tode erlöst werden, diejenigen aber, welche es annehmen, brauchen nicht davon erlöst zu werden, weil der ewige Tod ja nur für diejenigen besteht, welche das Heilswerk nicht annehmen. Da haben wir, scheint mir, einen circulus vitiosus. Gott straft im Hinblick auf die Erlösung die Erstgeschaffenen und ihre Nachkommen nicht mit dem ewigen Tode, den ihre Sünde an sich verdient hätte, sondern nur mit dem leiblichen Tode. Der Erlöser aber stirbt doch nicht, um die Menschen vom ewigen Tode zu erlösen, denn der soll jetzt auf einmal nur Folge des Unglaubens an das Heilswerk sein. Sondern der Erlöser stirbt, um die Menschen von der Strafe zu erlösen, die ihnen als eine im Hinblick auf die Erlösung gemilderte auferlegt war. Denn nur jenem Zorne, mit welchem Gott der zum

Wiedereintritt in die Liebesgemeinschaft mit ihm bestimmten Menschheit zürnt, ist Christus unterstellt, nicht dem, „der über den der Gnade Gottes Ungehorsamen bleibt“ (a. a. O. S. 14). Mithin, sollte man meinen, hat uns Christus nur vom leiblichen Tod erlöst. Und von dem sind wir doch nicht erlöst. Zwar sagt Hofmann: „wir bleiben nicht in ihm“ (S. 51). Ja freilich bleiben die Erlösten nicht in ihm. Aber doch nur deswegen, weil sie zugleich vom ewigen Tode erlöst sind. Denn wären sie letzteres nicht, so würde ihnen ja der leibliche Tod nur der Durchgang zu Schlimmerem d. h. eben zum ewigen Tode sein. — Also ist der ewige Tod die Strafe nicht blos des Unglaubens an die Erlösung, sondern der Sünde überhaupt. Christus aber hat uns von der Sünde und ihrer Strafe überhaupt erlöst und nicht blos von dem, was übrig blieb von der im Hinblick auf die Erlösung von vornherein uns erlassenen Strafe.

13. Zu Kap. 53, 4. „Hic est articulus justificationis, credere Christum pro nobis passum, sicut Paulus quoque dicit: Christus est factus maledictum pro nobis. Neque enim satis est, nosse, quod Christus sit passus, sed, sicut hic dicit, credendum etiam est, quod nostros languores tulerit, quod non pro se, neque pro suis peccatis sit passus, sed pro nobis; quod illos morbos tulerit, illos dolores in se receperit, quos nos oportuit pati. Atque hunc locum qui recte tenet, ille summam Christianismi tenet. Ex hoc enim loco Paulus tot epistolas, tot sententiarum et consolationum flumina hausit.“ — „Christianus quasi in alio mundo collocatus neque peccata neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, adspiciat ea, non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a Deo sunt conjecta, hoc est videat, qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt. Sic fiet, ut habeat purum ac mundum cor ab omni peccato per fidem, quae credit, peccata sua in Christo victa et prostrata esse.“ Luther.

14. Zu Kap. 53, 4. „Wir haben zwar viel Zorn- und Feuer-Spiegel des gerechten Gottes, wie er schnaubet und blitzet von wegen der Sünde, als ist die Sündflut (1 Mos. 7), Sodom und Gomorrha (1 Mos. 19), Pharao mit allen den Seinen (2 Mos. 14). Aber was sind die alle gegen dies, daß Gott seinen eigenen eingeborenen Sohn, das höchste und unendliche Gut, so greulich martert und plaget, daß es einen Stein in der Erden hat jammern mögen und auch die harten Felsklüfte zur Zeit seines Leidens darüber zersprungen sein?“ Cramer.

15. Zu Kap. 53, 5. „O mirabile genus medicinae, ubi medicus aegrotat, ut aegrotis sanitatem afferat.“ — „Medico occiso sanati sumus. Quis unquam audivit talia?“ — „Tota vita Christi crux fuit et martyrium, et tu quaeris gaudium?“ — „Omni diligentia atque vigilantia caveamus, ne vulneret diabolus quod sanavit Christus.“ Augustin. „Est jucundissima consolatio: livores ipsius sunt nostrum emplastrum. Atqui nos meriti eramus livores et ipsi debebatur sanitas. Si quis ergo sanitatem optat, ille non suam castigationem et crucem consideret, sed tantum respiciat in Christum et credat, tum sanabitur, hoc est, habebit justitiam aeternam.“ Luther.

16. Zu Kap. 53, 5. „Es erscheinet hier auch der schöne auspolierte Gnadenspiegel Gottes, daß er so sehr uns, da wir noch seine Feinde waren, geliebet hat, daß er den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (2 Kor. 5, 21; Joh. 3, 14).“ Cramer.

17. Zu Kap. 53, 6. Die Sünde isolirt die Menschen, weil sie den Egoismus zum Princip hat. Danach macht jeder sich zum Weltmittelpunkt, um den alles sich drehen soll. Dadurch aber verlieren wir den wahren, alles beherrschenden und richtig leitenden Mittelpunkt und sind wie excentrisch gewordene Irrsterne, die endlich nothwendig einer am andern zerschellen müssen. — „Redimit pretiose, pascit laute, ducit sollicite, collocat secure.“ Bernhard von Clairvaux.

18. Zu Kap. 53, 6 (Gott warf unser aller Schuld auf ihn). Das ist das große Räthsel der christlichen Versöhnungslehre und der Punkt, der so vielen ein Stein des Anstoßes ist, daß es nach derselben scheint, als trage Gott äußerlich und willkürlich die Schuld der Menschen auf einen über, der, selbst schuldlos, zu der fremden Schuld gar keine innerliche, wirkliche Beziehung hat. Und es ist das allerdings eines der Geheimnisse der christlichen Lehre. Der Herr sagt Joh. 12, 24: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte.“ Und Röm. 6, 3 sagt Paulus: „Wisset ihr nicht, daß alle, die wir in Jesum Christ getauft sind, die sind in seinen Tod getauft?“ Und ebendaselbst V. 6 u. 7 heißt es: „Dieweil wir wissen, daß unser alter Mensch samt ihm gekreuzigt ist, auf daß der sündliche Leib aufhöre, daß wir hinfort der Sünde nicht dienen. Denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“ Christus stand im Tode allerdings allein da und es fehlte neben dem imputativen der organische Zusammenhang unserer Sünde mit ihm. Aber nachträglich steht er auf einmal da als der Mittelpunkt eines großen Frucht-Komplexes. Wir werden durch die Taufe alle in ihn hineingetaucht und zwar wie wir von Natur sind mit unserem alten Adam und allen seinen Sünden. Nun sagt doch Paulus, daß unser alter Mensch in der Taufe mit Christus gekreuzigt wird. Er nimmt also an, daß wir Menschen nachträglich in die Gemeinschaft des Todes Christi hineinversetzt werden und daß unsere Rechtfertigung darauf sich gründet, daß wir realiter mit Christo gestorben sind. Doch das ist selbst ein Räthsel und man wird sagen, daß man sowenig ein Räthsel durch das andere lösen als einen Teufel durch den

andern austreiben könne. Aber vielleicht zeigt doch das neue Räthsel, nach welcher Richtung hin wir unsere forschenden Gedanken richten müssen, um dereinst die Lösung zu finden.

19. Zu Kap. 53, 7 (*οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ*). „*Τοῦτο καὶ ἡ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων ἱστορία διδάσκει. Πρὸ γὰρ τοῦ πάθους νυκτὸς καὶ μεθ' ἡμέραν διαλεγόμενος καὶ τὴν ὀνησίφορον διδασκαλίαν προφέρων κατὰ τὸν τοῦ πάθους ἐσίγησε καιρόν.*" Theodoret.

20. Zu Kap. 53, 7. „Wer sein Herz recht will bereiten, daß er mit Christo vereinigt bleibe, der muß Christi Sinn und Gemüth haben und muß ein Lämmlein sein, wie er ist, d. i. geduldig und sanftmüthig wie Christus. Mache es nun, wie du wollest, wende dich hin und her, du mußt ein Schäflein und ein Lämmlein sein, willst du deinem Herrn nachfolgen. Denn dein Herr spricht Matth. 10, 16: Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Darum mache es, wie du willst, du mußt unter die Wölfe, die werden dich zausen, mit List um dich hergehen und zerreißen. Dawider hast du aber keinen bessern Sieg denn die Geduld, die Stille, Sanftmuth und williges Leiden, wie du solches an dem Lämmlein Gottes siehest. Gleichwie nun Gott einen Wohlgefallen hat an Christo, dem sanftmüthigen Lämmlein, also gefällt ihm deine Geduld wohl und Er will deine Geduld exerziren und üben. Darum lasse dich seinem Willen, in was Weise und Wege er dich auch üben will, durch wen und zu welcher Zeit, es sei durch sich selbst, oder durch Menschen, oder durch den Feind, oder durch alle Kreaturen im Himmel und auf Erden, durch Scheltworte oder Verachtung, oder was es sei, daß du alsdann stille schweigest und leidest." Arndt, wahres Christenthum.

21. Zu Kap. 53, 8. „Unschuldiges Lamm Gottes, ja du wirst Samen haben, „so lange die Sonne währet, wird dein Name auf die Nachkommen reichen" (Ps. 72, 17). Aus der Angst und aus dem Gericht bist du genommen, wer will nun deines Lebens Länge ausreden? „Es hat überwunden der Löwe, der da ist vom Geschlecht Juda, die Wurzel Davids, aufzuthun das Buch und zu brechen seine sieben Siegel." Nun singen sie dir ein neues Lied und deine mit Blut Erkauften sprechen in Ewigkeit: „Das Lamm, das erwürget ist, ist würdig zu nehmen Kraft und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob." Und alle Kreatur, spricht der Seher, die im Himmel ist und auf Erden und unter der Erde und im Meer, und alles, was darinnen ist, hörete ich sagen zu dem, der auf dem Stuhle saß und zu dem Lamm: Lob und Ehre und Preis und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit."" Tholuck.

22. Zu Kap. 53, 9. „Sepeliri se passus est Dominus 1) ut sabbatum redemtionis responderet sabbato creationis, quod illius typus fuit; 2) ut testaretur, se non *οἰομένως* sed *ὄντως* fuisse mortuum. Unde Tertullianus recte: non sepultus esset, nisi mortuus; 3) ut sepulcra nostra consecraret in *κοιμητήρια* contactu corporis ipsius sanctissimi sanctificata (Jes. 27, 19; 57, 2); 4) ut praefiguraret quietem nostram spiritualem ab operibus carnis (Hebr. 4, 9. 10)." Förster. — „Niemals ist einem Reichen solche Ehre im Tode widerfahren als Christo, über den Gott mit allen Elementen Himmels und der Erde zusammengeläutet hat." Cramer.

23. Zu Kap. 53, 9. „Christus kann sich beiderlei Unschuld rühmen sowohl causae als personae. Denn er leidet in höchster Unschuld und ist über das durch und durch an seiner ganzen Person und Natur unschuldig, auf daß er bezahlen könnte, was er nicht geraubet hatte (Ps. 69, 6). Denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben (Hebr. 7, 26)." Cramer.

24. Zu Kap. 53, 10. „Vestri reges relinquunt successores filios suos, ipsi non diu manent superstites. Sed Christus una cum filiis suis durat in aeternum et regnat. Non moritur sicut reges mundi." Luther.

25. Zu Kap. 53, 10. „Hujus sacrificii expiatorii quatuor sunt privilegia: 1) est propitiatio pro totius mundi peccatis (1 Joh. 2, 2); 2) in hoc idem est *ὁ προσφέρων καὶ ὁ προσφερόμενος* (Eph. 5, 2); 3) est unicum semelque tantum oblatum (Hebr. 7, 27); 4) hoc unico sacrificio Christus consummavit in aeternum eos, qui sanctificantur (Hebr. 10, 14)." Förster.

26. Zu Kap. 53, 11. „Christus macht gerecht nicht durch Mittheilung seiner wesentlichen Gerechtigkeit, sondern durch Mittheilung seines Verdienstes. Denn er trägt ihre Sünde. Das Mittel aber, dadurch diese Gerechtigkeit auf uns kommt, ist seine Erkenntniß, welche besteht im rechten, seligmachenden Glauben." „„Plus est credere Christo, quam deliquisse saeculo."" Ambros. — „Justificat multos agnitione sui." Cramer.

27. Zu Kap. 53, 9. „Jetzt siehest, daß wir nach aller Geschrift haben, daß der Heiland ein gerechter Gott ist, von dem wir hier reden, und daß er allein der wahr Gerecht genannt werden mag, denn er hat nie kein Sünd gethan, das bezeugt Gott von ihm durch den Mund Esaia des Propheten: der hat nie kein Sünd gethan, es ist auch in seinem Mund Betrug nie erfunden. Man spricht nicht, daß Moses oder ein anderer Prophet der Gerecht ohne Sünd sei, denn Moses und all Propheten haben gesündigt, wie du selbst wohl weißt. Darum wird ihr keiner in der Schrift „gerecht" genennet, denn der Nam wird allein dem behalten." Ein Beweisung, daß der wahr Messias kommen sei zc. Uebersetzt von Ludwig Hätzer. Augsburg 1524. Kap. 11.

28. Zu Kap. 53, 11. (צַדִּיק). „Plato de rep. L. II, 362, d, e schildert den Gerechten, der in reinster und vollkommenster Tugendübung unbekümmert um das Urtheil der Welt und die äußeren Folgen seines Handelns für ihn selbst nur Schmach und Schande, Leiden und Mißhandlungen aller Art erntet für seine Gerechtigkeit, und doch stets unverrückt sein Ziel verfolgend auch aufs grau=

samste gemartert und gequält, gefoltert, gebunden, des Augenlichtes durch die roheste Gewaltthätigkeit beraubt, immer sich selbst treu bleibt und zuletzt den schmach- und qualvollsten Tod erleidet zum Lohne für seine Tugend, den Tod am Kreuz.“ Ed. Müller a. a. O. S. 18. Vgl. Döllinger Heidenthum und Christenthum, 1857, S. 300.

29. Zu Kap. 53, 12. „Laß auch den härtesten Stein gegen den Herrn Christus streiten, müssen sie doch zu eitel Töpfen werden, die sich an ihm zerschlagen, wie geschrieben steht: Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen, auf welchen aber er fällt, den wird er zermalmen. Und wie Luther sagt: „„Darum spricht auch Christus: Liebe Leute, reibt euch nicht an mir, laßt mich den Fels sein und seid mit mir unverworren, wo nicht, so sage ich euch fürwahr, ich bin ein Stein und werde mich nicht davor fürchten, daß die Töpfe große Bäuche haben und je weiter sie aufgeblasen sind, je leichter sie zerbrechen und besser zu treffen sind.““ — Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken, lieber Saul, hat der Herr Christus dem Saul gesagt, und ob er gleich sich gewehrt, hat er doch klein müssen zugeben. Denn wie geschrieben steht: auch die Starken soll er zum Raube haben.“ Tholuck.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 52, 13—53, 12. „Unseres verklärten Herrn Jesu Leiden, wie es I. nicht erkannt, II. doch ausgeführet, III. verkläret wird.“ Gottfried Arnold, ev. Botschaft der Herrlichkeit Gottes, 4. Aufl. S. 338 ff.

2. Zu Kap. 52, 13—53, 12. „Dies Kapitel ist sonderlich zu merken, daß es so eigentlich von der Ursach lehret, warum Christus gelitten habe, und also das Aergerniß mit Macht hinwegstößt, das Juden, Türken und Heiden am Glauben hindert. Denn also sprechen sie: wäre Christus Gott, er würde sich nicht haben tödten lassen. Aber Jesajas sagt, seinethalb wäre er wohl ungetödtet geblieben. Aber er ist Gottes Knecht und hat aus Befehl seines himmlischen Vaters sich der Menschen angenommen, damit daß er für ihre Sünden bezahlen und sie vom ewigen Tod ledig machen und mit Gott versöhnen wolle. Darum hat er nicht allein müssen sterben, sondern einen verfluchten Tod leiden, auf daß er uns vom Fluch, so wir durch die Sünde verdienet, ledig machte. Darum soll niemand sich hier ärgern. Gott sollen wir loben und danken für seine Gnad, daß er seines Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns in den Tod gegeben hat.“ Veit Dietrich.

3. Zu Kap. 53, 1—5. „Von der verschiedenen Aufnahme des Wortes vom Kreuz bei den Menschen.“ C. Fr. Harttmann, Passionspredigten, herausgegeben v. Ehmann, Heilbronn 1872, S. 169.

4. Zu Kap. 53, 1. Der Berg Golgota. 1) ein Schauplatz des Unglaubens und Glaubens. Vom Unglauben geben Zeugniß die Obersten des Volkes, die Masse des Volkes, der eine Mörder; gläubig waren Jesu Mutter und die andern Weiber samt Johannes, der Schächer, der Hauptmann. Das größte Exempel des Glaubens aber gibt der Sohn Gottes selbst, der ein Anfänger und Vollender unseres Glaubens heißt. 2) Ein Platz, wo uns der Arm des Herrn offenbar wird.“ Harttmann a. a. O. S. 277.

5. Zu Kap. 53, 1 ff. „Von den Gründen der schlechten Aufnahme, die das Wort vom Kreuz bei den Menschen findet. 1) Man kann es nicht fruchtbarlich bedenken, wenn man nicht sein eigenes Verderben erkennt. 2) Es zeigt uns unsere tiefe Ohnmacht, uns selbst zu helfen. 3) Es liegt darin eine Verbindung (Verpflichtung) zum Sterben mit Christo. 4) Es wird so leichtfertig und gewohnheitlich behandelt.“ Harttmann a. a. O. S. 169. — „Der große Wendepunkt im Geschlechte Adams und das neue Israel.“ Gaupp, prakt. Theologie I Bd. S. 509. — „Wie das Leiden und der Tod Jesu das Größeste sei, das sich je in der Weltgeschichte begeben habe. Denn 1) ist es das höchste Wunder, 2) ist es ein Werk der höchsten Noth, 3) ist es ein Werk der höchsten Liebe, 4) ist es ein Werk des höchsten Segens.“ Pfeiffer in Manch. Gaben und ein G. III. Jahrg. S. 248.

6. Zu Kap. 53, 1. Synodalpredigt: „Das Bekenntniß ernster Zeugen Jesu Christi beim Hinblick auf den geringen Erfolg ihrer Wirksamkeit. Es lautet: 1) uns ist bang, 2) wir verzagen nicht.“ Deutelmoser in Manch. Gaben u. ein G. 1868, S. 601.

7. Zu Kap. 53, 4 ff. „Wie kann des Gerechten Todesleiden dem Schuldigen Heil bereiten? 1) Wenn der Gerechte sich freiwillig für den Schuldigen opfert. 2) Wenn sein Opfer eine vollgültige Bezahlung für des andern Schuld ist. 3) Wenn der Schuldige die erlangte Straffreiheit zum Heil seiner Seele benutzt.“ Herbig in Manch. Gaben und ein Geist, 1868, S. 255.

8. Zu Kap. 53, 4 u. 5. „Von der gerecht und selig machenden Erkenntniß Jesu Christi, die absonderlich bei einem Sterbenden schön blühen und sich kräftig erzeigen muß. 1) Wie man sich zu derselben durchkämpfen müsse. 2) Wie sie hernach voll Kraft, Leben, Friede, Gerechtigkeit, Heil und Seligkeit sei.“ Rieger H. Conrad, Superint. in Stuttgart, 34 auslesene Leichenpredigten, 1870, S. 187.

9. Zu Kap. 53, 3 ff. „Christus hat sich keiner zeitlichen Ehre und Ruhmes angemaßt, sondern allen, die ihn loben, ehren und rühmen wollten, widersprochen mit Worten und Werken. Denn er hat allezeit geflohen die Ehre dieser Welt, auch nicht die geringste Ursach dazu gegeben (Joh. 6, 15). Ja er hat in großer Demuth über sich ergehen lassen die größeste Verachtung und Lästerung, da ihn die Juden schalten für einen Samariter, der den Teufel hätte und durch Kraft des Satans seine Wunder thäte (Joh. 8, 48). Seine göttliche Lehre hat man für Gotteslästerung gehalten. Er ist mit vielen Lügen, mörderischer List und Verleumdung beschweret worden, endlich verrathen, verkauft, verleugnet, ins Angesicht geschlagen, verspeiet, mit Dornen gekrönet, verspottet, gegeißelt, verwundet, verworfen, verurtheilt, verdammet, verlassen von Gott und Menschen, entblößet als ein Uebelthäter, ja als ein Fluch aufgehenket (Gal. 3, 13), da jedermann sein gespottet, seines Gebetes gelachet, um seine Kleider geloset, ihn mit Galle und Essig in Todesnoth getränket (Joh. 19, 29). Letztlich ist er am Holz in der allergrößten Schmach und Verachtung gestorben, sein todter Leichnam am Kreuz

durchstochen und eröffnet, endlich begraben als ein Gottloser, ja auch nach seinem unschuldigen Tode ein Verführer gescholten (Matth. 27, 63). Seiner Auferstehung ist auch widersprochen worden. Und ist also im Leben und Tode und nach dem Tode voll Verachtung gewesen.“ Joh. Arndt, wahr. Christenth. Buch 2. Kap. 14.

10. Zu Kap. 53, 7. „Das Lamm Gottes in seinem Leidensgehorsam (im Anschluß an das Lied „O Lamm Gottes unschuldig“): 1) O Lamm Gottes unschuldig, am Stamm des Kreuzes geschlachtet; 2) Allzeit erfunden geduldig, obwohl du warest verachtet; 3) All Sünd hast du getragen. Erbarm dich unser, o Jesu.“ — Stöckicht in Manch. Gaben und ein Geist, 1868, S. 214.

11. Zu Kap. 53, 4 ff. „Hier kannst du lernen, wider die Sünde und das Gewissen dich trösten. Denn solches ist des Teufels Kunst und höchstes Meisterstück, daß er erstlich die Sünde auf das schönste schmücket, leicht und sanft machet, als wär es ohne allen Schaden, wie wir an Eva sehen. Die fürchtet sich nicht allein gar nichts vor dem Tod, wenn sie den Apfel würde essen, sie hoffet noch, sie würde wie Gott werden, alles wissen, können und vermögen. Also Kain gedacht nicht, daß ihm die Welt sollte zu eng werden, wenn er den Abel seinen Bruder erschlüge. Das Widerspiel hoffet er. Er wollte alsdann ein Herr der Erden werden und von jedermann ungehindert bleiben. Also ist es mit allen Menschen. Wenn der Teufel mit der Sünde an sie setzet, verdecket und schmücket er sie auf das schönste, daß nichts mehr lieber noch dem Menschen annehmlicher ist. Ein Wucherer und Geizhals würde sich nicht so hart um Geld und Gut annehmen, wenn er sähe, wie Gottes Fluch an solchem unbilligen Gewinn hinge, und er und die Seinen in Gefahr Leibes und der Seelen darüber kommen möchten. Weil er's aber für gering achtet, gehet er dahin und hat noch Freud darob. Dies ist die eine Kunst des Satans.

Wo nun er die armen unvorsichtigen Leutlein also bethoret und sie wie ein angeäztes Vögelein in das Garn gebracht, da ist die andere Kunst, daß er ihnen die Sünd ja so schwer und hart macht, als leicht er sie vorher gemacht hat. Kain weiß sich nirgend sicher, da Abel todt ist. Es schreckt ihn ein rauschendes Blatt. Eva durft sich mit dem Adam nicht mehr sehen lassen. Und hat der Teufel hier einen großen Vortheil. Unsere Gewissen sind furchtsam. So kann die Sünde, wo sie uns blos unter Augen kommt und des Teufels Mäntelein, darin sie geschmücket, weg ist, anders nicht denn schrecken. Und kommt zum letzten das Gesetz dazu und das Urtheil, welches Gott in seinem Wort wider und über die Sünde gesprochen hat, daß also auch Gottes Wort wider uns ist, durch welches wir uns doch allein trösten sollten. Was aber für eine greuliche Last Gottes Zorn sei, erfahren etliche an ihnen selbst, etliche an andern, die oft darüber von Sinnen kommen und keinen Trost annehmen noch fassen können.

Da gehört dieser Text herzu, der ist die einzige Arzenei und rechte, gewisse, bewährte Theriak wider das schädliche Seelengift, die Verzweiflung .... — „Um unserer Missethat willen ist er verwundet, um unserer Sünde willen ist er zerschlagen.“ Und hernach: „Wir waren abirrende Schafe, aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn.“ Hier hörst du, daß er von Sünden und Missethat redet und daß du nicht denkest, er rede von etlichen sonderen Leuten und nicht von dir oder mir, läßt der Heilig Geist die Worte stark gehen und dies herausklingen: um unserer Missethat willen ist er verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Item: all unser Sünde warf Gott auf ihn. Das heißt doch ja keinen Menschen ausgeschlossen.

So nun dieses wahr, daß Christus, der Sohn Gottes, aller Menschen Sünde auf sich geladen, um derselben willen verwundet worden und zerschlagen ist, willst du Gott so ungnädig achten oder so hart, daß er eine Schuld zwier ihm wolle bezahlen lassen? Oder soll Christus umsonst solche Noth und Tod erlitten haben? In Summa: Gott hat deine Sünde auf Christum geworfen. So folget, daß sie nicht mehr auf dir liege. Gott hat ihn um deiner Sünde willen verwundet. So folget ja, daß du die Straf nicht tragen sollst. Gott hat ihn um deinetwillen geschlagen. So folget ja, daß du ledig sollst ausgehen.“ Veit Dietrich.

12. Zu Kap. 53, 8—10. Ist das nicht eigentlich ein Widerspruch, daß der Knecht deswegen in die Länge leben soll, weil er aus dem Lande der Lebendigen weggenommen ist? Und ebenso, daß er Samen haben wird, wenn er sein Leben wird zum Schuldopfer gegeben haben? Man sieht hier, daß der Prophet etwas ahnt von der höheren Natur dessen, den er uns hier als „Knecht Jehova's“ vorführt. Nach neutestamentlicher Anschauung muß man von dem sogenannten Lande der Lebendigen, welches aber in Wahrheit das Land der dem Tode Geweihten ist, weggeschnitten sein, um in das Land des wahren, des ewigen Lebens gelangen zu können. Also ist hiermit angedeutet, daß Christus sterben wird, um zum ewigen Leben aufzuerstehen. Ja noch mehr! Es wird auch angedeutet (V. 10), daß er gerade durch die Dahingabe seines Lebens gleichsam einen Zeugungsakt vollziehen wird, dessen Resultat eine unermeßlich zahlreiche und unsterbliche Nachkommenschaft sein wird. Denn durch seinen Tod gibt er uns ja das ewige Leben (vergl. Joh. 12, 24). — Das seltsame Sterben Christi: 1) Durch seinen Tod legt er ab, was an ihm sterblich war, und erscheint nun ganz als der ewig Lebendige; 2) durch seinen Tod gibt er das Leben denen, die dem Tode verfallen waren.

13. Zu Kap. 53, 10. „Der Tod Christi: 1) Wer hat ihn gewollt und beschlossen? (Gott selbst: der Herr wollte ihn also zerschlagen). 2) Warum hat Gott ihn gewollt? (Er mußte sein Leben zum Schuldopfer geben). 3) Welches sind seine Früchte? (Er wird Samen schauen und in die Länge leben &c.). Nach Spurgeon, das Evangelium des Propheten Jesaja. Acht Reden. Aus dem Englischen von Balmer-Rinck. Basel und Ludwigsburg 1867, 2. Auflage.

14. Zu Kap. 53, 11 u. 12. Wie die Erhöhung Christi seiner Erniedrigung im allgemeinen entspricht (vgl. Phil. 2, 5—11), so entspricht sie ihr auch im einzelnen: 1) Darum daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben. 2) Weil er Vieler Sünde getragen hat, so wird er, der Gerechte, durch sein Erkenntniß auch viele gerecht machen. 3) Weil er den Uebelthätern gleich gerechnet ist, soll er große Menge zur Beute und die Starken zum Raube haben.

15. Zu Kap. 53, 12 (große Menge zur Beute und die Starken zum Raube). „Alles, was in den Menschen hoch, stark und herrlich sein will, soll ihm zu Füßen fallen und bekennen, daß ihm allein gebühre Macht, Weisheit, Heil, Sieg, Stärke und Herrlichkeit ewiglich. Ist das nicht die beste Uebung für den Glauben, die dem Herrn herrlich und der Seele unaussprechlich selig ist? Denn soll Jesus seine Ehre von mir erlangen, so muß er mir zu allem in allem werden. Er muß mir durch den Glauben sein meine Stärke in Schwachheit, Ehre in Schmach, Gewinn in Schaden, mein Aufenthalt bei der Vertreibung; mein Schutz in Verfolgung, meine Zuversicht in der Noth, meine Reinigkeit in der Unreinigkeit, mein Sieg im Streit, meine Bewahrung in Versuchung, und in Summa: Alles muß er werden.“ Gottfried Arnold a. a. O.

Die Zahl der homiletischen Bearbeitungen, welche diesem Kapitel oder einzelnen Theilen desselben zu Theil geworden sind, ist unendlich groß. Es genüge, eine Auswahl der hauptsächlichsten, die sich über den ganzen Abschnitt Kap. 52, 13—53, 12 oder wenigstens über das ganze Kapitel 53 erstrecken, namhaft zu machen. Melch. Bischoff, Passionale Jesajae, über Jes. 53 in 16 Passionspredigten, Koburg 1605, 4. — Daniel Cramer (in Stettin) der getreue Knecht Gottes rc. in 5 Predigten über Jes. 53. Hamburg 1606, 4. — Martin Erythropilus (hessischer Hofprediger zu Butzbach), Pathologia Christi prophetica in 7 Predigten über Jes. 53. Marburg 1640, 4. — Christoph Gaudich (Superintendent zu Orlamünda), Grundrecht der Seelen Seligkeit in 15 Predigten über Jes. 53. Leipzig 1625, 4. — Daniel Hänichen (Hofprediger in Dresden), 13 Passions-, Oster- und Auffahrts-Predigten aus Jes. 53. Eisleben 1609, 4. Henrich Lange (Pastor zu Kauen in Lithauen), der weiland gute Kämpfer rc. Jesus Christus, aus dem 53. Kap. Jes., in 6 Predigten. Königsberg 1670, 4. — Joh. Matthesius (in Joachimsthal), Postilla prophetica (enthält 10 Predigten über Jes. 53). Leipzig 1588, 4. — Paul Nicander (zu Halle in Sachsen), prophetische Passions- und Osterpredigten rc. 11 Predigten über Jes. 53. Leipzig 1599 und 1619, 8. — Petrus Pittelius, servus justus, über Jes. 53. 10 Predigten. Frankfurt a. M. 1624. 4. — Zachar. Rivander (Superint. zu Forst), das 53. Kap. Jes. rc. in 11 Predigten. Wittenberg 1586, 4. — Cyriakus Spangenberg (in Mansfeld), der weise und gerechte Knecht Gottes, über Jes. 53 in 11 Predigten. Straßburg 1560, 8. — Elias Ursinus (zu Hernals in Oestreich), agnus obmutescens et ovis occisionis, in 7 Predigten über Jes. 53. Nürnberg 1624, 4. — Justus Gesenius (in Hannover), Epistel-Predigten. Darunter 7 Predigten über Jes. 53. Braunschweig 1672, fol. — Andreas Pankratius (Superint. in Hof), Passionspredigten über Jes. 53 und Ps. 22 (über jenes 7, über diesen 8 Predigten). Frankfurt a. M. 1594, 8. — Jakob Röther (in Lüneburg), 7 Predigten vom Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi aus Jes. 53. Wittenberg 1594, 8. — Casp. Walther (in Lippstadt und Borna), Passions-Predigten über Jes. 53. Dresden 1704, 8. — Casp. Eberhard (in Rheda), Christus humilis et altus, in 12 Passions- und Oster-Predigten über Jes. 53. Osnabrück 1713. 4. — Salomo Hausdorf (Bern-Städtel), Betrachtung über das 53. Kap. Jes. in 6 Predigten. Budissin 1716, 8. — Grohmann Chr. Fr., schriftmäßige und erbauliche Auslegung der merkw. Weiß. Jes. 52, 13 ff. und Kap. 53. Zwickau 1767, 8. — Magn. Fr. Roos, Jesus der Erlöser der Menschen nach Jes. 53. Tübingen 1788. — Krafft (ref. Pfarrer in Erlangen), 7 Predigten über Jes. 53. Frankfurt a. M. Heyder u. Zimmer, 1832. — Eduard Neander, der Knecht Gottes in seinem Leiden und seiner Herrlichkeit, 9 Predigten über Jes. 53. Mietau 1848, 8. — Vietor C. R., Jes. 53 ausgelegt für die Gemeinde in 7 Homilien. Bremen 1866. — Brieger (jüd. Proselyt), Auslegung von Jes. 53. 12 Passions-Betrachtungen. Berlin 1871, 8.

VI. Die sechste Rede.

Das neue Heil.

Kap. 54.

Das dreiundfünfzigste Kapitel hat seine Grundfarbe, das Schwarz, bis zum Schlusse bewahrt. Denn absichtlich hat der Prophet im zwölften Verse, obgleich er schon von V. 8 an das Licht des Ostermorgens hatte aufgehen lassen, die dunkeln Leidensbilder noch einmal gehäuft. Es ist, wie wenn er den Rand des Trauerbandes, damit er sich scharf abhebe, absichtlich tief schwarz hätte malen wollen. Trotzdem ist Kap. 54 mit dem Vorhergehenden innerlich eng verbunden. Denn war nicht schon Kap. 53, 10 ausgesagt, daß der Knecht Samen haben werde und ibid. V. 12, daß große Menge ihm soll zur Beute gegeben werden? Haben wir nicht Kap. 52, 10 gelesen, daß der Arm des Herrn vor allen Völkern soll geoffenbaret werden und daß alle Enden der Erde das Heil Gottes sehen sollen? Ist nicht im 49. Kap. von V. 12 an ausgeführt, daß Zion, obwohl ein verlassenes Weib, doch zahllose Kinder haben werde, und ist nicht ibid. V. 6 angedeutet, daß diese unbegreifliche Mehrung der Kinder Zions darin ihren Grund habe, daß der Knecht Gottes zum Lichte der Heiden gemacht ist? Dieser Gedanke nun, daß das scheinbar ganz verlassene und verstoßene Zion mit wunderbarem Kindersegen soll beglückt werden und zwar dadurch, daß die Gerechtigkeit des Knechtes weit über die Grenzen des natürlichen Israel hinaus den Menschen zu Theil wird, — dieser Gedanke bildet den Hauptinhalt des Kap. 54. Es zerfällt aber dieses Kapitel in zwei Theile. Der erste Theil (V. 1—10) schildert den reichen Kindersegen als Frucht der ewigen Gnade Jehova's; der zweite Theil aber den Heilszustand Israels als einen allseitigen (V. 11—17).

1. Der reiche Kindersegen Zions als Frucht der ewigen Gnade Jehova's.

Kap. 54, 1—10.

Juble du Unfruchtbare, die nicht gebar! Brich aus in Jubel und jauchze, die nicht 1
kreißete! Denn mehr sind die Kinder der Einsamen als die Kinder derer, die den Mann hat,
spricht Jehova. *Mache die Stätte deines Zeltes weit, und die Gehänge deiner Wohngemache 2
dehne man aus. Wehre es nicht! Mache deine Seile lang und deine Nägel stecke fest! *Denn 3
zur Rechten und zur Linken wirst du ausbrechen und dein Same wird Völker einnehmen und
wüste Städte werden sie besiedeln. *Fürchte dich nicht, denn du sollst nicht zu Schanden wer- 4
den, und schäme dich nicht, denn du sollst nicht zu erröthen haben. Denn die Schmach dei-
ner Jugend sollst du vergessen und der Schande deiner Witwenschaft sollst du nicht mehr ge-
denken. *Denn dein Schöpfer ist dein Eheherr; Jehova Zebaot ist sein Name. Und dein 5
Erlöser ist der Heilige Israels; »Gott der ganzen Erde« heißt er. *Denn wie ein verlassenes 6
und herzbetrübtes Weib ruft dich Jehova, und wie ein Weib der Jugend, wenn sie verschmäht
ist, spricht dein Gott. *Einen kleinen Augenblick habe ich dich verlassen, aber mit großer 7
Barmherzigkeit will ich dich sammeln. *In Glut der Wuth habe ich mein Angesicht einen 8
Augenblick vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade erbarme ich mich dein, spricht dein Er-
löser, Jehova. *Denn Gewässer Noa's ist mir dies: gleichwie ich geschworen habe, daß die 9
Gewässer Noa's nicht mehr über die Erde gehen sollen, so habe ich geschworen, daß ich nicht
mehr über dich zürnen, noch wider dich schelten will. *Denn die Berge mögen weichen und 10
die Hügel wanken, aber meine Gnade soll von dir nicht weichen, und der Bund meines Frie-
dens soll nicht wanken, spricht dein Erbarmer, Jehova.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet nimmt hier einen Faden wieder auf, den er nach dessen erster Anknüpfung in Kap. 49, 12. 18 ff. nur momentan und andeutungsweise hatte durchblicken lassen (vgl. Kap. 51, 2 ff. 11; 52, 7 ff.; 53, 10. 12). Hier läßt er ihn in den Vordergrund treten und in seiner ganzen Länge sich entfalten. Zion soll jubeln, daß sie als einsam wohnendes, von ihrem Eheherrn verlassenes und verstoßenes Weib mehr Kinder hat als damals, da sie noch ihren Gemahl hatte (V. 1). Ja sie soll ihre Wohnung für eine zahllose Nachkommenschaft einrichten (V. 2), denn sie wird nach allen Seiten ausbrechen und heidnische Völker sowie verödete Städte sich einverleiben (V. 3). Zion soll sich dann nicht mehr vor Schmach und Schande fürchten, denn von dergleichen, wie es in ihrer Jugend- und Witwenzeit vorkam, wird nicht mehr die Rede sein (V. 4). Denn der allmächtige Gott ist eben doch noch ihr Mann (V. 5), und er wird Zion wie ein zeitweise verlassenes und verschmähtes Weib zu sich zurückrufen (V. 6). Die Zeit des Zornes war nur eine vorübergehende, ein Moment im Vergleiche zu der ewigen Gnade, die Israel nun widerfahren soll (V. 8). Wie der Herr dem Noa geschworen hat, daß keine Sintflut mehr über die Erde kommen soll, so schwört er nun auch, daß er Israel nicht mehr zürnen will (V. 9). Berge und Hügel mögen wohl weichen und wanken, aber der Friedensbund, den Jehova mit Israel geschlossen, soll nimmermehr wanken (V. 10).

2. **Juble du Unfruchtbare — werden sie besiedeln.** V. 1—3. Freilich redet der Prophet Jerusalem oder Zion an, aber nicht als die Lokalgemeinde, sondern als Repräsentantin des ganzen Volkes. Und allerdings hat der Prophet das Israel des Exils im Auge, aber des Exils nicht in zeitlicher Beschränkung, sondern im prophetischen Sinne, sofern er nämlich das Israel des Exils mit dem der Folgezeit bis zum Untergang der äußern Theokratie zusammenschaut. Denn das Israel, zu dem er hier redet, ist die שֹׁמֵמָה, die nicht mehr בְּעוּלָה, sondern von ihrem Manne verlassen und verstoßen ist (vgl. V. 6; Kap. 49, 21). Die alte, äußere Theokratie geht unter, wird zerbrochen, wie man ein irden Gefäß zerschmettert. Insofern wird Israel von seinem Eheherrn verschmäht, verstoßen, verlassen. Aber aus der zerbrochenen Schale geht der Kern hervor, welcher von Anfang an in der Schale bis zur Zeit der Reife verborgen gewesen war. Und dieser Kern tritt nun ein in ein neues Dasein, in welchem er sich zu einer Größe und Herrlichkeit entwickelt, gegen welche die Größe und Herrlichkeit seiner früheren Daseinsstufe fast verschwindet. Denn aus dem engen Hause wird ein gewaltiger Bau, unter dem alle Völker der Erde (V. 3) Platz finden. Der Apostel Paulus versteht unter diesem neuen, großen Bau die ἄνω Ἱερουσαλήμ, „welche ist unsere Mutter" (Gal. 4, 26 u. 27). Und diese ἄνω Ἱερουσαλήμ ist nichts anderes als das neutestamentliche Zion, welches selbst wieder an der sichtbaren und streitenden christlichen Kirche nur die erste und Anfangsstufe ihres Daseins hat. Es ist also eine recht dürftige Auffassung, wenn die rationalistischen Ausleger an u. St. nichts anderes ausgesagt finden, als daß das nachexilische Jerusalem stärker bevölkert sein wird als das vorexilische und

daß das Volk im Lande nicht Platz haben, demzufolge sich ausdehnen wird und zwar südwärts und nordwärts d. h. nach Edomitis, Syrien und Phönizien (so Knobel, Seinecke u. a.). Wen wir unter den גוים V. 3 zu verstehen haben, werden wir nachher zu d. St. sehen. — רני עקרה erinnert an die Worte im Lobgesang der Hanna עַד עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה (1 Sam. 2, 5), denn auch dort ist die Rede von dem unfruchtbaren Weibe, das gebiert, während die „Kinderreiche" als eine אֻמְלָלָה, als eine exhausta viribus sich erweist. לֹא יָלָדָה ist die, welche bisher nicht geboren hat (Richt. 13, 2). Wenn hier das Zion gemeint ist, welches wir als das geistliche Gegenbild der Sara (Kap. 51, 1—3) und, fügen wir nach dem eben Gesagten hinzu, auch der Hanna zu betrachten haben, so kann עקרה sich doch nicht darauf beziehen, daß Jerusalem während des Exils seiner Kinder beraubt ist und als Stadt während dieser Zeit keine weiter gebiert (Delitzsch). Danach müßte man den Kindersegen von den Kindern verstehen, welche in dem wieder aufgebauten Jerusalem geboren werden sollen. Die עקרה ist vielmehr der im Ἰσραὴλ σαρκικὸς verborgene Kern des Ἰσραὴλ πνευματικός, der sich von der Schale noch nicht losgelöst, zu einem selbständigen Sein es noch nicht gebracht hat. Obgleich die Kinder des fleischlichen Israel mehr oder weniger auch die Einflüsse des pneumatischen Israel an sich erfahren haben, so sind sie, sofern dies der Fall, doch nur Kinder einer unsichtbaren Mutter, deren Dasein latent ist, die deshalb auch für eine nicht gebärende gelten muß. — Dieselbe Mutter, welche zuerst עקרה genannt worden war, heißt nachher שׁוֹמֵמָה. Daß darunter nicht das wieder aufgebaute Jerusalem gemeint sein kann, geht schon aus dem Worte selbst hervor. Denn ist Jerusalem wieder gebaut, so ist sie nicht mehr שׁממה und nicht weniger בְּעוּלָה als sie vorher gewesen war. Aber das neutestamentliche Zion hat die Zerstörung der äußern Theokratie und somit die scheinbare Lösung des ehelichen Verhältnisses zwischen dieser und dem Herrn zur Voraussetzung. Gerade dann, will der Prophet sagen, wenn Zion seinem äußeren Bestande nach verwüstet, ein einsames, von seinem Eheherrn verlassenes Weib sein wird, gerade dann wird das neue Zion sich aus ihm entwickeln und viel reicheren Kindersegen haben, als Zion vorher in seiner alttestamentlichen Gestalt gehabt hatte. שׁוֹמֵמָה (vgl. die Zusammenstellung unter שָׁמֵם) ist die verstörte, verödete, vereinsamte (vgl. Klagel. 1, 13; 3, 11). בְּעוּלָה (vgl. Kap. 62, 4. 5) bezeichnet, nach der bekannten Vorstellung des Verhältnisses zwischen Jehova und Zion als eines ehelichen, Jerusalem als die Theokratie, in deren Bestande zugleich der Bestand jenes ehelichen Verhältnisses zu Tage tritt. — Um einen Maßstab zu geben für die Größe des verheißenen Kindersegens, ruft der Prophet Zion zu, sie solle weit machen den Platz ihrer Hütte d. h. sie solle eine weite Fläche zur Aufrichtung ihres Wohnzeltes sich ersehen. Denn daß מקום den inneren Wohnraum bezeichne, ist doch nicht wahrscheinlich. Daß derselbe von großem Umfang sein werde, ergibt sich aus dem Folgenden von selbst. Denn wenn man die Tücher, welche die Wände des Zeltes bilden, weit ausdehnt, so entsteht im Innern ein großer Raum. נָטָה ist hier nicht spannen (Kap. 44, 13), sondern ausdehnen (Kap. 40, 22; 45, 12). Die dritte Person Plur. steht im Sinne des unbestimmt gelassenen Subjektes (man dehne aus). Der Prophet setzt voraus, daß Zion selbst einmal bedenklich werden könne über die große Ausdehnung, welche ihre Wohngemache gewinnen, und daß sie deshalb auf den Gedanken kommen könne, die zu große Ausdehnung zu hemmen. Aber der Prophet ruft ihr zu, dies nicht zu thun: אל־תחשׂכי, wehre, hindere es nicht (Kap. 58, 1). Es sollen ja alle Völker der Welt unter diesem Zelte ihre geistliche Wohnung finden. — Der Größe des Zeltes entsprechend müssen die Seile lang und die Nägel festgesteckt sein. Man hat aber mit Recht bemerkt, daß das Feststecken der Nägel nicht blos auf die größere Widerstandskraft hinweist, welche den Nägeln durch die Dimensionen des Zeltes zugemuthet ist, sondern auch darauf, daß dies Zelt nicht mehr ein Wanderzelt, sondern eine ewig bleibende Hütte sein soll (Kap. 33, 20). — In den Worten „denn nach rechts und nach links sollst du ausbrechen" scheint eine Anspielung auf 1 Mos. 28, 14 enthalten zu sein, wo es heißt: „und dein Same wird sein wie der Staub der Erde, und du wirst ausbrechen (וּפָרַצְתָּ) nach West und Ost, nach Nord und Süd." Man sieht aus dieser Stelle zugleich, daß der Prophet nicht deswegen blos die rechte und linke Seite (Nord und Süd) benennt, weil das Ausbrechen nach Westen durch das Meer, das Ausbrechen nach Osten aber durch die Wüste verhindert sei. Sondern der Prophet hegt trotz des Gleichnisses von den festgesteckten Nägeln doch den Gedanken des Fortschreitens auf einem gewiesenen Wege. Und in solchem Zusammenhange werden ja stets nur die beiden Seitenrichtungen namhaft gemacht (vergl. 1 Mos. 24, 49; 4 Mos. 20, 17; 22, 26; 5 Mos. 2, 27; 5, 32; Jes. 9, 19 u. ö.). — Wenn es dann weiter heißt, daß der Same Zions Völker in Besitz nehmen soll (יָרַשׁ wie häufig: 5 Mos. 2, 12. 21. 22; 9, 1 u. ö.), so haben wir uns hier an das zu erinnern, was der Prophet bereits Kap. 49, 6. 12. 18 ff. gesagt hatte. Wir erkennen aus diesen Stellen, daß der Same Israels nicht blos einige, sondern alle Völker einnehmen soll und nicht die Länder mittelst Vertreibung ihrer Einwohner, sondern recht eigentlich die Einwohner selbst. Denn diese selbst sollen ja der Same Israels werden. Darüber aber wird Zion einst staunen, daß sie von zahlloser Nachkommenschaft sich umgeben sieht, ohne zu wissen, wie sie zu diesen vielen Kindern gekommen sei (Kap. 49, 21 ff.). — Der Same Israels wird auch wüste Städte bewohnt machen (הוֹשִׁיב kausativ von dem neutralen יָשַׁב bewohnt sein

Kap. 13, 20; Jer. 17, 6. 25; 30, 18). Daß der Prophet hier nicht an die verwüsteten Städte des Landes Kanaan denkt, welche die Rückkehrenden wieder bevölkern werden, geht aus dem ganzen auf viel Höheres abzielenden Zusammenhang hervor. Man wählt sich sonst nicht gerne wüste Orte zum Aufenthalt. Kolonisten legen lieber eine neue Stadt an, als daß sie sich in den Ruinen einer alten ansiedeln. Aber der Same Zions dringt eben zu allen Nationen hindurch, und auch verkommene Völker, zerstörte und verödete Gegenden sucht er auf. Er hat ja die Mission, neues Leben überall hin zu tragen, wo Menschen sind.

3. **Fürchte dich nicht — dein Erlöser Jehova.** V. 4—8. In dem Namen שֹׁמֵמָה, welcher V. 1 Zion gegeben wurde, liegt die Andeutung einer furchtbaren Katastrophe. Es wird also eine Zeit kommen, wo Zion nicht mehr wie bisher בְּעוּלָה sondern שֹׁמֵמָה sein wird. Das wird jedenfalls eine schwere, schreckensvolle Krisis sein. Nun eben in Bezug auf diese kritische Zeit wird Zion zugerufen, sich nicht zu fürchten (אַל־תִּירְאִי vgl. zu Kap. 40, 9; 41, 10 und die Zusammenstellung), denn sie werde trotz des scheinbaren Vernichtungsschlages doch nicht zu Schanden werden (vgl. Kap. 45, 16. 17); sie wird ferner ermahnt, sich nicht durch das Gefühl der Schmach deprimiren zu lassen (Niph. נִכְלַם, vgl. außer Kap. 45, 16 f. noch Kap. 41, 11; 50, 7), denn sie werden thatsächlich keinen Anlaß haben, schamroth zu werden (Schamröthe hervorzutreiben, vgl. Kap. 33, 9); ja sie werde sogar die Schmach ihrer Jugend vergessen und der Schande ihrer Witwenschaft nicht mehr gedenken. Der Prophet hebt also aus dem Zeitraum, welcher dem Hervortreten des neuen Zion aus der alttestamentlichen Schale vorangeht, zwei Perioden heraus: die der Jugend und die der Witwenschaft und beide bezeichnet er als Perioden der Schmach. Die Jugend ist die Anfangszeit bis auf David. Es ist die Zeit, wo die Theokratie eine kümmerliche Existenz führte, mit Noth inmitten der heidnischen Völker sich behauptete, mehrmals, wie zu den Zeiten Simsons und Elias, gegenüber dem Andringen der Feinde, besonders der Philister, verloren schien. Die Witwenschaft bedeutet die Zeiten des Exils, nicht blos des babylonischen, sondern auch des assyrischen und römischen. Denn mit dem Beginn des letztgenannten fiel ja gerade die Herausschälung des neutestamentlichen Zion aus dem alttestamentlichen zusammen. Im Folgenden wird der Grund angegeben, warum Zion vor dem Zuschandenwerden sich nicht zu fürchten braucht (V. 5—8). Obgleich scheinbar nicht mehr בְּעוּלָה, hat Zion doch noch immer einen בֹּעַל, und der ist identisch mit ihrem Schöpfer. Sollte denn der עֹשֶׂה sein eigenes Werk zu Grunde gehen lassen? Wäre das nicht Schande für ihn? Und ist es denkbar, daß Jehova, welcher eben der עֹשֶׂה ist, diese Schande auf sich lade? עֹשַׂיִךְ ist also Subjekt, יהוה Apposition zu demselben, und בֹּעֲלַיִךְ ist Prädikat. Der Plural בֹּעֲלַיִךְ erklärt sich daraus, daß בֹּעַל hier für בַּעַל gebraucht und demgemäß auch flektirt und konstruirt ist (vgl. m. Gr. §. 61, 3, Anm.). Warum aber steht nicht geradezu בַּעְלֵךְ? Ich glaube deswegen, weil nach dem Sturze der alttestamentlichen Theokratie gleichsam eine Wiedertrauung, eine Neubegründung des ehelichen Verhältnisses nothwendig war. Der Plural בֹּעֲלַיִךְ zieht, wie bemerkt, den Plural עֹשַׂיִךְ nach sich. Also der, welcher Jehova und zwar Jehova der Heerschaaren, der Herr und Gebieter aller himmlischen Mächte, heißt, ist der Schöpfer (עֹשֶׂה wie Kap. 17, 7; 29, 16; 27, 11; 44, 2; 45, 18; 51, 13) Israels und zugleich sein Eheherr. Welche Bürgschaften geben diese Titel! Und so ist es auch mit den Prädikaten, welche Gott im Folgenden gegeben werden. Was für eine גֹּאֵל muß das sein, die vom „Heiligen Israels“ (vgl. Kap. 41, 14; 43, 14; 48, 17) ausgeht! Kann denn dieser wortbrüchig, unbarmherzig, grausam sein? Und obendrein ist dieser „Heilige Israels“ auch der Gott der ganzen Erde (vgl. 1 Mos. 24, 3). Er wird also nicht blos den Willen, sondern auch die Macht haben, Israel zu erlösen. — Aber wenn Jehova bisher Israels Schöpfer, Eheherr und Erlöser war, warum ist er es denn nicht mehr? Er hat ja genau besehen gar nicht aufgehört, es zu sein. Er ruft ja Israel zu sich zurück wie ein verlassenes (Kap. 60, 15; 62, 4) und herzbetrübtes (eigentlich am Geist gekränktes, vgl. Kap. 63, 10; 1 Mos. 6, 6) Weib; wie ein Mann das geliebte Weib seiner Jugend, wenn er sie etwa einmal verschmäht hatte, zu sich zurückruft. קְרָאָךְ ist seltene Form für קְרָאֵךְ (vgl. Olsh. §. 231, c; Jes. 60, 9). אֵשֶׁת נְעוּרִים ist noch als von כְּ vor אִשָּׁה עֲזוּבָה abhängig zu denken (m. Gr. §. 112, 8). Das Imperf. תִּמָּאֵס steht, weil hier nicht an ein bestimmtes, einzelnes Faktum, sondern an etwas, das öfter vorkommt, gedacht werden soll (m. Gr. §. 87, d). — Nur einen **kleinen** Augenblick (V. 7) hat der Herr sein Volk verlassen. Er will aber diesen Moment des Wehethuns durch um so größere Barmherzigkeit wieder gut machen. Dem centrifugalen עָזַב soll ein centripetales קִבֵּץ entsprechen (vgl. die Bem. zu Kap. 43, 5). Was diesen Moment des Wehthuns veranlaßt hat, wird V. 8 gesagt. Es war eine Aufwallung des Zorns, die aber als solche auch nur ein momentanes Verbergen des Angesichts (vgl. Kap. 8, 17; 59, 2; 64, 6) bewirken konnte. שֶׁצֶף קֶצֶף ist ein echt jesajanisches Wortspiel (vergl. Kap. 1, 4. 23; 5, 7; 7, 9; 8, 10; 22, 5; 24, 3. 4. 16 ff.; 25, 6; 27, 7; 28, 7. 10 ff.; 29, 2; 32, 7. 19 u. a.). שֶׁצֶף ist ἅπ. λεγ. Es ist offenbar gleichbedeutend mit שֶׁטֶף, Ueberschwall, das von großer Wasserflut und Zornesaufwallung öfter gebraucht wird (Spr. 27, 4; Ps. 32, 6; Hiob 38, 25; vgl. Jes. 8, 8; 30, 28; 66, 12). Aber hier ist als Gegensatz zu חֶסֶד עוֹלָם nicht an ein dauerndes Ueberfluten, sondern nur an ein momentanes Ueberssprudeln zu denken, wie es etwa bei einem ans Feuer gestellten Topfe vorkommt.

Deswegen habe ich mir erlaubt, „in Glut der Wuth“ zu übersetzen.

4. **Denn Gewässer Noa’s — dein Erbarmer, Jehova.** V. 9 u. 10. Die Septuag. übersetzt *ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νῶε.* Sie scheint also מִמֵּי gelesen zu haben. Aber die ganze Uebersetzung des Verses ist so verworren, daß man sieht, der Uebersetzer wußte mit dem Texte nichts anzufangen. Symm., Theod. Vulg., Targ. Jon., Syr., Saad. haben כִּימֵי gelesen. Auch die Stelle Matth. 24, 37 (vgl. Luk. 17, 26) scheint mit ihrem *ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε* an die Lesart כִּימֵי sich anzuschließen, wiewohl die Stelle nicht eigentlich ein Citat aus der unsrigen ist. Doch lesen bei weitem die meisten Codd. כי־מי. In der Polyglotten-Bibel von Stier und Theile wird die Lesart כימי gar nicht angeführt. Auch spricht das folgende מי־נח, sowie die Beziehung auf das vorhergehende שֶׁצֶף קֶצֶף für כי־מי. Der Prophet stützt die im Vorhergehenden gegebene Verheißung der חסד עולם durch die Gleichstellung derselben mit der dem Noa gegebenen Verheißung (1 Mos. 8, 21 f.; 9, 8 ff.). Jehova nennt diese Verheißung 1 Mos. 9, 16 selbst einen ewigen Bund. Und auf diesem Bunde ruht wie auf einer unerschütterlichen Basis der gegenwärtige Bestand der Erde. Diesem Bunde nun wird hier die Verheißung gleichgestellt, daß der Herr Zion nicht mehr zürnen wolle. Versteht man unter Zion das Israel des Exils, also den *Ἰσραὴλ σαρκικός,* so hat der Herr allerdings, wie Hendewerk bemerkt, sein Wort nicht gehalten. Aber wir haben ja zur Genüge erkannt, daß der Prophet jenes Zion meint, welches bisher unfruchtbar in nie geahnter Weise fruchtbar, scheinbar eine שֹׁמֵמָה, in der That doch eine בְּעוּלָה im erhabensten Sinne sein wird. Er sieht über die Erlösung aus dem Exil, die nur ein schwacher, nachher oft rückläufig gewordener Anfang war, weit hinaus in jene Zeit, wo das äußere Israel ganz שֹׁמֵמָה geworden ist, aber auch das geistliche aus sich herausgesetzt hat. — זֹאת V. 9 bezieht sich also auf die vorher V. 1—8 beschriebene Wendung. Und wie das allgemeine, abstrakte זֹאת auf jene ganze Entwicklungsstufe der Theokratie hinweist, so repräsentiren auch מי נח metonymisch als pars pro toto die ganze Noachische Periode. Aber aus dem Folgenden sieht man, daß der Herr doch aus den zwei Perioden einen Kernpunkt vorzugsweise herausgreift. Er setzt nämlich die so eben Zion gegebene Verheißung der dem Noa gegebenen Verheißung parallel. Er bezeichnet beide Verheißungen als einen Schwur, obgleich weder im Vorhergehenden noch dort in den angeführten Stellen der Genesis das Wort „schwören“ vorkommt. Aber wenn der Herr sein Wort gibt, so ist das doch immer, wenn auch nicht der Form, doch der Sache nach ein Schwur. Denn ob er es ausdrücklich sage oder nicht, wenn der Herr sein Wort gibt, so setzt er damit seine Ehre als Gott, mithin seine Gottheit selbst als Pfand ein, wie der Mensch das Höchste, was er hat: seine Seligkeit. אֲשֶׁר im pronominalen Sinne zu fassen verbietet die kontorte Konstruktion, die dann entsteht, sowie das folgende כֵּן. Wir nehmen es also als Adverbium = כַּאֲשֶׁר (Jer. 33, 22; Ew. §. 360, a). נשבעתי מֵעֲבֹר ist konstruirt wie אֲצַוֶּה מֵהַמְטִיר Kap. 5, 6 (vgl. m. Gr. §. 106, 6). קָצַף und גָּעַר verhalten sich wie innere Empfindung und Manifestation nach außen. גער bezeichnet aber hier wie öfter die realen göttlichen Gerichtsakte als ein Schelten (vgl. Kap. 17, 13; Ps. 9, 6; 68, 31; 80, 17). — Endlich versinnbildet der Herr V. 10 durch ein weiteres Bild die unumstößliche Festigkeit seines mit Zion geschlossenen Bundes. Dieser Bund, sagt er, soll fester stehen als Berge und Hügel. Denn obwohl dieselben anderwärts als Bild des Festen und Unerschütterlichen dargestellt werden (vgl. Ps. 36, 7 und Stellen wie Ps. 65, 7; 104, 5. 8), so wird doch sowohl hier als an andern Stellen (vgl. Kap. 24, 18—20; Hab. 3, 6; Hiob 9, 5; 14, 18; Ps. 46, 3. 4; 114, 4. 6) auch die Möglichkeit eines Wankens, Hüpfens, ja Einstürzens der Berge anerkannt. Aber für die Gnade Gottes wird die Möglichkeit eines solchen Wankens, für seinen Friedensbund (ברית שלום Bund, dessen Zweck und Erfolg Friede ist, 4 Mos. 25, 12; Ez. 34, 25; 37, 26) die Möglichkeit des Weichens aufs entschiedenste in Abrede gestellt. — Was die Bekräftigungsformel in V. 10 betrifft, so ist zu bemerken, daß viermal in diesem Stücke eine solche vorkommt. Die beiden ersten Male lautet sie ganz einfach: אָמַר יהוה V. 1, אָמַר אֱלֹהָיִךְ V. 6. Aber gegen das Ende, wo das Pathos des Propheten steigt, erweitert sich die Formel in אָמַר גֹּאֲלֵךְ יהוה V. 8 und אָמַר מְרַחֲמֵךְ יהוה V. 10. Ueber das anderweitige Vorkommen dieser Worte s. d. Zusammenstellung.

2. Der Heilszustand Israels ein allseitiger.

Kap. 54, 11—17.

11 Elende, Gejagte, Ungetröstete, siehe ich bette in Stibium deine Steine und gründe dich
12 mit Saphiren. *Und mache aus Rubin deine Zinnen, und deine Thore aus Karfunkelstein
13 und deine ganze Grenze aus edlen Steinen. *Und alle deine Kinder gelehrt von Jehova, und
14 groß das Heil deiner Kinder. *Durch Gerechtigkeit wirst du befestigt werden! Sei ferne von
Unterdrückung, denn du hast nichts zu fürchten, — und von Schrecken, denn es wird dir nicht
15 nahe kommen. *Siehe, rottet man sich in Rotten, — nicht von mir geschieht’s —; wer immer
16 sich rottet wider dich, wird an dir zerschellen. *Siehe, ich habe den Schmied geschaffen, der das

Kohlenfeuer anbläst, und Zeug hervorbringt nach seinem Gewerbe; und ich habe den Verderber
geschaffen zum Vernichten. *Allem Zeug, der wider dich geschmiedet wird, soll's nicht gelingen, 17
und alle Zunge, die mit dir ansteht zum Gericht, sollst du verdammen. Dies ist das Erbe der
Knechte Jehova's und ihre Gerechtigkeit von mir, spricht Jehova.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die vorhergehende Strophe hat Zion wunderbaren Kindersegen, die „benedictio vere theocratica“ als Grundbedingung des Volkswohls im reichsten Maße verheißen. Jetzt wird die Segnung auf alles ausgedehnt. Das bisher so hart mißhandelte Zion soll nun so hoch steigen in Pracht und Herrlichkeit, daß seine Mauern aus Saphiren eingebettet in Stibium bestehen werden, seine Thore sollen aus Karfunkeln, ja seine Grenzmauer sogar soll aus edlem Gestein bestehen (V. 11 u. 12). Aber auch auf geistigem und geistlichem Gebiete soll das Volk reich sein: alle seine Kinder sollen gelehrt sein und zwar vom Herrn gelehrt und großer Friede, der edelste Schatz der Gemüther, soll ihnen zu Theil werden (V. 13). Sie sollen fest stehen in eigener Gerechtigkeit, aber auch Gewaltthat und Angst davor soll ferne von ihnen bleiben (V. 14). Sollte man es dennoch einmal versuchen, sich wider Israel zusammenzurotten, so wird der Versuch zum Verderben derer ausfallen, die ihn unternehmen (V. 15). Da der Herr es ist, der die Kunst tödtliche Waffen zu schmieden den Menschen verliehen hat (V. 16), so hat er auch die Macht, zu bewirken, daß keine Waffe, die wider Israel geschmiedet wird, etwas ausrichte, sowie auch keine Zunge im Gerichte Israel gegenüber bestehen wird. Dies ist der Segen, welcher dem Samen des עבד י' Kap. 53, 10, den Knechten Jehova's als Erben der Herrlichkeit und Gerechtigkeit ihres Herrn zu Theil werden wird (V. 17).

2. **Elende, Gejagte — aus edlen Steinen.** V. 11 und 12. Eine Elende, Gejagte, Ungetröstete war Zion in der Zeit ihrer Jugend und Witwenschaft (vgl. zu V. 4). Ueber עָנִי s. d. Zusammenstellung. סֹעֲרָה ist Part. Kal von סָעַר tumultuari, stürmen, von Stürmen bewegt, gejagt sein (vgl. Jon. 1, 11. 13; Hos. 13, 3). לֹא נחמה erinnert an die לֹא רֻחָמָה des Hosea (Kap. 1, 6). נֻחָמָה ist Perf., denn als Part. müßte es מְנֻחָמָה heißen (vgl. zu Kap. 53, 7). Welcher Gegensatz zwischen dieser Vergangenheit und der Zukunft, die der Prophet im Auge und die freilich auch ihre Stufen hat! Denn sie realisirt sich nicht auf einmal, sondern nach und nach, bis sie sich vollendet in dem Zukunftsbilde, welches der Apostel Johannes im 21sten Kapitel seiner Offenbarung zeichnet (V. 18 ff.). In Stibium (פּוּךְ d. i. Schminke aus Schwefelantimon oder Grauspiesglanzerz, arabisch Kohl, daher Alkohol, womit das hebräische כָּחַל schminken Ez. 23, 40 zusammenhängt, s. Herz. R.-E. IX, S. 446; XIII, S. 607) sollen die Steine eingebettet werden. Man umränderte die Augen mit dem glänzenden Schwarz der Schminke, was 2 Kön. 9, 30 שׂוּם עֵינֶיהָ בַּפּוּךְ genannt wird. So sollen auch die Mauersteine statt mit Mörtel mit dem kostbaren Stibium aneinandergefügt werden. Ihre Ränder sollen also die Farbe desselben haben und also für das Aussehen der Steine dieselbe Wirkung hervorbringen, welche das Stibium für das Auge hervorbringt. Mit dieser Erklärung läßt sich die Erwähnung von אַבְנֵי פוּךְ in der Aufzählung der von David für den Tempelbau gesammelten Materialien 1 Chron. 29, 2 insofern vereinigen, als dort wahrscheinlich mit פּוּךְ Steine gemeint sind, die auf eine besondere, uns unbekannte, Weise präparirt wurden. Die Steine des Grundes aber sollen blaue Saphire sein (Hiob 28, 6. 16). בְּ vor ספירים kann nicht das instrumentale im strengen Sinne sein. Denn der Stein ist nicht das Werkzeug, mit dem man den Grund legt, sondern nur eines der Mittel. Man wird also בְּ nur als im weiteren Sinne instrumental betrachten können, wenn man es nicht geradezu für eine Spezies des בְּ essentiae halten will (vgl. m. Gr. §. 112, 5, a). Es wäre zwar auch nicht unmöglich, mit Gesenius „super saphiros“ zu übersetzen. Aber es kommt keine Stelle vor, in welcher die Basis, worauf gegründet wird, mit בְּ bezeichnet wäre. Es steht in diesem Sinne sonst überall עַל (Ps. 24, 2; 104, 5; Amos 9, 6; Hohel. 5, 15). — Die Mauerzinnen (שמשות, Pluralform, die nur hier vorkommt, eigentlich die Sonnenstrahlen, daher die Zacken, Zinnen der Mauer, ἐπάλξεις) sollen aus כַּדְכֹּד (vgl. Ewald §. 48, c) bestehen. Dieses Wort, welches nur noch Ez. 27, 16 vorkommt, hängt wohl zusammen mit כִּידוֹד scintilla (Hiob 41, 11), und bezeichnet einen strahlenden, Funken sprühenden Stein. Die Septuag. übersetzt ἴασπις; die Neueren verstehen den Rubin oder Karfunkel, einen Stein von rother Farbe. Die Thore aber sollen aus אבני אקדח (ἅπ. λεγ. von קָדַח accendit, exarsit, vgl. קַדַּחַת febris ardens, ein Edelstein von großem Feuer, also wohl carbunculus, kleine glühende Kohle) bestehen. גְּבוּל kann hier nicht wohl die Grenzlinie bezeichnen. Denn die Grenzlinie der Stadt ist eben die Mauer, und von dieser war schon die Rede. Eine Grenzmauer aber, welche auch das Gebiet der Stadt extra muros umfaßte, also eine Art chinesische Mauer, ist in der biblischen Vorstellung nicht begründet. Wir werden also גְּבוּל wie öfter (vgl. 1 Mos. 10, 19; 2 Mos. 10, 14. 19; 1 Sam. 11, 3. 7 und das lateinische finis) in dem Sinne des Begrenzten d. h. des von der Mauer umschlossenen Stadtgebietes fassen müssen. Und dieses Stadtgebiet soll gepflastert sein mit köstlichen Steinen (אבני חפץ, allgemeiner Ausdruck, der nur hier vorkommt). So hat schon der Verfasser des Buches

Tobit unsere Stelle verstanden, indem er schreibt (Kap. 13, 17): „*Καὶ αἱ πλατεῖαι Ἱερουσαλὴμ ἐν βηρύλλῳ καὶ ἄνθρακι καὶ λίθῳ ἐκ Σουφεὶρ ψηφολογηθήσονται*“. Derselbe hat also an mosaikartige Pflasterung gedacht. Man beachte übrigens hier wohl die grammatische Konstruktion. Nach hebräischem Sprachgebrauch wird nämlich das, was aus einem Stoffe bereitet werden soll, nicht als Produkt aus dem Stoffe bezeichnet, sondern der Stoff wird als Apposition zu dem zu verfertigenden Gegenstande oder der Gegenstand als Apposition zum Stoffe gesetzt. So heißt es 1 Kön. 18, 32 „er baute die Steine als Altar“. Hier ist der Gegenstand Apposition zum Stoffe. Umgekehrt aber heißt es 2 Mos. 38, 3 „alle seine Geräthe machte er Erz“ d. h. ehern. Der Hebräer denkt sich das zu Fertigende als eine bestimmte Erscheinungsform des Stoffes, in welche derselbe durch die Kunstthätigkeit versetzt wird. Es mag diese Ausdrucksweise mit dem Mangel an Adjektivbildungen zusammenhängen (vgl. m. Gr. §. 69, 3 u. Anm.). An u. St. ist also die Konstruktion לאבני אקדח und לאבני חפץ ganz so zu verstehen wie das unmittelbar vorhergehende ושמתי כדכד שמשתיך, nur daß in den beiden erstgenannten Fällen die hebräische Anschauungsweise noch prägnanter hervortritt. Denn es ist ja überhaupt im Hebräischen möglich, nach den Verbis שׂוּם, נָתַן, עָשָׂה das, wozu etwas gemacht werden soll, nicht blos mit לְ, sondern auch mit dem bloßen Akkusativ zu bezeichnen (vgl. m. Gr. a. a. O.).

3. **Und alle deine Kinder — spricht Jehova.** V. 13—17. Nach diesen Hinweisungen auf eine ebenso großartige als symbolisch bedeutsame äußere Herrlichkeit wendet sich der Prophet den innern, die Sphäre der Intelligenz, des Gemüths- und Rechtslebens betreffenden Segnungen zu. Alle deine Kinder, sagt er, werden Jehova-Gelehrte d. h. von Jehova gelehrte sein. Er verheißt also Erkenntniß und zwar die höchste und untrügliche, weil ihre Quelle Jehova selbst ist. Verwandte Aussprüche des A. T. finden sich Kap. 44, 3; Joel 3, 1 f.; Jer. 31, 34, während deren Erfüllung im N. T. ausgesagt wird an Stellen wie Joh. 6, 45 (*διδακτοὶ θεοῦ*); 1 Thess. 4, 9 (*θεοδίδακτοι*); Apostelg. 2, 16 ff.; Hebr. 8, 10 ff.; 1 Joh. 2, 20. — Wo der Herr selbst und allein der Lehrer ist, da kann nur die tiefste und allseitigste Befriedigung für Geist und Gemüth das Resultat sein. Denn was der Herr lehrt, ist die rechte Weisheit. Die aber ist nicht bloße Theorie, sondern stets auch Praxis und befriedigt den ganzen Menschen. Was die Konstruktion betrifft, so kann man V. 13 von שַׂמְתִּי abhängig denken, oder auch als selbständigen Nominalsatz fassen. רַב als dritte Pers. Mask. Kal von רָבַב kommt sonst nicht vor. Man hat es also als Adjektiv fassen. — Das vom Herrn gelehrte Israel kann nicht Ungerechtigkeit üben. Es muß heilig sein wie sein Herr heilig ist. Durch Uebung der Gerechtigkeit wird es selbst befestigt werden. Denn Gerechtigkeit erhöhet ein Volk (Sprüche 14, 34). תכוננר ist Hitpalel mit assimilirtem ת. Die Bedeutung ist: fertig, fest machen. Zu dieser Fassung von צדקה im subjektiven Sinne paßt das Folgende trefflich. Zuerst der Imperativ רחקי, der befremdet, wenn eine Verheißung, nicht eine Ermahnung gegeben werden soll. Dann עֹשֶׁק, das oppressio, Gewaltthat im aktiven Sinne bedeutet. Die Bedeutung „Angst“ ist durch Kap. 38, 14 schlecht begründet. Israel soll nicht, wie die Welt thut, jedes Mittel, sich zu helfen, für gut halten. Es soll nicht, wenn Gefahr droht, selbst Ungerechtigkeit und Gewaltthat üben. Denn es hat in der That nichts zu fürchten. Es soll sich aber wie vor Ungerechtigkeit, so auch vor Schrecken hüten. Es soll weder trotzig, noch verzagt sein. מְחִתָּה ist fractio, consternatio im subjektiven oder passiven Sinne (vgl. Sprüche 13, 3; 14, 28). Denn es (nämlich der Gegenstand der מחתה) soll nicht zu dir nahen (Fem. in neutraler Bedeutung, s. m. Gr. §. 60, 6, b). — Anknüpfend an die Aussage V. 14, daß Israel sich nicht zu fürchten brauche, erörtert der Prophet nun die Ursache davon. Er stellt zunächst nicht in Abrede, daß es feindselige Konspirationen gegen Israel geben kann. Dies besagen die Worte הן גור יגור V. 15. גּוּר hat außer hier Ps. 56, 7; 59, 4; 140, 3 die Bedeutung des Sichzusammenthuns im feindlichen Sinne. Aber ob auch ein solches stattfinden mag (הֵן mit nahezu hypothetischer Bedeutung, s. m. Gr. §. 110, 2; Ew. §. 103, g), — „es ist nicht von mir“, sagt der Herr. מֵאוֹתִי steht hier statt מֵאִתִּי wie Kap. 59, 11 אוֹתָם für אִתָּם. Es sind dies vereinzelte Fälle dieses Gebrauches, der erst später häufiger wird. Zwar 1 Mos. 34, 2; 2 Mos. 15, 18. 24 darf man nicht als analoge Beispiele anführen. Denn an diesen Stellen ist אותה wirklich nota accusativi, weil שָׁכַב, nach welchem das Wort an allen den genannten Stellen vorkommt, daselbst die transitive Bedeutung des Beliegens, Beschlafens involvirt (vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1). Aber Jos. 14, 12 kann als Beispiel dieses vereinzelten Gebrauchs angeführt werden. Wer nun ohne Jehova's Billigung bei Zion (die Nähe von Konspiratoren ist immer eine feindselige) sich zusammenrottet, der wird, gleichsam attrahirt, wie dies der Sage nach den kleinen Vögeln in der Nähe der Klapperschlange widerfährt, auf dich stürzen und so zerscheitern (vgl. Luk. 20, 18). מִי vor גָּר steht hier in der Bedeutung, in welcher es im Uebergange von der interrogativen Bedeutung zur relativen begriffen ist. Vgl. Kap. 44, 10; 50, 10; m. Gr. §. 79, 6. — Und weil Gott der Herr „das Eisen wachsen läßt“ und die Menschen gelehrt hat, Schwerter daraus zu machen und zwar damit der משחית sie brauche zum Verderben (לְחַבֵּל), so hat er auch die Macht, dem Geschöpfe seiner Hand zu gebieten, daß es an Israel seine verderbliche Wirkung nicht ausübe. — לְמַעֲשֵׂהוּ ist nicht = zu seinem Gebrauche, denn der Schmied schmiedet ja die Schwerter nicht zu seinem eigenen

Gebrauche. Sondern לְ ist hier = secundum. Also: er bringt einen Zeug, eine Waffe hervor nach seinem Gewerke d. h. wie sie seinem Handwerk überhaupt und seiner individuellen Kunstfertigkeit insbesondere entspricht. — Den Satz וא״ב״ משחית לחבל kann ich nicht für den Nachsatz halten. Der Satz besagt vielmehr, daß der Herr die Waffen nicht zum Spielen, sondern allerdings zum Verderben bereitet hat. Aber Israel gegenüber sollen eben die Waffen ihre, wenngleich göttliche, Mission verfehlen. Von den eisernen Waffen ist ein facilis transitus zu der fleischernen Waffe, die öfter mit den eisernen verglichen und schlimmer als sie genannt wird (Ps. 55, 22; 57, 5; 64, 4; Jer. 9, 3. 8; 18, 18), zu der Zunge. Nun jede solche Zunge, die sich zum Rechtsstreite mit Israel erheben wird, soll von diesem als רָשָׁע, als verbrecherisch und schuldig dargethan werden (Kap. 50, 9). — Ein kurzes Nachwort schließt die Rede ab. זאת weist zurück auf die reichhaltige Segensverheißung des Kapitels. Diese ist den Knechten Jehova's gegeben. Absichtlich ist hier zum ersten und einzigen Male bei Jesaja von Knechten Jehova's die Rede. Offenbar ist ein Gegensatz zum עֶבֶד י״, der Kap. 53 eine so hervorragende Rolle spielte, beabsichtigt. Ueber den עבד י״ hat der Prophet nach Kap. 53 nichts mehr zu sagen. Wohl aber hat er noch anzudeuten, wie das Heil vom Heiland auf die Heilsbedürftigen und Heilswürdigen sich fortpflanzt. Der Ausdruck עַבְדֵי י״ findet sich noch 2 Kön. 9, 7; 10, 23; Ps. 113, 1; 134, 1; 135, 1. Nun diesen Knechten Jehova's ist die Verheißung dieses Kapitels gleichsam als Anweisung auf ihr Erbe und die ihnen erworbene Gerechtigkeit gegeben. Schon Beck (d. chrojes. Weiß. S. 161) hat erkannt, daß צדקתם einen Gegensatz bildet zu תרשיעי. Die Feinde Israels sollen zerschellen (V. 15) und, wenn sie vor Gericht streiten, verdammt werden. Die Knechte des Herrn aber sollen als der Same des עבד י״ (Kap. 53, 10. 8) die Herrlichkeit erben, die ihm verheißen ist, und die Gerechtigkeit erlangen, die Er, der Gerechte, nach Kap. 53, 11 den „vielen" mittheilen wird.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 54, 1 ff. „Nun ist eine Brautgemeinde Erlöster Gottes unter den Menschen vorhanden. Und deren Charakter hat dieselbe Signatur: durchs Kreuz zur Herrlichkeit, — eine Gemeinde, die aus der Tiefe geistlicher und leiblicher Noth kämpfend in Kraft des Glaubens zur Höhe emporstrebt. — Die Brautgemeinde des Herrn bleibt also auf Erden noch Kreuzgemeinde. Aber nun, ihrer bisherigen Unfruchtbarkeit entnommen, breitet sie sich aus unter allen Heiden, aus denen durch die Predigt von der großen Barmherzigkeit und der ewigen Gnade nun allmählich ein heilig Volk gesammelt wird". Arenfeld.

2. Zu Kap. 54, 1 ff. „Wir haben hiebei Gelegenheit, von der Anfechtung zu reden, die sich vielfach bei Gläubigen findet, daß die wahre Kirche ein so geringes Häuflein sei. Im Vergleich mit dem Haufen der Kinder dieser Welt bildet sie allerdings eine kleine Heerde (Luk. 12, 32). So erscheint sie wenigstens uns. Könnten wir freilich die Kirche Gottes, wie sie in der Welt hin und wieder ausgebreitet ist, auf einmal anschauen, wie Gott, der die Enden der Erde sieht, alles, was unter dem Himmel ist, schaut und die Seinen alle kennt, so müßten wir sie groß finden. Und wenn es auch auf 4 oder 5 Meilen nicht mehr als einen wahren Christen gäbe, käme doch eine große Anzahl heraus. Ueberdies ist auch jeder Fromme vor Gottes Augen höher und werther geachtet als der ganze Haufe der Gottlosen, wie das Volk zu David sagte (2 Sam. 18, 3): „Du bist, als wenn unser zehntausend wären". Darum ob auch zuweilen die Kirche einsam und unfruchtbar zu sein scheint, kann sie doch durch Gottes Segen in Bälde viele Kinder bekommen und zur Linken und Rechten ausbrechen, darüber wir uns zu freuen und zu rühmen haben". Renner.

3. Zu Kap. 54, 2. „Gott wohnete im Alten Testament mit seinem Gottesdienst in der Hütte, die war 50 Ellen breit und 100 Ellen lang. Aber damit wird's im Neuen Testament nicht ausgerichtet sein. Denn die Nägel müssen viel weiter gesteckt werden, weil Christus herrschen wird von einem Meer zum andern (Ps. 72, 8)". Cramer.

4. Zu Kap. 54, 4. 5. „Wir thuen Gott damit keine Ehre an, wenn wir uns vor unseren geistlichen Feinden gar zu sehr fürchten. O wie freudig und getrost können wir sein, wenn wir Gott zum Freunde haben! Luk. 12, 32; Röm. 8, 31. — Ein gläubiger Anhänger Jesu kann nicht verderben. Er ist als lebendiges Glied mit Christo seinem Haupte vereinigt. Sollte das Haupt wohl eines seiner Glieder beschimpfen lassen und dessen Ehre nicht retten? Luk. 18, 7. 8. — Furchtsame und Blöde soll man nicht noch furchtsamer und blöder machen, sondern trösten und ihnen Muth einsprechen. 1 Thess. 5, 14". Starke.

5. Zu Kap. 54, 5. „Habebis maritum non Mosen, non Petrum, non Paulum, non papam etc., sed Dominum, qui fecit te". Luther. In den Pluralen בֹּעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ fanden die alten Theologen eine adumbratio mysterii S. S. Trinitatis: „sponsi vel sponsoris tui factores tui Jehova". Förster.

6. Zu Kap. 53, 6—8. Was ist alle Zeit im Vergleich zur Ewigkeit? Was sind also insbesondere die Exilszeiten Israels, auch die längste die des römischen Exils, im Vergleich zu der ewigen Gemeinschaft des Volkes mit seinem Herrn? Was sind also auch die Drangsalszeiten der Christenheit im Vergleich zu der ewigen Ruhe, die dem Volke Gottes verheißen ist? Hebr. 4, 9. Wir sollen also auch in der größten Noth, wo wir seufzen: ach Herr, wie so lange! — nie vergessen, daß vor dem Herrn 1000 Jahre sind wie ein Tag. Wir sollen uns besinnen, daß jeder irdische Zeitraum für den Herrn nur ein Augenblick ist. Um den Preis ewiger Seligkeit läßt

ſich doch wohl ein irdiſcher Augenblick der Trübſal aushalten. — „Ratio non potest credere, momentum et punctum esse tentationem, sed putat aeternam et infinitam esse, quia tantum in praesenti sensu haeret, nihil sentit, videt, audit, cogitat, intellegit quam praesentem dolorem et praesens malum. Quare spiritualis haec est practica, omnia apparentia spectra relinquere et assuefacere cor ad non apparentia, hoc est fide in verbo haerere“. Luther.

7. Zu Kap. 54, 9 und 10. „Obwohl das Waſſer der Sündflut ein Zornwaſſer war, dennoch war es auch ein Zeichen der Gnade, daß Gott den Regenbogen zum Zeichen ſeines Bundes ſetzte, die Erde nicht mehr zu verderben (1 Moſ. 9, 9). Wir haben daneben das himmliſche Zeichen des Bundes Gottes in Chriſto, in dem die Gnade Gottes ſo feſt beſtehet, daß ſie von uns nicht weichen wird“. Cramer.

8. Zu Kap. 54, 9. „Nonnumquam pluit, ut sit species aliqua futuri diluvii, non tamen redit diluvium. Quoties homines cernunt unam nubeculam ascendentem, tum putant rediturum diluvium. Hoc est, levis tentatio frangit animum, sed oportet, ut sic ex fide in fidem proficiamus. Nisi nonnunquam desperatio incideret, non disceremus vere credere“. Luther.

9. Zu Kap. 54, 10. „Alle Stürme der Welt ſollen dich dem Grunde deiner Seele, welcher Er ſelber iſt, nicht entreißen. Denn Gott will dir treu ſein, wenn auch Berge und Hügel, Himmel und Erde einfielen. Seine Gnade und ſeinen Friedensbund will er nicht nach dem äußeren Scheine, ob's licht oder finſter in der Welt ausſieht, bemeſſen haben; ſondern ſie ſoll dir ſo gewiß ſein, daß du bei allem, was ſich begibt, den Frieden Gottes behalteſt“. Dietrich. Auf dieſer Stelle beruht das Lied von Hiller: Weicht ihr Berge, fallt ihr Hügel ꝛc.

10. Zu Kap. 54, 11. 12. „Das Farbenbunt der Pretioſen, in dem das neue Jeruſalem prangt, iſt mehr als kindiſche Ausmalung. Woher haben denn die Edelſteine ihren Reiz? Der letzte Grund dieſes Reizes iſt der, daß in der Geſammtnatur alles zum Lichte emporſtrebt und daß die Edelſteine in der Steinwelt die höchſte Stufe dieſes aufſteigenden Verinnerlichungsprozeſſes darſtellen. Es iſt der Selbſtentfaltungsprozeß der göttlichen Herrlichkeit ſelber, welcher ſich in der Stufenleiter des Farbenſpiels und der Durchſichtigkeit der Edelſteine typologiſch abſpiegelt. Darum trägt der Hoheprieſter ein Bruſtſchild mit 12 Edelſteinen und darauf die Namen der 12 Stämme Jſraels, und darum malt der Apokalyptiker Kap. 21 das Bild des neuen Jeruſalems, welches hier der altteſtamentliche Prophet (ohne Endzeit und Jenſeits zu ſcheiden) entwirft, ins Einzelne aus, indem er zu den Edelſteinen, die er einzeln nennt, auch noch Kryſtall und Perlen hinzunimmt. Wie wäre das erklärlich, wenn nicht auch die Steinwelt einen Widerſchein der ewigen Lichter in ſich ſchlöſſe, wonach Gott πατὴρ τῶν φώτων genannt wird, und wenn nicht vorausgeſetzt wäre, daß die Seligen dereinſt dieſe ſteinernen Typen in die Gottesworte zu überſetzen vermögen werden, aus denen ſie ihr Weſen haben?“ Delitzſch.

11. Zu Kap. 54, 13. „Wir haben gar einen gelehrten Schulmeiſter, Gott ſelbſt, von dem wir gelernt haben (1 Theſſ. 4, 9; Joh. 6, 45)“. Cramer. Aber dieſer Schulmeiſter will auch allein unſer Lehrer ſein. Man darf nicht zugleich zu andern hinhorchen. Das nimmt er übel und macht uns konfus. Auch kann er uns den Erfolg ſeines Unterrichts „großen Frieden“ nur dann garantiren, wenn wir zu ihm allein in die Schule gehen (Hebr. 13, 9; Kol. 2, 18; Eph. 5, 6; Matth. 7, 15).

12. Zu Kap. 54, 16 f. „Er iſt ja wohl auch bei den Feinden. Aber nicht dazu, daß er ihnen gegen uns Gelingen gebe, ſondern daß er ſie von uns abhalte und es ihnen eben nicht gelingen laſſe. Gott ſagt, er ſei auch dabei, wenn Waffen gegen uns geſchmiedet werden, er ſei auch dabei, wenn ſie zum Vertilgen gegen uns ausrücken. So will er ſie ſchon halten, daß ſie uns mit allen ihren Zurüſtungen doch nichts thun ſollen. Jſt unſer allmächtiger Freund ſelbſt bei unſern Feinden, ſo dürfen wir wohl keinen Feind mehr fürchten. Gott läßt aller Welt Waffen gleich ſo weich ſchmieden, daß ſie ſeinen durch ſein Wort umpanzerten Kindern nichts thun können. So ſoll es auch den Läſterzungen gegen uns ergehen. Wir werden ſie überführen, und daran werden ſie ihr Urtheil haben“. Diedrich.

13. Zu Kap. 54, 16. „Es handelt ſich darum, daß die Gemeinde nicht blos der Macht des Verderbers nicht erliege, ſondern auch zu Recht beſtehe gegen den Verkläger im Gericht, der ſonſt vor Gott um der Sünde willen Recht behielte, keineswegs nur Verleumder wäre. Aber die Gemeinde in Chriſto wird ſo wenig verurtheilt, daß vielmehr ſie noch in Macht und Recht Gottes die Feinde verdammt, richtet, ſogar den oberſten Verkläger (ſ. Weish. 3, 7. 8; 1 Kor. 6, 2. 3 vgl. Jeſ. 50, 8. 9; 51, 4. 5). Daß dies Privilegium nicht katholiſch antizipirt und verfleiſchlicht werden darf, ſagen wir nicht erſt für unſere Leſer. Dagegen ermahnen wir evangeliſch mit Oetinger, dennoch ſchon jetzt im Geiſt, im Glauben, dieſe Macht und Gerechtigkeit fröhlich zu ergreifen. Sprich ein לֹא יִצְלָח wider allen Widerſtand und behalte Recht gegen alles Gericht über dich — das Ende wird es beſtätigen“. Stier.

14. Zu Kap. 54, 17. Aus dem Knechte Gottes werden viele Knechte, denn er ſoll Samen haben (Kap. 53, 10). Die Knechte des Knechtes ſind aber zugleich ſeine Kinder und Erben. Sie tragen ihres Herrn Rock; das iſt der Rock ſeiner Gerechtigkeit (Kap. 61, 10), und mit dieſem Rocke angethan theilen ſie auch alle Ehre und Freude ſeines Hauſes (Matth. 22, 1 ff.).

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 54, 1—3. Gedanken, die zu einer auf Juden- und Heidenmission gleichmäßig bezüglichen Predigt zu verwenden sind. So lange das alttestamentliche fleischliche Israel „den Mann hatte“, war das geistliche Israel „die Unfruchtbare“. Als aber jenes fleischliche Israel „die Einsame“ geworden war, da ward das geistliche Israel frei und begann sich zu regen, seine Schwingen, seine Thätigkeit zu entfalten. Und mit welchem Erfolge! Sobald sich's nicht mehr darum handelte, wo man anbeten solle, sondern wie man anbeten solle und daß dies „im Geist und in der Wahrheit“ geschehen müsse, war auf einmal dem wahren Israel der Weg zu den Heiden und den Heiden der Weg zu Israel geöffnet. Und von dem Augenblicke an wurde Zion die fruchtbare Mutter von unzähligen Heidenkindern. Diese aber, die bisher ohne Gott und ohne Hoffnung in der Welt gewesen waren, gewannen nun auf einmal einen Vater, eine Heimat und ein Kindesrecht ewiger Art. Im geistlichen Israel, welches eins ist mit der gläubigen christlichen Kirche, liegt deshalb der einigende Mittelpunkt zwischen Juden und Heiden. Die Juden mögen in der Kirche des Evangeliums den Kern ihrer längst gebrochenen Theokratie und die Erfüllung aller Verheißungen und Hoffnungen des A. Bundes erkennen. Die Heiden aber mögen einsehen, daß sie mittelst der christlichen Kirche Kinder Abrahams und also in den alten heiligen Oelbaum (Röm. 11, 17 ff.) eingepropft werden können.

2. Zu Kap. 54, 2—8. „Eine dringende Aufforderung zum evangelischen Missionswerk. 1) Gott will's. 2) Fürchte dich nicht. 3) Gott ist mit dir.“ Dr. Thiele.

3. Zu Kap. 54, 7—14. „Die große Barmherzigkeit des Herrn. 1) Wie tief sie geht a. aus Gottes Herz (große Barmherzigkeit V. 7); b. aus ewigem Gnadenrath (mit ewiger Gnade V. 8). 2) Wie fest sie steht a. auf Gottes Schwur (V. 9); b. wenn alles weicht und fällt (V. 10). 3) Wie sie erhöht (V. 11—14)“. Scheerer, Manch. Gaben u. Ein G. 1868. S. 284.

4. Zu Kap. 54, 10. „Es ist wahr, die Geschichtsbücher geben uns Exempel an die Hand, daß Berge sind verrücket, versetzet und versunken; daß aber der Herr Jesus eine gläubige Seele sollte verlassen oder verstoßen haben, davon wird man kein Exempel finden. Ach, wie sollte er die verlassen, die er, wenn sie ihn verläßt, mit so großer göttlicher Geduld und Langmuth suchet wieder zurecht zu bringen und ihr zuruft: Kehre wieder du Abtrünnige, so will ich mein Antlitz gegen dir nicht verstellen, denn ich bin barmherzig, ich will nicht ewiglich zürnen (Jer. 3, 12)“. Scriver.

5. Zu Kap. 54, 11—13. „Das sind Namen! Wer denen nach will urtheilen, muß sagen, daß Gott der Kirch ungnädig sei und mit ihr zürne und sie strafe. Denn elend sein, alle Wetter leiden und im Leiden trostlos sein, wie Gott selbst von den Christen hie bekennt, das ist sehr schwer und gehet ohne Aergerniß nicht ab. Wo bleibt denn die Zusagung: ich will nicht mit dir zürnen, noch dich schelten? Oben stehet der Trost, es soll erstlich eines Vaters Zorn sein, darnach soll er nicht lange währen, es sei um einen Augenblick zu thun. Damit stimmet der Prophet hie auch und sagt, wie Gott die Kirche schmücken und zieren wolle mit Saphir-Pflaster, krystallenen Fenstern und Thoren von Rubinen. Solches muß man nicht deuten, daß es leiblich also geschehen werde. Es meinet der heilig Geist den geistlichen Schmuck, daß alle ihre Kinder d. h. alle rechten Christen vom Herrn gelehret sind. D. i. sie haben den Heil. Geist und durch den Glauben an Christum viel Frieden. Denn die Herzen erkennen Gott, daß er gnädig ist; versehen sich alles Guten zu ihm, rufen ihn in Nöthen an, erfahren seine gnädige Rettung und Hilfe. Darum es schlage das Ungewitter herein wo es wolle, so ist doch das Herz in Gott fröhlich. Das sind die Saphir, Krystall und Rubinen, die man in der Kirche findet und damit sie geziert ist. Merke aber sonderlich was das heißt: von Gott gelehret sein. Denn es hat die Meinung nicht, wie die Wiedertäufer und andere irrige Geister ihnen träumen lassen, daß Gott durch etliche sondere Offenbarung die Leute bekehre. Sondern Gott lehret durch das Predigtamt, welches er den Menschen hier auf Erden befohlen hat, daß sie im Namen seines Sohnes Christi Jesu Buße und Vergebung der Sünden predigen und sie taufen sollen. Bei solcher Predigt und Taufe ist der Heil. Geist und zündet in den Herzen das Vertrauen an auf Gottes Gnad und treibet zum Gehorsam. Das heißt alsdann von Gott gelehret sein und gehet ohne sonderliche Offenbarung zu“. Veit Dietrich.

6. Zu Kap. 54, 14—17. Die Kirche soll sich zu allen Zeiten daran erinnern, daß sie das Haus des heiligen und gerechten Gottes ist, und soll daraus ebenso Mahnung als Trost schöpfen. Die Kirche des Herrn stehet auf Gerechtigkeit. 1) Sie ist selbst gerecht a. insofern sie die Gerechtigkeit, welche der Herr ihr erworben hat, annimmt; b. selbst nicht Unrecht thut, sondern in allen Stücken und gegen jedermann Gerechtigkeit übt. 2) Sie empfängt vom Herrn Recht gegen die, welche ihr Unrecht thun wollen. Denn a. die, welche sich wider die Kirche rotten, thun es ohne den gerechten Gott; sie haben deshalb b. den gerechten Gott wider sich und müssen mit ihrem Vorhaben zu Schanden werden.

VII. Die siebente Rede.[1]

Die neue Art der Heilsaneignung.[2]

Kap. 55.

Wenn man den Inhalt unserer Kapitel ansieht, möchte man, die moderne Kritik weit überbietend, ausrufen: Das ist nicht im Exil, das ist nach Christus von einem Schüler des Paulus, der den Römer- und Galater-Brief gelesen hat, geschrieben! Aber bei genauer Betrachtung bemerkt man wohl, daß unser Prophet eben doch nicht erlebte und durch Erfahrung ihm vertraut gewordene, sondern zukünftige, ihm selbst noch räthselhafte Dinge schildert. Ein Franzose würde sagen: il ne voit pas, il en-

trevoit seulement les choses futures. Ich kann den Inhalt unseres Kapitels im Verhältniß zum vorhergehenden nur so verstehen, daß ich darin dargethan finde, auf welchem neuen, bisher unbekannten Wege Israel zahlloser Nachkommenschaft und allseitigen Heiles theilhaftig werden wird. Im Anschluß nämlich an Kap. 54 zeigt Kap. 55, daß der Modus der subjektiven Heilsaneignung ein neuer sein wird. Nicht mehr durch Werkleistung, sondern durch gläubiges Annehmen wird man sich in den Besitz jenes Heiles setzen, welches als neuer Bundesmittler ein zweiter David nicht mit Waffengewalt sondern durch sein direktes und indirektes Zeugniß der Welt darbieten wird. Aber es gelte, dieses Zeugniß rechtzeitig anzunehmen und durch aufrichtige Buße der Barmherzigkeit Gottes den Zugang zu ermöglichen. Auch soll niemand den neuen Heilsweg für einen unvernünftigen und unausführbaren halten, denn nicht nur Israel, sondern auch die gesammte Kreatur wird ganz gewiß dieses Heiles theilhaftig werden.

Es sind 2 Theile. Der erste ist positiven Inhalts. Er bezeichnet als das Wesen des neuen Heilsweges die gläubige Annahme des Wortes. Der zweite Theil ist negativ. Er weist warnend hin auf die Hindernisse und Bedenken, welche beseitigt werden müssen, um die Wirksamkeit des neuen Heilsweges nicht zu vereiteln.

1. Das positive Wesen der neuen Art, das Heil Gottes sich anzueignen.

Kap. 55, 1—5.

1 Ach alle Durstigen heran zum Wasser! Und, die ihr kein Geld habt, heran! Kaufet und
2 esset! Heran! Kaufet ohne Geld und ohne Lohn Wein und Milch! *Warum wäget ihr Geld
dar für Nicht-Brod und euer Erworbenes für das, was nicht sättigt? Höret, höret auf mich, so
3 werdet ihr köstlich speisen und eure Seele soll ihre Lust finden in Fettem. *Neiget euer Ohr!
Heran zu mir! Höret, daß eure Seele lebe! Und ich will mit euch einen ewigen Bund schließen:
4 die gewissen Gnaden Davids. *Siehe, zum Völkerzeugen habe ich ihn gemacht, zum Fürsten
5 und Gebieter von Völkern. *Siehe, Volk, das du nicht kennst, sollst du rufen, und Volk, das
dich nicht kennt, soll zu dir laufen um Jehova's willen, deines Gottes, und zum Heiligen
Israels, denn er verherrlicht dich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Allseitigen Segen hatte der Herr Kap. 54 dem Volke Israel verheißen. Gleichwie auf einem wohlversehenen Markte sollen alle diese Segensgüter vor Israel ausgebreitet daliegen. Nun wird das Volk aufgefordert, heranzukommen und zu kaufen, aber — ohne Geld (V. 1)! Es geht nicht mehr wie sonst, wo man Schweres leisten mußte, um eine Speise zu erlangen, die — doch nicht sättigte. Daß der Prophet nicht von leiblichen Sättigungsmitteln redet, erkennt man sofort daraus, daß er nachdrücklich zum Hören auffordert. Dadurch werde man köstlicher Nahrung theilhaftig werden (V. 2). Und damit die Wichtigkeit dieses Hörens erkannt werde, wiederholt er die Aufforderung dazu zweimal. Kraft dieses Hörens werde dann die Seele leben und fähig sein, in den ewigen Bund mit dem Herrn einzutreten, der die gewissen Gnaden Davids vermitteln soll (V. 3). Der David, welcher dieser Gnaden Mittler sein soll, wird vor allem ein Zeuge sein und Hören die Bedingung, seiner Gnaden theilhaftig zu werden. Durch sein Wahrheitszeugniß wird er aber dann auch Fürst und Gebieter von Nationen werden (V. 4). Um sein Zeugniß an die Nationen zu bringen, wird sich aber der große Hauptzeuge Israels bedienen. Israel soll Völker rufen, die es nicht kannte, und diese Völker werden dem ihnen bisher unbekannt gebliebenen Israel zueilen. Sie werden aber herzueilen, um zu Jehova und zum Heiligen Israels zu kommen, der auch hiedurch sein Volk verherrlicht (V. 5). Der Hauptnachdruck liegt somit in diesem Abschnitt auf der innerlichen, gläubigen Hinneigung zum Wort des Herrn, die über äußeren Werkdienst himmelhoch erhaben ist. Diese gläubige Hinneigung soll Israel entgegenbringen dem Worte des Herrn, das ihm die Herrlichkeit des Davids-Reiches ankündigt. Dann wird es dieses Wort auch selbst predigen dürfen und mittelst des Glaubens, den es finden wird, wird es die Völker um sich sammeln, die nach Kap. 54, 1 ff. seinen Samen und zugleich die Völkerbasis des neuen, ewigen davidischen Reiches bilden werden.

2. Ach alle Durstigen — die gewissen Gnaden Davids. V. 1—3. Vor dem Blicke des Propheten steht das durch den Knecht Gottes aus den Banden der Weltmacht innerlich und äußerlich frei gewordene Israel. Demselben ist nach Kap. 54 reicher Segen vom Herrn verheißen. Aber nicht ohne weiteres kann es dieses Segens theilhaft werden. Es hat, wie auch das alte Israel, ein Bedingung zu erfüllen. Dem alten Israel war gesagt (5 Mos. 28, 1 f.): „wenn du hören wirst auf die Stimme Jehova's, deines Gottes, zu halten und zu thun alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete, so wird dich Jehova, dein Gott, zum höchsten aller Völker der Erde machen, und es werden über dich kommen alle diese Segnungen und dich erreichen". Hier war also Erfüllung des Gesetzes als Bedingung für die Erlangung des Segens aufgestellt. Anders im neuen Reiche, das der Prophet mit dem Auge des Geistes von ferne schaut. Da wird nichts verlangt als Hunger und Durst, aber

freilich ein Hunger und Durst, welcher die vom Herrn dargebotene Befriedigung sich gefallen läßt. Mit Recht macht Stier darauf aufmerksam, daß wohl der Herr unsere Stelle vor Augen hatte, als er die Worte sprach: „seelig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden" (Matth. 5, 6). Man vergleiche auch Matth. 11, 28; Joh. 7, 37. הוֹי tritt auch hier aus seiner Grundbedeutung nicht heraus. Man hat es deshalb hier sowenig wie Kap. 17, 1; 18, 1 in dem Sinne eines bloßen auffordernden Zurufs (wie Sach. 2, 10. 11, wo Köhler es passend mit „Hui" übersetzt) zu nehmen. Nur gilt der Wehruf an u. St. dem Leidzustande, in welchem die Angeredeten sich befinden. Es ist Ausdruck des Mitleids mit ihrem jämmervollen Schicksale, welches ihrem Bedürfnisse nur Scheinbefriedigung gewährt. Es ist, wie wenn wir sagen würden: ach ihr armen Durstigen! So schon Maurer, den Stier nicht hätte tadeln sollen. — Was für einen Hunger und Durst der Prophet meint, sieht man zuerst daraus, daß er demselben unentgeltliche Befriedigung in Aussicht stellt. Die rationalistischen Ausleger wollen nur an irdische Segnungen gedacht wissen. Die Exulanten sollen indirekt zur Heimkehr aufgefordert werden durch Ausmalung der Güter in ihrem (der Heimkehr) Gefolge, welche wie Wasser dem Durstigen und ohne Aufopferung zu erlangen seien (Gesenius, Hitzig). Andere denken nur an Essen und Trinken. Kanaan werde ungleich mehr als in den vorigen Tagen ein Land sein, in dem Milch und Honig fließe (Seinecke, Knobel). Aber faßt man die Worte in diesem Sinne, so enthalten sie schändlichen Betrug. Kein Auswanderungsagent hat je unwissende Bauern zur Auswanderung nach Brasilien oder Texas mit solchen Lügen zu verführen gesucht, wie dieser angebliche Prophet Jehova's angewendet hätte, wenn jene Erklärer Recht hätten. Denn mochte er ihnen „die Wiederherstellung des Staates unter dem Bilde erquickender Speisen und Getränke" vorstellen, oder geradezu „Essen und Trinken und zwar umsonst" ihnen versprechen, so war das beides unverschämte Lüge, sowie überhaupt die Stellen, welche von leichter, gefahrloser Rückkehr auf bequemer, mit allem Nöthigen wohl versehener Straße reden (Kap. 35, 6 ff.; 41, 17 ff.; 43, 18 ff.; 49, 8 ff.; 51, 11; 52, 8 ff.), nichts als Schwindel enthalten, wenn sie im ordinären Sinne auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bezogen werden. Denn was berechtigte denn einen solchen Agitator, den Israeliten glänzende Staatsverhältnisse, kostenfreien Unterhalt zu versprechen? Die äußeren Verhältnisse waren für die zurückgekehrten Exulanten keineswegs glänzend. Sie blieben unter der persischen Oberhoheit. In jenem Festgebete, das wir Neh. 9 lesen, klagen die Israeliten (V. 36): „Siehe, wir sind heutiges Tages Sklaven, und das Land, welches du unsern Vätern gegeben hast, zu essen seine Frucht und sein Köstlichstes — siehe, wir sind Sklaven in demselben". — Und daß sie Abgaben zahlen mußten so gut wie in den Ländern des Exils, sieht man aus demselben Gebete, wo es V. 37 heißt: „Und sein (des Landes) Ertrag mehret sich den Königen, die du über uns gesetzt hast um unserer Sünden willen, und über unsere Leiber herrschen sie und über unser Vieh nach ihrem Wohlgefallen, und wir sind in großer Noth". Und noch deutlicher erhellt dasselbe aus Esra 4, 13, wo es in dem Anklagebrief des Rehum und Simsai heißt: „So sei nun dem Könige kund, daß sie (die Israeliten), wenn diese Stadt gebaut wird und die Mauern vollendet werden, Abgaben, Steuer und Zoll nicht geben werden und daß es schließlich den Königen Schaden bringen wird". Nur die Priester und sonstigen Tempeldiener befreite der König Artasasta nach Esra 7, 24 von allen Abgaben. — Daß aber die heimgekehrten Israeliten, wenigstens die ärmeren unter ihnen, Hunger und Noth im gelobten Lande genug zu erdulden hatten, sieht man aus Neh. 5, 1—5, wo eben die Armen unter den die Mauer Bauenden um Getreidevertheilung bitten, weil sie sonst, um ihre zahlreichen Familien zu erhalten, ihre Grundbesitzungen verpfänden, oder sogar, wo solches schon geschehen, ihre Kinder in die Sklaverei dahingeben müßten. Man sieht also, daß den Zurückgekehrten die Wiederherstellung des Staates gar nicht und das tägliche Brod weder reichlich noch unentgeltlich zu Theil geworden ist. Wir finden aber in den Geschichtsbüchern dieser Zeit keine Spur davon, daß sie sich als Betrogene betrachtet hätten. Sie haben sicher die Worte unseres Propheten selbst nicht in dem Sinne genommen, in dem sie die rationalistischen Erklärer verstehen wollen. Denn warum wären denn sonst so viele, ja die Mehrzahl der Exilirten im Exile geblieben? Wenn der Abgabendruck im Exile so stark, die Lohnverhältnisse so ungünstig waren, wie man annimmt, warum sind sie nicht alle nach Palästina zurückgekehrt? War dann die Rückkehr nicht in jedem Betracht vortheilhafter? Nach Esra 1, 5 entschloß sich nur der zur Rückkehr, „dessen Geist Gott erweckte". Es war also der Entschluß zur Rückkehr ein Sieg des Geistes über das Fleisch. Sie wußten also wohl, daß sie die Fleischtöpfe Egyptens nicht in dem verwüsteten Palästina finden würden. Sie waren also fern davon, die Worte unseres Propheten als eine Verheißung dieser Fleischtöpfe zu betrachten. Demnach sehen wir, daß der Prophet, wenn er nicht ein Schwärmer oder ein Schwindler war, sondern die Wahrheit sagen wollte, den Heimkehrenden unmöglich glückliche äußere Zustände verkündigen konnte. Da nun, wie bekannt, die Ausdrücke „dürsten, hungern, essen, trinken, Brod, Wein" gar oft im geistigen und geistlichen Sinne genommen werden (vgl. Kap. 25, 6; 44, 3; 65, 13; Amos 8, 11; Ps. 42, 3; 63, 2; Matth. 5, 6; Joh. 6, 35 u. a.), so ist offenbar, daß der Prophet sie in diesem Sinne gemeint hat. Dazu kommt nun aber zweitens, daß der Prophet nachher V. 2 und 3 die Sättigung ganz ausdrücklich als die Frucht des Hörens bezeichnet, wovon nachher ein Mehreres. לְכוּ steht

in V. 1 dreimal nicht in dem Sinne des Hingehens, sondern in dem des Hergehens, Herkommens, weil ja der Sprechende selbst im Besitze der Dinge ist, zu deren Empfange er einlädt. Das Wort steht also wie häufig (vgl. Kap. 2, 3. 5) im Sinne einer particula excitandi, wie age, δεῦρο, δεῦτε, wohlauf, wohlan, heran! Das zweite Glied enthält eine Ergänzung des ersten. Es wird nämlich hinzugefügt, daß nicht etwa nur denjenigen Durstigen Befriedigung dargeboten wird, die Geld haben, sondern auch denen, die keines haben. ואשר אין־לו כסף ist also zweites Subjekt von לכו und nähere Bestimmung zu כל־צמא. Waw vor אשר involvirt also den Begriff „und zwar". — In dem dritten Gliede לכו שברו ואכלו findet ein drittes Moment Eingang, nämlich das des Hungers und seines Korrelates, des Brodes. שִׁבְרוּ ist hier denomin. von שֶׁבֶר, annona (vgl. Kap. 42, 7. 10; 47, 14 u. ö.). Bei Jesaja findet sich das Wort in diesem Sinne nur hier. Das vierte Glied wiederholt und steigert. Denn nicht nur wird der Begriff „um Nicht-Geld" durch den weiteren „um Nicht-Lohn" (מְחִיר vgl. Kap. 45, 13) verstärkt, sondern es wird als Objekt des Kaufens auch „Wein und Milch" genannt. Das sind kostbarere und edlere Nahrungsmittel als Wasser. Die Milch ist der Wein der Kindheit, der Wein die Milch des Alters. Also nicht blos nothdürftige, sondern die köstlichste, edelste Befriedigung wird den Verlangenden dargeboten (vgl. V. 2 b). — Die Frage „warum wäget ihr Geld dar?" deutet an, daß der Mensch in diesem Falle eine gewisse Neigung dazu hat, sein Geld darzuwägen, und daß es Anstrengung erfordert, ihn davon abzubringen. Und dem ist ja auch wirklich so. Das härteste Gesetz geht dem Menschen leichter ein als das Evangelium. Er zermartert sich lieber als Fakir oder Trappist, als daß er die Gabe Gottes umsonst annähme. Er will nichts umsonst haben. Nicht Gnade will er, sondern den Lohn für sein Verdienst. Und doch, was er auf diese Weise gewinnt, ist לוֹא לְשָׂבְעָה, לוֹא־ לֶחֶם. Denn die wahre Gerechtigkeit und also auch den wahren Frieden vermögen die eigenen Werke nimmermehr zu geben. Man denke an Luthers Mönchsleben und an das, was er fand, als er glauben gelernt hatte. — לוא־ לחם ist Oxymoron wie לֹא־אֵל, לֹא־עָם (5 Mos. 32, 21), לֹא־עֵץ (Jes. 10, 15), לֹא־אָדָם, לֹא־אִישׁ (Jes. 31, 8). — Man könnte auf den ersten Anblick Anstoß daran nehmen, daß der Prophet auch V. 1 das Oxymoron anwendet, indem er sagt „kaufet um Nicht-Geld, um Nicht-Lohn", während man erwartete: kaufet nicht um Geld, nicht um Lohn, wie er ja vorher einen jeden אשר אין לו כסף zum Herankommen aufgefordert hat. Man erwartete also לא בכסף ולא במחיר. Aber der Prophet will offenbar sagen, daß allerdings gekauft werden soll. Nicht zwecklos steht שִׁבְרוּ vor ואכלו. Es soll allerdings ein Kaufpreis gezahlt werden, aber derselbe soll eben bestehen in לא־כסף und לא־מחיר. Das ist nun freilich wieder sonderbar. Denn das durch לא־לחם V. 2 bedeutet offenbar eine Nahrung, die nicht den Namen Brod verdient, die schlechter ist als Brod. Es ist also לא־לחם ein verächtlicher Ausdruck. Demnach müßte auch לא־ כסף und לא־מחיר einen Kaufpreis bezeichnen, d. schlechter ist als Geld und Lohn, der diesen Name nicht verdient. Der Sinn von שברו בלוא־כסף וגו' könnte also nicht sein: kaufet, aber nicht um Geld sondern um einen höheren, besseren Preis. — Vielmehr müßten diese Worte bedeuten: kaufet um einen Preis, der nicht einmal den Werth von Geld oder irgend welchem materiellen Entgelt überhaupt hat. Kann der Prophet das sagen wollen? Sollte der Kaufpreis, den er fordert, noch schlechter als כסף, nicht einmal כסף sein? Das kann unmöglich seine Meinung sein. Wir sehen also, daß wir die Ausdrücke לא־כסף und לא־לחם nicht in ganz gleichem Sinne nehmen dürfen. Nun solch ein negativer, mit לא gebildeter Ausdruck kann eben je nach dem Zusammenhange einen verschiedenen Gegensatz haben. Es kann ihm ein superius oder ein inferius gegenüberstehen. So mußten wir Kap. 10, 15 לא־עץ in dem Sinne von „nicht Holz sondern ein viel Höheres" nehmen, und ebenso Kap. 31, 8 לא־איש und לא־אדם im Sinne von „nicht ein Mensch sondern ein Höherer", während לֹא־אֵל, לֹא־אָדָם etwas bezeichnen, was weniger als Gott, weniger als ein Volk ist. — Der Evangelist des Alten Testaments gibt hier (V. 2) einen echt evangelischen Rath, dessen Bedeutung und Tragweite ihm selbst sicher noch verborgen war. Geld und Mühe (man könnte יְגִיעַ übrigens auch im Sinne von res labore parta, Arbeitsgewinn Kap. 45, 14 fassen) soll Israel nicht mehr darbringen. Denn Gesetzeswerke sind wie Geld, das man ausgegeben hat, um Speise zu kaufen, die nicht den Namen Brod verdient, weil sie nicht zur Sättigung dient. Für Gesetzeswerke erhält der Mensch eigenes Verdienst! Aber das eben ist לא־לחם! Es sättigt nicht, es gibt keinen Frieden. Es verschafft uns nicht das hochzeitliche Kleid, sondern nur eigene Kleider, mit denen man hinausgeworfen wird (Matth. 22, 12. 13). Im Gegensatz zu dem שָׁקַל כֶּסֶף sagt nun der Prophet, was Israel thun soll, um Sättigung zu erlangen. Er nennt also jetzt den wahren Kaufpreis, der לא־כסף und לא־ מחיר ist. Er besteht im Hören auf den Herrn. Was für ein Hören gemeint sei, kann nicht zweifelhaft sein. Jedenfalls muß es ein sehr bedeutsames Hören sein, denn dreimal ermahnt der Prophet dazu: mit שמעו שמוע, dann mit הַטּוּ אזנכם, endlich nochmals mit שמעו (V. 3). Er kann nicht das Hören mit dem äußeren Ohre meinen, denn damit würde der Herr sich nicht begnügen können. Er muß das Hören mit dem inneren Ohre, die Rezeptivität des Herzens, den Glauben meinen. Amos 8, 11, auf welche Stelle schon Kimchi hinweist, ist der unsrigen nahe verwandt. Es ist nicht unmöglich, daß sie dem Propheten vorschwebte. Da heißt es, daß der Herr einen Hunger ins Land

senden werde, nicht einen Hunger nach Brod oder Durst nach Wasser, sondern „zu hören die Worte Jehova's". Daß man das Wort aufnehme, die Botschaft vom Heile, das Evangelium, das ist der Kaufpreis, der besser ist als כֶּסֶף und יְגִיעַ. Seizecke will die Stelle in dem Sinne von Matth. 6, 33 (trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes u. s. w.) verstehen. Den Spruch in Ehren auch für unsere Stelle! Aber der ganze Zusammenhang derselben erfordert ja — abgesehen von dem Proteste, den die geschichtlichen Verhältnisse einlegen —, daß gesagt werde: ihr sollt nicht Geld und mühsame Arbeit leisten, sondern 2c. Nicht sagt der Prophet: ihr sollt nicht blos Geld und Arbeit leisten, sondern auch auf Gottes Wort hören. Mit einem Worte: nicht einen neuen Weg besseren leiblichen Fortkommens, sondern einen neuen Heilsweg will der Prophet dem Volke Israel zeigen. Deshalb ist auch ואכלו טוב (über den zweiten Imperativ im indikativischen Sinne vgl. m. Gr. §. 90, 2) und ותתענג וגו' im geistlichen Sinne zu fassen. טוֹב, an sich nur das Gute überhaupt, bestimmt sich je nach dem Zusammenhange im leiblichen od. geistlichen Sinne (vgl. Jer. 31, 12. 14; Sprüche 19, 8; 24, 25 u. ö.). Ebenso die folgenden Ausdrücke תתענג בדשן נ' (vgl. Kap. 58, 14; 66, 11; Ps. 37, 4; Hiob 22, 26; 27, 10 und in Bezug auf דשׁן Ps. 36, 9; 63, 6) und תחי נפשׁכם (vgl. Ez. 18, 27; Ps. 119, 175). — Der Herr fordert also Glauben an sein Wort. Dies Wort aber ist ein seltsames. Denn es verkündigt das Heil, welches der „Knecht Jehova's" durch sein Leiden und Sterben (Kap. 53) erworben hat. Diejenigen nun, welchen das Evangelium von Jesu Christo keine Thorheit und kein Aergerniß ist, erlangen die Gnaden Davids. In dem Gekreuzigten ist David latent. Die Inschrift über dem Kreuze sagte unbewußt die Wahrheit. Der Schächer ist uns ein Vorbild des Glaubens, der hier gefordert wird. Er sah in dem Gekreuzigten den König. Darum wird ihm auch die Theilnahme an der königlichen Herrlichkeit verheißen. Der Ausdruck כָּרַת בְּרִית לְ ist im A. T. fast ebenso häufig als כָּרַת בְּרִית אֶת oder עִם. Es findet sich 2 Mos. 23, 32; 34, 12. 15; 5 Mos. 7, 2; Jos. 9, 6. 7. 11. 15. 16; 24, 25; Richt. 2, 2; 1 Sam. 11, 1. 2; 2 Sam. 5, 3; 1 Kön. 20, 34; 2 Kön. 11, 4; Hos. 2, 20; Jes. 61, 8; Jer. 32, 40; Ez. 34, 25; 37, 26; Hiob 31, 1; Ps. 89, 4; 1 Chron. 11, 13; 2 Chron. 7, 18 (ohne ברית); 21, 7; 29, 10. Vorherrschend steht der Ausdruck allerdings von einem Bunde, den ein Höherer mit einem Geringeren schließt als Wohlthat oder Auferlegung einer Pflicht für diesen (vgl. z. B. Hiob 31, 1). Einmal (2 Chron. 29, 10) wird es von dem Bunde gebraucht, den der Mensch mit Gott schließt. Der Ausdruck ist ursprünglich offenbar eine constructio praegnans, sofern die Präposition לְ von dem Verbum nicht nach seinem Wortsinn sondern nach einer in demselben latenten Bedeutung abhängt. Diese Bedeutung kann je nach dem Zusammenhang die des Auferlegens, des Gewährens oder Darbringens sein. Bundesschließung ist nun in dem Verhältniß zwischen Jehova und dem Volke Israel eine uralte Sache. Hat doch der Herr in stufenweise zunehmender Bestimmtheit und Deutlichkeit dem Volke das Heil und den Heiland vorausverkündigt, bis er endlich dem erwählten Könige David kund that, daß er ihm ein ewiges allumfassendes und auf der Basis der Gotteskindschaft beruhendes Reich stiften wolle. Diese Verheißung (2 Sam. 7, 12 ff.) ist insofern die höchste und herrlichste aller Verheißungen, die Abraham und seinem Samen je zu Theil geworden sind, als durch dieselbe alle vorhergehenden Verheißungen zusammengefaßt, der Allgemeinheit enthoben, auf ein bestimmtes Haupt gelegt und als Verheißung einer nach Raum, Zeit, Rechtstitel und Macht jede andere überragenden Herrschaft definirt werden. Zugleich ist diese Verheißung die Grundlage für alle späteren. Denn diese alle bringen nichts wesentlich Neues. Wenn sie auch die nähere Bestimmung hinzufügen, daß Israel selbst und der verheißene Davidssohn zum Knechte Gottes werden d. h. durch Leiden zur Herrlichkeit werde eingehen müssen, und wenn sie auch beides später noch mannichfach im einzelnen näher bestimmen und ausmalen, so bleibt jenes Wort des Propheten Natan doch immer der Grundstock, um den sich alle späteren messianischen Weißagungen gruppiren. Die „Gnaden Davids" sind also die David in Bezug auf einen andern höheren David gegebenen Gnadenverheißungen. Diese חסדי דוד sind zugleich ein Bund, wie ja auch die Abraham, Isaak, Jakob gegebenen Verheißungen „Bund" genannt werden (vgl. 1 Mos. 15, 18; 17, 2 ff.; 2 Mos. 2, 24; 3 Mos. 26, 42; 2 Kön. 13, 23 u. ö.). Denn Gott gibt in denselben nicht nur, er verlangt auch Gegenleistung. Freilich hat dieser Bund das Eigenthümliche, daß er durch einzelne Akte der Untreue auf menschlicher Seite doch nicht gebrochen wird. Denn er ist ein ewiger Bund. Solche Akte der Abtrünnigkeit geben dem Herrn zwar Veranlassung zu strenger Strafe aber nicht zur Lösung des Bundes. Dies ist wohl auch der Sinn des Wortes נאמנים. Wenigstens ist zu beachten, daß Ps. 89, nachdem V. 29 und 30 gesagt war: „in Ewigkeit will ich ihm bewahren meine Gnade und mein Bund soll ihm gesichert sein (נֶאֱמֶנֶת לוֹ); und ich will seinen Samen auf ewig setzen und seinen Thron wie die Tage des Himmels", fortgefahren wird (V. 31 ff.): „wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen und in meinen Rechten nicht einhergehen, wenn sie meine Satzungen entweihen und meine Gebote nicht halten, so suche ich mit der Ruthe ihren Frevel heim und mit Schlägen ihre Schuld, aber meine Gnade werde ich ihm nicht brechen, noch lügen an meiner Treue" u. s. w. — Ueberhaupt ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß unserm Propheten der 89. Psalm vorschwebte, als er diese Worte schrieb. Köster sagt in Bezug hierauf: Ps. 89 fere commentarii instar est ad nostrum locum. Similitudo tanta est, ut prophetam nostrum psalmi hujus auctorem esse

conjicere liceat“ (vgl. Stier S. 548, Anm.). Wenn auch von letzterem keine Rede sein kann, so erinnert doch schon der Ausdruck חַסְדֵי יהוה, mit dem Ps. 89 beginnt und der außerdem nur noch Ps. 107, 43; Jes. 63, 7; Klagel. 3, 22 vorkommt, an unsere Stelle. Sodann erinnern die Verse 4, 29, 38, 50 stark an dieselbe, wie überhaupt der ganze Psalm 89 den Zweck hat, dem Herrn die David gegebenen Verheißungen vorzuhalten und auf Grund derselben Schutz in dringender Noth zu erbitten. Vgl. auch die Bemerkungen nachher zu V. 4. — Der Ausdruck חַסְדֵי דָוִד kommt noch vor 2 Chron. 6, 42 in dem Weihegebet Salomo's. In der entsprechenden Stelle 1 Kön. 8 finden sich die Worte nicht, wie überhaupt der Abschnitt 2 Chron. 6, 40 bis 42 im Königsbuche sich nicht findet (vgl. Zöckler z. d. St.). Mir scheint, daß der Verf. der Chronik die Worte חסדי דוד aus u. St. entnommen hat und dadurch für die Beziehung derselben auf 2 Sam. 7 Zeugniß ablegt. Was die grammatische Konstruktion betrifft, so ist dieselbe eine zeugmatische. Denn der Akkus. חסדי ד׳ hängt von dem in אכרתה ברית latenten Begriffe des Gebens ab, wie ja auch Paulus Apostelg. 13, 34 die Worte so wiedergibt: *ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυΐδ*. — Wenn der Prophet in den Versen 1—3 die Zeit vor Augen hat, wo nicht mehr eigene Werkesleistung sondern die gläubige Annahme des Gotteswortes über die Erlangung des Heiles entscheidet, so steht er ja mit seinen Gedanken mitten in der messianischen Zeit. Und zwar drängt sich ihm hier das weitere Moment auf, daß nicht Israel allein jenes Heil erlangen wird, sondern auch die Heidenwelt. Er sieht die Schranken durchbrochen, welche Israel von den Heiden trennen. Der David, welcher dem ersten David verheißen war, ist vom Herrn zum Zeugen der Völker d. h. zu dem, der den Völkern das Heil bezeugen soll, gemacht. Daß das Suffix in נְתַתִּיו auf דָּוִד V. 3 zurückweist, ist gewiß. Aber der zum Zeugen gemachte konnte doch unmöglich der erste David sein. Wie käme in diesen Zusammenhang eine Aussage über die Aufgabe, welche der Nachfolger Sauls seiner Zeit gegenüber zu erfüllen hatte? Die Gedanken des Propheten sind ja nach V. 1—3 in der Zukunft, wo die wunderbare Veränderung vor sich gehen wird, daß Gott nicht mehr Geben sondern nur Nehmen von den Menschen verlangt. Ich nehme also den Ausdruck „Davidsgnaden“ doppelsinnig, sofern damit die nicht nur David gegebenen, sondern auch auf David hinzielenden Verheißungen gemeint sind. Es ist dabei freilich vorausgesetzt, daß der Name David auch dem Messias beigelegt werden könne. Diese Voraussetzung ist aber vollkommen berechtigt, da nicht nur spätere, sondern auch frühere Propheten den Messias geradezu mit dem Namen David bezeichnen (Hos. 3, 5; Jer. 30, 9; Ez. 34, 23. 24; 37, 24. 25). Der Ausdruck עֵד scheint mir ebenfalls aus Ps. 89 geschöpft zu sein. Denn in V. 38 dieses Psalmes schließt der Verf. seine Darlegung der David gegebenen Verheißung mit den Worten: וְעֵד בַּשַּׁחַק נֶאֱמָן. Ich bin mit Maurer, Hitzig, Delitzsch, Moll u. a. der Ansicht, daß unter dem עד בשחק Gott selbst zu verstehen ist (vgl. Hiob 16, 19 und in Betreff des Ausdrucks שׁחק V. 7 des Ps. 89). An u. St. nun wird der David, welcher die חסדי דוד zur Erfüllung bringt, ein Zeuge der Nationen genannt, weil er dasselbe, was Gott dem Volke Israel bezeugt hatte, auch der Heidenwelt bezeugt, weil er dasselbe Evangelium, zu dessen gläubiger Annahme Israel V. 2 und 3 aufgefordert war, hinausträgt zu den Heiden. Auf diesem friedlichen Wege, nicht mit Gewalt der Waffen, soll der andere David auch ein Fürst und Gebieter der Nationen werden. Mit Hitzig עֵד im Sinne von „Gesetzgeber“ zu nehmen, ist ganz willkürlich. — Die grammatische Konstruktion נָגִיד וּמְצַוֵּה לאמים ist nicht normal. Es sollte wenigstens heißen נְגִיד וגו׳ (vgl. Ez. 31, 16 מִבְחַר וְטוֹב לְבָנוֹן; Dan. 1, 4; m. Gr. §. 63, 2). נִבְזֶה וַחֲדַל אִישִׁים Kap. 53, 3 und vollends נָגוּעַ מֻכֵּה אֱלֹהִים Kap. 53, 4 sind nicht zu vergleichen, wie Ewald meint (Gramm. §. 339, b, s. oben und Erkl. z. d. St.). Es ist also diese Konstruktion ein unicum, wenn anders die Punktation richtig ist. Auch מְצַוֵּה im substantivischen Sinne kommt nur hier vor. Es scheint mir, daß die Wahl des Ausdrucks dadurch veranlaßt ist, daß dem Propheten die Stelle 2 Sam. 6, 21 vorschwebte, wo David zu Michal sagt: Gott hat mich erwählt vor deinem Vater לְצַוֹּת אֹתִי נָגִיד עַל־עַם ד׳. Jedenfalls soll ausgesagt werden, daß der zweite David dasselbe gegenüber den Völkern sein wird, was der erste war gegenüber dem Volke Israel. Der zweite David wird aber in der Weise ein Zeuge Gottes an die Völker sein, daß er dieses Zeugenamt nicht persönlich und unmittelbar ausübt, sondern durch sein Volk Israel, dem er unmittelbar angehört, ausüben läßt. Obgleich ich als den עֵד V. 4 nicht den ersten sondern den zweiten David betrachte, so glaube ich doch, daß der Prophet hier jene Worte des ersten David vor Augen hat, die derselbe Ps. 18, 44 ff. zunächst von seiner Thätigkeit als irdischer Eroberer, zugleich aber gewiß als *προφήτης* (Apostelg. 2, 30) vom geistlichen Eroberungsberuf seines Reiches gesprochen hat. Insbesondere erinnert unser גוי לא־תדע an עַם לֹא יָדַעְתִּי יַעַבְדוּנִי Ps. 18, 44. Die Jünger und Apostel des Herrn, welchen der Befehl ward, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen, waren ja aus Israel. Durch sie beruft Israel Völker, die es vorher nicht kannte, und Völker, die von Israel vorher nichts gewußt hatten, eilen zu ihm hinzu (Kap. 2, 2. 3). Israel und die Heidenwelt haben eben in dem zweiten David einen gemeinsamen Mittelpunkt gewonnen, der die einen zu den andren hinzieht. Dieser Gedanke ist in V. 5 b so ausgedrückt, daß daselbst Jehova als Zweck und Ziel dieses Herbeieilens bezeichnet wird. Nicht um Israels willen, sondern um Jehova's, seines Gottes, willen, und nicht zu Israel sondern zum Heiligen Israels

kommen sie. Aber immerhin ist es eine Ehre hoher und einziger Art, daß Israel gewürdigt ist, das Werkzeug der Berufung der Völker zu Jehova zu sein. Darin eben wurzelt die Ehre, die der Herr Israel zugedacht hat; deswegen ist es עֶלְיוֹן עַל כָּל־הַגּוֹיִם (5 Mos. 4, 6 ff.; 26, 19; 28, 1; 2 Sam. 7, 23 f.) und עבד יהוה, sofern dieser Ausdruck auch den Beruf Israels zur Heilsvermittlung (σωτηρία ἐξ Ἰουδαίων; vgl. Kap. 43, 19) bezeichnet. Und dazu gehört ja auch, daß Israel wiederholt gerade zu der „Zeuge Jehova's“ genannt wird (Kap. 43, 10; 44, 8). Uebrigens wird diese Vershälfte unten Kap. 60, 9 fast wörtlich wiederholt. Da Israel V. 5 überall männlich gedacht ist (יֹדְעֶיךָ, אֱלֹהֶיךָ), so kann auch das Suffix in פֵּאֲרָךְ nicht Feminin-Suffix sein, sondern es ist maskulinische Pausalform wie in עָנָךְ Kap. 30, 19 (vgl. Olsh. §. 96, e.

2. Welche Hindernisse und Bedenken zu beseitigen sind, damit die neue Weise der Heilsaneignung Platz greifen könne.

Kap. 55, 6—13.

Suchet Jehova, dieweil er zu finden ist, rufet ihn an, dieweil er nahe ist. *Der Gott- 6 7
lose verlasse seinen Weg und der Frevler seine Gedanken und bekehre sich zu Jehova, daß er
sich sein erbarme, — und zu unserm Gott, denn er vergibt reichlich. *Denn nicht sind meine 8
Gedanken eure Gedanken, noch eure Wege meine Wege, spricht Jehova. *Denn wie der 9
Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege, und meine
Gedanken denn eure Gedanken. *Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel herab- 10
kommt und nicht dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und befruchtet sie und macht sie
sprossen und gibt Samen dem Säemann und Brod dem Esser, — *so soll mein Wort, das 11
aus meinem Munde geht, auch sein: es soll nicht leer zu mir zurückkehren, sondern soll thun,
was mir gefallen hat, und soll ihm gelingen, wozu ich es sandte. *Denn in Freuden sollt ihr 12
ausziehen und in Frieden sollt ihr geleitet werden. Die Berge und Hügel sollen vor euch her
ausbrechen in Jubel, und alle Bäume des Feldes sollen mit den Händen klappen. *Anstatt 13
des Dorngestrüppes soll emporwachsen die Cypresse, und statt der Dürrwurz soll emporwachsen
die Myrthe. Und wird gereichen Jehova zum Ruhme, zum ewigen Denkmal, das nicht soll
zerstöret werden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Herr hatte V. 2 u. 3 zum Hören auf sein Wort, zur gläubigen Annahme des Evangeliums ermahnt. Aber dieses Annehmen einer Gnadengabe ist nicht jedermanns Sache. Und doch muß es sein, und zwar gilt es, die rechte Zeit nicht zu versäumen. Denn zwischen Glauben und Schauen ist eine scharfgezogene Grenzlinie. Wer nicht vor derselben glaubt, glaubt zu spät. Deshalb mahnt der Prophet vor allem, die Gnade des Herrn zu suchen, so lange sie dargeboten wird und erreichbar ist (V. 6). Er warnt sodann vor der bösen fleischlichen Gesinnung, die ihre fleischlichen Gelüste nicht aufgeben mag (V. 7). Er gibt ferner zu bedenken, daß, wenn jener Weg des Glaubens auch ein recht seltsamer sei, dies eben der Hoheit des Herrn entspreche. Denn es gezieme ihm, daß seine Gedanken und Werke himmelhoch über die unseren erhaben seien (V. 8 u. 9). Man solle aber auch nicht glauben, daß jener neue wunderbare Heilsweg ein vergebliches Experiment sein werde. Denn so gut wie Regen und Schnee ihre Wirkung auf der Erde thun, so gut wird auch sein Wort auf Erden das ausrichten, wozu es bestimmt sei (V. 10 und 11). Denn Israel soll wirklich erlöst werden und mit Freuden der Gefangenschaft entrinnen. Dann soll auch die unpersönliche Kreatur die Freude Israels mitempfinden. Jehova aber wird sich durch diese Erlösungsthat ein Denkmal unvergänglicher Ehren gesetzt haben (V. 12 u. 13).

2. **Suchet Jehova — vergibt reichlich.** V. 6. 7. Der ganze Abschnitt V. 6—11 beschäftigt sich mit den Schwierigkeiten, die thatsächlich oder nach der Meinung der Menschen jenem „Hören“ entgegenstehen, welches der Herr V. 2 u. 3 gefordert hat. Die erste Schwierigkeit ist, daß so viele Menschen sich nicht entschließen können, zuzugreifen resp. dem Rufe des Herrn zu antworten und ihn, der sich anbietet, auch ihrerseits zu begehren und zu suchen. Denn allerdings muß ja die Seele dem Herrn, der sich zu ihr hinneigt, auch ihrerseits sich zuneigen. Dies ist das „Suchen“ und „Rufen“, wovon V. 6 redet. Das Glauben ist eine schwere Sache. Deshalb zögern viele damit, bis es zu spät ist. Und deshalb ermahnt der Prophet, daß man sich zur rechten Zeit zum Herrn wende, ihn suche und anrufe. Denn der Herr ist nicht ohne Einschränkung findbar und nahe. Hast du dein Herz sich verhärten oder verstocken, oder hast du die Zeit verstreichen lassen, wo Glauben überhaupt noch möglich ist d. i. die irdische Lebenszeit, die mit dem Tode schließt und jenseits welcher das Schauen beginnt, — dann findest du den Herrn nicht mehr, er zieht sich zurück. Du kannst dann nicht mehr glauben, auch wenn du schmerzlich es wünschtest wie Esau, der keinen Raum

zur Buße fand, wiewohl er sie mit Thränen suchte (Hebr. 12, 17), — oder wie diejenigen, welche das verhängnißvolle „Heute“ verpaßt haben (vgl. Hebr. 3, 7 ff.; 4, 7 und die Gleichnisse von den geladenen Gästen Luk. 14, 17 ff. und den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1 ff.) — Das zweite und hauptsächlichste Hinderniß des Glaubens ist dies, daß die Menschen zu sehr am Bösen hängen. Sie lieben es zu sehr, ihr ganzes Dichten und Trachten ist darauf gerichtet. Sie kommen nicht los von der Sünde, sie stehen unter dem Bann und Zwang derselben. Deshalb ermahnt der Prophet, daß der Gottlose vor allem seinen bösen Weg und der Mann des Frevels (Sprüche 6, 12. 18, welche Stellen wahrscheinlich dem Propheten vorschwebten) seine Gedanken lasse. Dies die negative Seite der Ermahnung. Daran schließt sich die positive an: der Gottlose soll sich auch hinwenden zu Jehova a. zu dem Zwecke, daß er sich sein erbarme, b. aus dem Grunde, weil Jehova, der nicht ein fremder sondern Israels Gott (unser Gott) geneigt und gewohnt ist, reichlich zu vergeben.

3. **Denn nicht sind meine Gedanken — wozu ich es sandte.** V. 8—11. In diesen Versen wird auf jene Einwände erwidert, welche der natürliche Mensch gegen den V. 1—3 von Gott aufgestellten neuen Heilsweg erhebt. Der erste Einwurf lautet: es ist undenkbar, daß der Mensch durch bloßes gläubiges Hören und nicht durch eigene werkthätige Leistung das Heil erlange. Diesen Einwurf erklärt der Prophet für unbegründet. Denn, sagt er, meine Gedanken sind nicht eure Gedanken u. s. w. Was bei den Menschen Thorheit ist, das ist Weisheit bei Gott (1 Kor. 1, 18 ff.). Gott ist groß im Kleinen, stark im Schwachen, herrlich im Niedrigen, weise im Thörichten. Gerade dadurch wird er eben zugänglich. Die Armen und Geringen stoßen sich nicht an dieser Form seiner Erscheinung. Nein gerade so wird er ihnen faßlich. Die Weisen und Klugen aber werden dadurch gesichtet wie durch ein Sieb. Wer den Kopf so hoch trägt, daß er nicht hindurch kann durch die enge Pforte, der bleibt eben draußen. Er tauget nicht ins Reich Gottes. Wer aber an dem Evangelium von der Krippe und vom Kreuze sich nicht stößt, der wird inne, daß in demselben eine Kraft und eine Weisheit liegt, die über alle Weisheit sowohl der Schriftgelehrten als der Philosophen himmelhoch erhaben ist. Vor גבהו ist die Vergleichungspartikel ausgelassen (vgl. m. Gram. §. 72, 4; Jer. 3, 20). — Der zweite Einwurf lautet: die Predigt, welche nach V. 1—3 nicht eigenes Thun sondern nur Hören und Annehmen verlangt, muß wirkungslos bleiben. Auch dieser Einwurf ist unbegründet. Denn es geht mit dem Worte, das Gottes erhabene Gedanken ankündigt, wie mit den Produkten der physischen Atmosphäre, welche auf die Erde herabsteigen, um dieselbe zur Entfaltung ihrer Lebenskräfte zu befähigen. Regen und Schnee kommen auch nicht unverrichteter Sache wieder zurück, sondern sie befruchten (הוֹלִיד gebären machen vgl. Kap. 66, 9; 1 Chron. 2, 18) die Erde und bewirken, daß sie צֶמַח (Gesprosse vgl. zu Kap. 4, 2) hervorbringt und geben (נָתַן, Subjekt גֶּשֶׁם und שֶׁלֶג) Samen dem Säemann und Brod dem Esser. Das Imperf. יֵרֵד bezeichnet das, was fort und fort geschieht; ישׁוּב das nur Gedachte, nicht Wirkliche; הרוה, הולידה, הצמיחה, נתן hingegen bezeichnen einfach objektive Thatsachen. Als solch ein thatsächlich Gewisses soll auch die Wirksamkeit des Wortes bezeichnet werden. Wenn man annehmen dürfte, daß der Prophet an ein Wiederaufsteigen der vom Himmel gefallenen Feuchtigkeit in Dunstform überhaupt denkt, so könnte man כי אם הרוה וגו׳ wohl übersetzen: es sei denn, daß er durchfeuchtet habe ꝛc. Aber das ist eben fraglich, und zwar umsomehr, als der Prophet vom Regen blos לֹא יָשׁוּב sagt, nicht לֹא יָשׁוּב רֵיקָם. Ich übersetze כי אם deshalb einfach mit „sondern“. Das Wort Gottes — und man mag hier an alles denken, was λόγος θεοῦ heißt — kehrt nicht leer zurück. Also wird von diesem ausdrücklich gesagt, daß es zurückkehrt. Und in der That muß ja doch alles, was von Gott ausgeht, auch das kraft seines Geistes von Menschen gesprochene oder geschriebene Wort als ewig reales göttliches Sein mit der Quelle seines Ursprungs sich wieder vereinigen, oder richtiger gesagt: was aus Gott kommt, das bleibt zugleich ewig in Gott. — Der Akk. אֲשֶׁר vor שְׁלַחְתִּיו ist ganz normal. Die Verba des Lehrens, Befehlens, Beauftragens stehen bekanntlich mit doppeltem Akkusativ (m. Gr. §. 69, 2, c; 37, 4; 2 Mos. 4, 28; 1 Sam. 21, 3 u. ö.).

4. **Denn mit Freude — zerstöret werden.** V. 12 und 13. כִּי im Anfange von V. 12 leitet die Begründung der Aussage des V. 11 ein. Nicht unverrichteter sondern nach wohlverrichteter Sache soll Gottes Wort zurückkehren. Denn Israel soll mit Freuden ausziehen und geleitet werden. Das eben ist die Wirkung desjenigen Gotteswortes, welches V. 2 und 3 gemeint ist. Es ist klar, daß der Prophet nicht den künftigen Auszug aus dem babylonischen Exil meinen kann. Wohl aber meint er einen Auszug, von dem jener physische nur das Vorbild ist. Denn die geschichtliche Erlösung aus dem Exil ist sowohl Typus als Unterpfand der Erlösung aus dem Exil der Sünde, aus der Knechtschaft des Teufels. Derselbe Gott, der den Ἰσραὴλ σαρκικός aus dem leiblichen Exil erlösen wollte und konnte, der wird kraft derselben Liebe und Macht den Ἰσραὴλ πνευματικός erlösen aus dem geistlichen Exil. Und bei dem Auszug aus demselben wird Israel sich freuen und in Frieden geleitet werden: es wird auf allen seinen Wegen den Frieden Gottes finden. Auch die unpersönliche Natur wird Theil nehmen an Israels Freude: die Berge und Hügel werden jubeln und alle Bäume mit den Händen klappen. Daß dies bei dem leiblichen Auszug aus Babel nicht geschehen kann, ist klar. Also ist offenbar, daß der Prophet einen andern viel höheren, einen geistlichen Auszug meint. Derselbe hat aber auch seine Stufen. Wenn einmal auch die Natur

durchgeistet und verklärt sein wird (Kap. 65, 17; 66, 22; Röm. 8, 21), dann erst wird, was am Wort des Propheten nicht blos dichterisches Bild sondern realer Lebensgehalt ist, auch seine vollkommene Erfüllung finden. Schädliche Gewächse werden in der Zeit, welche der Prophet vor Augen hat, edlen und segenbringenden Gewächsen Platz machen. Anstatt des נעצוץ (nur noch Kap. 7, 19, also ein ganz jesajanisches Wort) soll aufwachsen die Cypresse (vgl. zu Kap. 41, 19), anstatt der Dürrwurz (סִרְפָּד *ἅπ. λεγ.*, strittiger Bedeutung vergl. Gesen. Thes. und Herz. R.-Enc. XIV, S. 666; ich übersetze mit Delitzsch nach Septuag., Aqu., Theod. *κόνυζα*, Flöhkraut, Dürrwurz) die Myrthe (s. zu Kap. 41, 19). Aussprüche ähnlichen Inhalts hatten wir schon Kap. 35, 1 ff.; 41, 18 f.; 44, 23; 49, 13; 52, 9. — Diese herrliche Heilsthat soll dem Herrn zum ewigen Ruhme gereichen. הָיָה ist neutrisch zu fassen (m. Gr. §. 60, 6, a). שֵׁם könnte man hier in der Bedeutung „monumentum“ nehmen wie 2 Sam. 8, 13 und wie bei unserm Propheten selbst im folg. Kap. V. 5. Aber besser wird man es doch im Sinne von „Ruhm“ nehmen (vgl. 5 Mos. 26, 19; Zeph. 3, 19), אות aber, wegen des Zusatzes אשר לא יכרת, als signum, monumentum, was den Ruhm gleichsam trägt und konservirt (vgl. Kap. 19, 20; 5 Mos. 28, 46; 4 Mos. 17, 3 u. ö.). Der Prophet will sagen, daß der Herr durch die That der Erlösung ein ewiges Denkmal seiner Liebe, Macht und Weisheit setzen werde.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 55, 1—3. „Hac periphrasi allegorica (sitiendi et carendi pecunia) notantur ii, quibus arida est conscientia ex aestu irae divinae propter peccata, quique anxie sitiunt gratiam Dei ac remissionem peccatorum, quam se propriis operibus consequi posse plane desperant.“ Förster.

2. Zu Kap. 55, 1. „Es ist kein gesetzliches Befehlen und Gebieten, das nichts gibt, wovon es redet, sondern ein evangelisches Anbieten und Einladen, das zugleich darreichet, was es fordert. Der zu kommen befiehlt, der gibt auch Kraft zum Kommen d. i. zum Glauben (Matth. 11, 28; Joh. 6, 27. 44).“ Starke.

3. Zu Kap. 55, 1. „Robustis, qui tentationibus peccati et mortis exercentur, datur vinum ad consolationem; rudibus autem et infirmis datur lac ad alimentum, quo instituuntur et docentur“ Luther. „Denen Starken, die schon etwas weit gekommen, ist Christus ein Wein, der ihnen Stärke gibt; denen jungen und schwachen Seelen aber ist er Milch des Evangelii und der Liebe, sie zu nähren.“ Berleb. Bibel bei Stier. „In Africa procons. hatte die alte Kirche den Gebrauch, den Getauften Milch und Honig zu reichen für die neue Kindheit und Kindlichkeit. Doch berichtet Hieronymus, daß man wohl auch Wein und Milch nehme.“ Stier. Hieronymus sagt im Komm. zu u. St.: „mos ac typus in Occidentis ecclesiis hodie usque servatur, ut renatis in Christo vinum lacque tribuatur.“ Milch und Honig zu reichen, war Sitte des Orients. Vgl. die Anm. zu d. St. in der edit. Vallarsii.

4. Zu Kap. 55, 1 u. 2. „Das Heil Christi läßt sich nicht um Geld erkaufen, wie Petrus dem Simon, als er solches dafür angeboten, antwortete: daß du verdammt werdest mit deinem Gelde, daß du meinest, Gottes Gabe werde durch Geld erlangt (Apostg. 8, 20). Man erlangt es überhaupt nicht durch irgend ein eigenes Verdienst und Werk, Mühe und Arbeit (wer dies wollte, bemüht sich vergebens und kann nimmermehr satt werden, noch irgend Trost der Seele finden), sondern durch die lautere, unverdiente göttliche Gnade (Röm. 3, 23 f.; Eph. 2, 8).“ Renner.

5. Zu Kap. 55, 2. „Est confutatio et abrogatio omnium aliarum religionum, doctrinarum et operum. Quod omnes religiones, omnes doctrinae et studia omnia extra hanc gratiae doctrinam sint frustranea et tamen laboriosa, quae non tranquillum faciant animum sed affligant. Diligenter autem notabis hoc praedicatum, quod tribuit omnibus justitiis, quae sunt extra gratiam, quod scilicet sint laboriosae et tamen frustraneae, sicut sub papa experti sumus.“ Luther. „Die Papisten machen aus Gott einen Sonnenkrämer, der seinen Himmel will verkaufen.“ Förster.

6. Zu Kap. 55, 3. Das Eigenthümliche der „gewissen Gnaden Davids“ besteht darin, daß dieselben unter keinen Umständen dem davidischen Stuhl und Reich können entzogen werden. Es können wohl einzelne Individuen, ja sogar ganze Geschlechter und Generationen, welche zu den Berechtigten gehören, um ihrer Sünde willen ausgeschlossen werden, aber im großen und ganzen wird eben doch Davids Stuhl und Reich bestehen und sich entwickeln, wachsen und zunehmen bis zu der Höhe und Ausdehnung, die der Herr ihm bestimmt hat. Von einer andern Seite wird die Sache betrachtet, wenn man sagt: „Kein Mensch soll an Gottes Gnade verzweifeln oder zweifeln. Und wenn uns die Anfechtung trifft, ob auch Gott uns bei seiner Erkenntniß erhalten werde, sollen wir die gewissen Gnaden Davids dagegen halten. Denn Berge und Hügel mögen hinfallen, aber seine Gnade soll nicht weichen (Kap. 54, 10).“ Cramer.

7. Zu Kap. 55, 3 u. 4. „Welcher ist aber der Inhalt der gewissen, dem David verheißenen Gnaden? Es ist dieser Hohe, Wunderbare, welchen Gott den Menschen überhaupt zum Zeugen, in welchem sie die Gottheit schauen sollen, ja den Völkern zum Haupte gesetzt hat! Also eine Person? Ja freilich: Der Messias, der Gottmensch, von dem Jesaja schon so lange geheimnißvoll als von dem Knechte Jehova's geredet. Er ist eine Person! Denn ich (selbst schon Person) soll doch wohl nicht gar unter mich steigen und an einer Sache meiner

Seelen Inhalt und Leben finden? Das wäre gar heidnisch. Nein, Person ist die gewisse Gnade Davids, und zwar die allergrößte: Der, in dem sich Gott der Menschheit bezeugt und in dem Gott alle Menschheit als in ihrem Haupte zusammenfaßt, Gottes Sohn, des Menschen Sohn, der Menschheit ewig jugendlicher Herr und auch ihr, der Jungfrau Maria, Sohn. Ueber solchen Herrn wird sich die jungfräuliche Mutter, die Menschheit, nicht zu beklagen haben. Da dieser in Israel aufstehen muß, so wird ja das wahre Israel, der Apostelchor, die fernsten Heiden an sich ziehen, und dieselben werden mit Freuden herzulaufen, weil sie den allmächtigen, ewigen Gott in seiner Gemeinde erkennen, wie er sie verherrlicht." Diedrich.

8. Zu V. 6. „Quaerite eum, dum estis in corpore, dum datur locus poenitentiae, et quaerite non loco sed fide ... Appropinquat autem appropinquantibus sibi (Jac. 4, 8), et filio longo post tempore revertenti laetus occurrit." Hieronymus. — „O ihr Menschen nehmet ja die Zeit eurer Gnadenheimsuchung in Acht, bekehret euch, dieweil der Tag eures Heiles noch leuchtet. Es kommt die Nacht der göttlichen Gerichte und des Todes, da niemand wirken kann (2 Kor. 6, 1. 2; Joh. 12, 35)." — „Obgleich Gott nach seiner Gegenwart allen Menschen und allen Dingen gleich nahe ist, so gibt es doch Zeiten und Umstände, da er sich mit seiner Gnadengegenwart den Menschen entweder nähert oder ferne rückt (Apostg. 17, 27)." Starke.

9. Zu Kap. 55, 7. „Das ist der einzige Weg der Erlösung. Erst Abwendung des Menschen von dem eigenen Willen der bösen Gedanken und dann Bekehrung zu dem an Vergebung reichen Gotte und sein Erbarmen wird nicht ausbleiben." Umbreit.

10. Zu Kap. 55, 8. „Eine der erhabensten Schriftstellen, wo sonderlich das נאם יהוה sich jedem Gewissen als eine Wahrheit erweisen sollte.... Wer in solchen Reden die redende Person Gottes nicht zu hören vermag, dem fehlt es noch in seiner eigenen Persönlichkeit, der ist noch kein anzuredendes Du für das allerhöchste Ich geworden." Stier.

11. Zu Kap. 55, 8 u. 9. „Gnade, reiche Gnade, zwiefache Gabe um alle Sünde — das heißt hier am Schlusse des mit Kap. 49 angefangenen Abschnitts (welcher den Erlösungsplan dargelegt hat) als in einer Summa: Gedanken und Wege des Herrn, also die bisher gezeigten, vorgehaltenen Gnadengedanken und Heilswege." Stier. — Schwer faßt das Menschenherz die Lehre, daß „Gott alles beschlossen hat unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme." Die es aber fassen, die rufen mit Paulus aus: „O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!" (Röm. 11, 32 f.). „Quanto sum sublimior, tanto et clementior." Grotius bei Stier. „Nicht blos die Gedanken eines Ehebrechers, Hurers, Diebes sind tief unter den göttlichen, sondern auch die vor der Vernunft guten, heiligen Menschengedanken von Besserung, Heilsweg und Gerechtigkeit taugen so lange nichts, bis sie an die Höhe des Erbarmens und Vergebens reichen. Besonders in puncto justificationis erklärt Gott alle דְּרָכִים d. h. auch Religionen, Lehren und Weisen der Menschen für niedrig falsch, weil sie hartnäckig im besten Fall immer wieder Preis und Geld bringen wollen für seine Gnade! Immer wieder sich selbst helfen, obgleich vor Augen ist, daß auch in der Natur nichts wächst auf Erden ohne den Regen von oben her." Stier. „Denken die Juden, daß die Heidenwelt entweder gar nicht oder höchstens durch Annahme des Gesetzes mitberufen werden könne; denken wiederum die Heiden, daß gerade von diesem Judenvolke gewiß kein Heil komme; findet sich weder Israel noch die Völkerwelt in die göttliche Thorheit des Kreuzes und das von ihm ausgehende gleiche Heil für Sünder und Gerechte — nun so ist das lauter Höhe der Gedanken und Wege Gottes über den unsrigen, vermöge welcher dann ferner die Wege des Prüfens, Läuterns, Heiligens immer wider sogar den Heiligen zuerst seltsam dünken." Stier.

12. Zu Kap. 55, 10 und 11. „Die prophetische Predigt wird seit 5 Mos. 32, 1 häufig mit Regen verglichen, und das Wort wird auch sonst als Bote, Sendling Gottes gedacht Kap. 9, 7; Ps. 107, 20; 147, 15 ff. Die Personifikation setzt voraus, daß es kein bloßer Hall oder Buchstabe ist. Aus dem Munde Gottes hervorgegangen gewinnt es Gestalt und in dieser Gestalt birgt es von wegen seines göttlichen Ursprungs göttliches Leben, und so läuft es, lebendig aus Gott, angethan mit göttlicher Kraft, versehen mit göttlichen Aufträgen, als ein schneller Bote durch Natur und Menschenwelt, um etwa dort das Eis zu schmelzen und hier zu hüten und zu retten, und kommt nicht eher von seinem Botengange zurück, als bis es den Willen seines Senders ins Werk gesetzt. Diese Rückkehr des Wortes zu Gott setzt gleichfalls dessen göttliches Wesen voraus. Der Wille Gottes, der im Worte konkret und vernehmlich wird, ist die Aeußerung seines Wesens und hebt sich in diesem wieder auf, sobald er erfüllt ist. Die gewählten Bilder sind beziehungsreich. Wie Schnee und Regen die Mittelursache des Wachsthums und also auch des Genusses des Geernteten sind, so wird durch das Wort Gottes der Grund und Boden der Menschenherzen erweicht, erfrischt und triebkräftig oder wachsthümlich gemacht, und dieses Wort reicht dem Propheten, der dem Säemann gleicht, den Samen, den er ausstreut, und es bringt mit sich Brod, das die Seelen nährt, denn Brod ist auch jeglich Wort, das aus Gottes Munde geht (5 Mos. 8, 3). Der eigentliche Vergleichungspunkt aber ist die Energie, mit welcher das Wort sich in die Wirklichkeit umsetzt." Delitzsch.

13. Zu Kap. 55, 12. 13. „Hinweg doch die niedrigen, faden Gedanken, als ob hier Gott der Herr nur hohe Worte machen lasse durch seinen Propheten von aller Bequemlichkeit zur Reise für das da-

malige Häuflein Juden! Dieser Auszug, diese Heimkunft der Erlösten ist ganz etwas anderes, dehnt sich allerdings in der noch weiten Perspektive wieder durch mancherlei bis zum Ziele. Der erste Auszug aus Welt und Sünde, dann sogar aus dem unheilig gewordenen Israel in die Schmach Christi hinüber fürs erste — ferner der ganze Weg der Gemeinde seitdem mit all seinen wiederkehrenden, mannichfach sich darstellenden Ausgängen, zuletzt freilich im vollkommenen Sinne die letzte Erlösung zur Herrlichkeit der Kinder Gottes ist gemeint, für welche dann wieder Israels Wiederkehr aus der Verstockung das letzte, den Typus und die Realität versöhnende Vorspiel geben wird.“ Stier.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 55, 1—5. Der Herr ein Kaufmann. 1) Er lädt die ganze Welt zum Kaufen ein. 2) Der Preis, den er verlangt, ist nicht Geld noch andere Leistung, sondern daß man sich seine Waare von ihm schenken lasse. 3) Die Waare, die er anbietet, ist die Davids-Gnade, die aller Welt den Frieden gibt. — Vgl. die Marktpredigt von Reinhardt zu Altmügeln „Kommet her und kaufet“, in den Pastoralblättern von Leonh. und Zimmermann, August 1871.

2. Zu Kap. 55, 1—5. Missionspredigten. „Einladung Gottes zu den gewissen Gnaden in Christo. 1) Wir vernehmen in ihr den Ruf einer Liebe, die da will, daß allen Menschen gründlich geholfen werde. 2) Wir erblicken in ihr das Gesetz einer Weisheit, welche alle Völker durch einen Mittler zu retten beschlossen hat. 3) Wir finden in ihr die Erinnerung an eine Verheißung, die heute noch unter den Völkern sich zu erfüllen fortfährt.“ — „Die Mission die beste Verherrlichung des Reiches Christi. Denn 1) sie hilft der Reichsverfassung zu vollem Rechte. 2) Sie stellt den Reichsherrn ins volle Licht. 3) Sie bringt die fernen Reichsgenossen in vollen Lauf.“ Dr. Zapff.

3. Zu Kap. 55, 1. „Damit wir nicht ewig Seelenhunger und Durst leiden dürfen, hat uns Gott seine Gnadenverheißung verkündigt und verkündigen lassen, und solches sein Wort zu unserer Seelenspeise gemacht, darum daß Gottes Gnade und Liebe im Wort und durchs Wort unserer Seele vorgetragen und insinuirt wird. Denn wenn die Seele der Gnade Gottes nicht versichert ist, so kann sie nicht gesättigt werden, sondern bleibet immer und ewig hungrig und durstig. Darum rufet der Herr im Propheten Jesaja (Kap. 55, 1): „Wohlan alle, die ihr durstig seid 2c.“ Da sagt der Prophet, sie sollen Gottes Gnade annehmen umsonst; Gott wolle seine Barmherzigkeit zu ihnen wenden und einen ewigen Bund mit ihnen machen.“ Arndt, wahres Christenthum VI, 5, 5. — „Was Gott selbst in uns nicht wirket, das erkennt er nicht für das Seine. Darum bedarf man hier keines Dranggesetzes, Gebots oder Verbots. Denn der Glaube thut alles, was zu thun ist, aus freiem Geiste. Das ist: er überläßt sich Gott, der alles aus Gnaden in uns wirket. Und das ist's auch, davon Jesaja predigt, daß wir zum Herrn kommen sollen, ihn zu hören und umsonst zu kaufen beide Wein und Milch.“ Arndt ibid. III, 2, 4.

4. Zu Kap. 55, 6. „Gott hat weder Zeit noch Ort, ist immer bereit zu helfen und zu geben, stehet alle Augenblicke vor unserer Thür, wartet, wenn ihm aufgethan wird (Offenb. 3, 20). Seine Zeit ist allezeit, aber unsere Zeit ist nicht allezeit“ (Ps. 95, 8; Hebr. 3, 7. 13. 15; 4, 7). Arndt, ibid. II, 34, 12.

5. Zu Kap. 55, 7. „Wenn uns nun Gott der Herr also durch die Mittel als durch seine Gnadenhand aufrichtet und zur Buße lockt, so sollen wir seiner Gnade und dem Heiligen Geist nicht widerstreben, sondern die Sünde, so an uns gestrafet wird, für Sünde erkennen und Gottes Gnade, so uns angeboten wird, nicht verachten, so wird Gott uns gnädig sein, wie Jes. 55, 7 stehet. Da wird die Bekehrung uns zugeschrieben, ob's wohl ein lauter Gnadenwerk Gottes ist, wenn wir uns nur Gott durch seine Gnade überlassen, dem Heiligen Geist nicht muthwillig widerstreben, die Gnade nicht verachten und von uns stoßen (Apostg. 13, 46).“ Arndt, ibid. II, 9, 9.

6. Zu Kap. 55, 8 u. 9. „Welche Tröstungen finden wir in der Erwägung dieses Wortes?“ 1) Wir lernen aus demselben Selbstverleugnung. 2) Wir lernen daraus Glauben. 3) Wir gewinnen daraus die rechte Hoffnung.“ Ed. Engelhardt in Manch. Gaben 2c. III. Jahrg. S. 602.

7. Zu Kap. 55, 8—11. „Die Vergleichung der göttlichen Gedanken und Wege mit den unsrigen. 1) Sie sind anders als die unsrigen. 3) Sie sind wirksamer als die unsrigen.“ Nesselmann in Manch. Gaben 2c. 1870, S. 477. — Vgl. Kögel, Hofprediger, die Erhabenheit der Gedanken und Wege Gottes, Predigt über Jes. 55, 6—11 gehalten am 28. Jan. 1872. Berlin, Rauh.

8. Zu Kap. 55, 8 u. 9. „Es ist hier in Acht zu nehmen, daß eine Vermahnung zur Buße mit der Verheißung der gnädigen Vergebung der Sünden vorhergeht … Ist also die Meinung: verwundert euch nicht, daß ich sage, bei Gott sei viel Vergebung und er werde sich auch der Gottlosen und Boshaftigen, wenn sie sich bekehren, erbarmen. Denn ihr Menschen seid zwar so gesinnet, daß ihr nicht gern vergeben und vergessen wollt, wenn euch jemand gröblich und öfter beleidigt hat, darum ihr mich auch nach eurem Sinn und Gedanken urtheilet, als wenn ich auch so hart und unwillig zu verzeihen wäre. Allein meine Gedanken und mein Sinn sind hierin soweit von den eurigen als der Himmel von der Erde ist.“ Scriver, Seelenschatz, II. Theil, 8 Pred. §. 13.

9. Zu Kap. 55, 8 u. 9. „Wie ein Vater kein Kind kann groß machen ohne viel Vergeben, so kann Gott niemand selig machen ohne große Geduld, Langmuth und viel Erbarmen. Wenn Gott den Menschen gleich wäre, möchten vielleicht die Rückfälligen und die, so öfters sich zu ihren verlobten und verschworenen Sünden verleiten lassen, wenig zu hoffen haben. Denn die werden des Erbarmens und Verzeihens bald müde und meinen, man spotte ihrer, wenn man sie oft beleidigt und oft um Verzeihung bittet, doch Gott ist nicht ein Mensch und seine Gedanken sind nicht unsre Gedanken.“ Scriver, ibid. §. 50.

10. Zu Kap. 55, 10 u. 11. Vergleichung des Wortes mit Regen und Schnee. 1) Beide kommen vom Himmel herab. 2) Beide üben auf

der Erde eine befruchtende Thätigkeit aus. 3) Beide kehren zum Himmel zurück, aber nicht ohne ihr Geschäft auf Erden wohl ausgerichtet zu haben.

11. Zu Kap. 55, 12 u. 13. Der Auszug des Volkes Gottes aus dem Exil der Sünde und des Uebels. 1) Daß ein solcher zu erwarten ist. 2) Wann er zu erwarten ist. 3) Wie er sich vollziehen wird (in Freude, welche nicht nur die erlöste Menschheit, sondern auch die unpersönliche Kreatur mit ihr empfinden wird).

VIII. Die achte Rede.

Die sittlichen, sozialen und physischen Früchte des neuen Heilsweges.

Kap. 56, 1—9.

Das neue durch den Knecht Gottes vermittelte Heil wurde Kap. 54 von seiner allgemeinen, objektiven Seite, Kap. 55 von der Seite der subjektiven Heilsaneignung geschildert. Kap. 56 zeigt uns dasselbe mit wenigen aber deutlichen Strichen als Quell einer ganz neuen ethischen, sozialen und physischen Lebensordnung. Denn V. 1 u. 2 wird heiliger Wandel, V. 3—7 eine neue Rechtsordnung in Betreff der Fremdlinge und Verschnittenen, V. 8—9 endlich Ausdehnung des Heils auch auf die unpersönliche Kreatur in Aussicht gestellt.

Die Verse Kap. 56, 10—12 gehören ihrem Inhalte nach zum folgenden Kapitel.

1 So spricht Jehova: Haltet am Recht und übet Gerechtigkeit, denn mein Heil ist nahe
2 daran, zu kommen und meine Gerechtigkeit, sich zu offenbaren. *Glücklich der Mann, der solches thut, und das Menschenkind, so daran festhält, der den Sabbat hält ohne Entheiligung,
3 der seine Hand hütet, daß sie nichts Böses thue. *Und nicht spreche der Fremdling, der sich angeschlossen hat an Jehova: »Jehova wird mich immerhin von seinem Volke trennen.« Und
4 nicht spreche der Verschnittene: »Siehe, ich bin ein dürrer Baum.« *Denn so spricht Jehova zu den Verschnittenen, die da halten werden meine Sabbate und erwählen, was mir wohl-
5 gefällt, und halten fest an meinem Bunde: »*Ich will ihnen geben in meinem Hause und in meinen Mauern Mahl und Gedächtniß besser als Söhne und Töchter. Einen ewigen Namen
6 will ich ihnen geben, der nicht soll ausgerottet werden.« *Und die Fremdlinge, welche sich Jehova angeschlossen haben, ihm zu dienen, und zu lieben den Namen Jehova's und ihm als Knechte zu dienen —: »Jeder, der den Sabbat hält ohne Entheiligung und die da festhalten an
7 meinem Bunde, — *ich bringe sie zu meinem heiligen Berge und erfreue sie in meinem Bethause. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer sollen wohlgefällig sein auf meinem Altar, denn
8 mein Haus soll ein Bethaus heißen allen Völkern«. *Spruch des Herrn, Jehova's, der da sammelt die Verstoßenen Israels: »Noch andere will ich sammeln zu ihnen, den Gesammelten,
9 hinzu — *alle Thiere des Feldes! Kommt zu essen, alle Thiere im Walde!«

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet ermahnt zu heiligem Wandel, weil das Heil Jehova's nahe sei, insbesondere zur Heilighaltung des Sabbats (V. 1 u. 2). Sodann stellt er eine auf ganz neuen Prinzipien ruhende Lebensordnung in Aussicht, indem er den Fremdlingen, die sich an die Gemeinde Gottes würden angeschlossen haben, und den Verschnittenen herrliche Verheißungen gibt. Den ersteren, indem er ihnen sagt, daß Jehova sie nie von seinem Volke ausschließen werde, den andern, indem er ihnen wehrt, sich fortan als „dürre Bäume“ zu bezeichnen (V 3). Denn den Verschnittenen, welche heilig nach den Geboten Gottes leben, werde der Herr in seinem Hause und seiner Stadt ein Gedächtnißmahl geben. Einen Namen nämlich, der nicht wie der alte dem Untergang ausgesetzt sein, sondern ewig bleiben und deshalb besser sein soll als Söhne und Töchter (V. 4 u. 5). Den Fremdlingen aber, die ihm aufrichtig dienen, verheißt der Herr, daß er sie auf seinen heiligen Berg kommen lassen und ihre Opfer auf seinem Altare annehmen wird, denn sein Haus solle ein Bethaus heißen allen Völkern (V. 6 u. 7). Ja das neue Heil soll sich auch über die unpersönliche Kreatur erstrecken. Denn der Herr wird zu den Zerstreuten Israels hinzu noch andere sammeln, nämlich die Thiere des Feldes. Auch diese sollen vom Herrn eingeladen werden „zu kommen und zu essen“ d. h. am Heile Theil zu nehmen.

2. **So spricht Jehova — nichts Böses thun.** V. 1 u. 2. Es konnte nach Kap. 55, 1—3 scheinen, als sei zur Erlangung des verheißenen Heiles nichts nöthig als Receptivität, und als sei alle Aktivität ausgeschlossen. Daß dem nicht so sei, ist schon Kap. 55, 7 angedeutet. Denn dort wird ja schon zu bußfertiger Abkehr vom Bösen und Hinkehr zum Herrn ermahnt. Ex professo aber spricht es der Prophet an u. St. aus, daß man ja nicht meinen solle, sittliche Unreinheit sei mit der Theilnahme am verheißenen Heile vereinbar. Es ist zwar freie Gnade Gottes, die dem Menschen die Befriedigung gewährt, von welcher V. 2 und 3 die Rede ist. Aber diese Gnade soll den Menschen nicht blos beseligen, sondern zugleich auch heiligen. Es ist ja unmöglich, daß man die Güte Gottes genieße, und zugleich

ihn beleidige durch Uebertretung ſeiner Gebote. Solche Ermahnung iſt freilich nicht mehr nöthig für diejenigen, welche mit Leib und Seele in das Reich Gottes eingegangen ſind, d. h. für die, welche nicht mehr im ſterblichen und der Sünde unterworfenen Leibe leben. Allen denen, welche noch im Kampfe dieſes irdiſchen Lebens ſtehen, iſt das Heil Gottes nur nahe gekommen. Es iſt ihnen die Gerechtigkeit Gottes noch nicht vollkommen geoffenbart (vgl. Röm. 8, 24). Wenn wir beachten, daß der Herr am Schluſſe der erſten Vershälfte von den Menſchen verlangt hat, daß ſie „Gerechtigkeit üben" ſollen, ſo wird dem entſprechend die Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit, die er am Schluſſe der zweiten Vershälfte verheißt, darin beſtehen, daß er ſeinerſeits hält, was er als der eine bundſchließende Theil (V. 3) verſprochen hat. So wird ja auch den Chriſten, die Gottes Gnade im Glauben ergriffen haben, zugerufen: wiſſet ihr nicht, daß die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 6, 9 f.)? Oder: Das ſollt ihr wiſſen, daß kein Hurer, oder Unreiner, oder Geiziger Erbe hat an dem Reich Chriſti und Gottes (Eph. 5, 5). Oder: Jaget nach der Heiligung, ohne welche wird niemand den Herrn ſehen (Hebr. 12, 14 vgl. 1 Tim. 6, 11; 1 Theſſ. 5, 23 u. a.). — צדקה und משפט entſprechen ſich im Parallelismus hier wie Kap. 28, 17; 32, 16; 33, 5; 59, 9. 14. — Unſere Stelle ſcheint übrigens der Verfaſſer von Pſ. 106, 3 vor Augen gehabt zu haben. — Wer das thut, was V. 1 verlangt war, der iſt glücklich zu preiſen. Denn er hat gezeigt, daß er den wahren Glauben hatte. זֹאת und בָּהּ kann freilich grammatiſch auf das Folgende bezogen werden. Aber die Grammatik geſtattet ebenſogut, es auf das Vorhergehende zu beziehen. Und dem gebe ich den Vorzug, weil man dann nicht nöthig hat, שֹׁמֵר für שָׁמוֹר oder לִשְׁמֹר zu nehmen, ſondern daſſelbe einfach als Appoſition zu אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם im ſpezifizirenden Sinne verſtehen kann. Es werden nämlich zwei Gebote resp. zwei Kategorien von Geboten anſtatt aller namhaft gemacht. Zuerſt das Sabbatsgebot. Der Sabbat war der Jehova geheiligte Tag. Durch ſeine wöchentliche Wiederkehr war er eine beſtändige Mahnung an die Pflicht, welche Iſrael gegen Jehova hatte, und damit zugleich ein Prüfſtein, ob Iſrael dieſer ſeiner Pflicht auch getreulich nachkomme. Deshalb heißt es 2 Moſ. 31, 13 „ein Zeichen (אוֹת) iſt er zwiſchen mir und euch für eure kommenden Geſchlechter, zu erkennen, daß ich, Jehova, es bin, der euch heiligt." Somit gehörte der Sabbat zu den Grundlagen der Theokratie, auf ſeine Entheiligung war die Todesſtrafe (2 Moſ. 35, 2) und zwar Steinigung durch die ganze Gemeinde (4 Moſ. 15, 35) geſetzt. Die Konſtruktion שֹׁמֵר 'שׁ מֵחַלְּלוֹ iſt wohl nicht ſo zu verſtehen, daß מִן einfach andeutet, wovor der Sabbat bewahrt werden ſoll, in welchem Sinne allerdings שָׁמַר mit מִן häufig verbunden wird (z. B. שְׁמֹר רַגְלְךָ מִלָּכֶד er bewahrt deinen Fuß vor dem Fangen Sprüche 3, 26 u. ö.). Sondern מִן hat hier, wie oft, die negative Bedeutung (vgl. Kap. 44, 18; 49, 15; 58, 13 u. ö., m. Gr. §. 106, 6). Man muß alſo überſetzen: wer den Sabbat hält (vgl. 2 Moſ. 31, 14), ſo daß er ihn nicht entheiligt. Denn das Suffix in חללו wäre ganz überflüſſig, wenn nur im allgemeinen ausgeſagt werden ſollte, wovor der Sabbat zu behüten ſei. Man erwartete dann vielmehr einen Inf. passivi oder ein abſtraktes Hauptwort: wer den Sabbat bewahrt vor dem Profanirtwerden oder vor der Profanation. Zudem involvirte dies den Sinn, daß man den Sabbat nicht nur ſelbſt nicht profaniren, ſondern auch vor jeder Profanation durch andere beſchützen ſoll. Das Suffix iſt aber am Platze, wenn der Sinn iſt: wer den Sabbat hält, ſo daß er ihn (den Sabbat, nicht überhaupt: irgend etwas) nicht entheiligt. Dieſe Erklärung wird auch dadurch empfohlen, daß in der Parallelſtelle Kap. 58, 13 dieſelbe Konſtruktion wiederkehrt. Natürlich wird man dann auch den folgenden Satz ושמר ידו וגו׳ nach derſelben Norm erklären müſſen. Man kann ſagen, daß der Prophet mit dieſem letzteren Satze insbeſondere das Gebiet der zweiten Tafel des Dekalogs umfaßt. Luther ſagt: „Comprehendit nomine sabbati omnia ea, quae nos Deo debemus, hoc est primam tabulam. Rursus cum dicit „custodiens manus suas etc.", omnia caritatis opera complectitur, hoc est secundam tabulam." Der Prophet meint etwa daſſelbe, was Kap. 1, 16 u. 17 von den Iſraeliten gefordert wird. Man könnte auch ſagen, daß er hier das Bild des altteſtamentlichen צַדִּיק, dem der עָרִיץ gegenüberſteht, vor Augen hat (vgl. m. Bemm. zu Kap. 1, 16. f. S. 14 b). — Uebrigens iſt hier noch darauf aufmerkſam zu machen, daß der Prophet, indem er die meſſianiſche Heilszukunft unter dem Geſichtspunkte des ſittlichen Handelns betrachtet, dies in der Form der Ermahnung thut. Obwohl er im ganzen Verheißung gibt, ſo appellirt er doch, der Natur des Gegenſtandes entſprechend, hier mit beſonderem Nachdrucke auch an die Selbſtthätigkeit der Menſchen. Sein אַשְׁרֵי V. 2 iſt bedingt durch die Mahnung שמרו משפט ועשו צדקה V. 1.

3. **Und nicht ſpreche der Fremdling — allen Völkern.** V. 3—7. In dieſen Verſen zeigt der Prophet, daß der neue Heilsweg auch eine ganz neue Rechts- und Lebensordnung im Gefolge haben werde. Der Alte Bund hatte zur Naturbaſis die Abſtammung von Abraham durch die mittelſt der Beſchneidung geheiligte Geſchlechtslinie. Daraus erklärt ſich, daß die Aufnahme Fremder in dieſe heilige Volksgemeinſchaft nur unter gewiſſen erſchwerenden Bedingungen ſtattfinden konnte. Denn möglich war ſie (5 Moſ. 23, 4 ff. vergl. Saalſchütz Moſ. Recht Kap. 100). Der Prophet will nun offenbar ſagen, daß die בְּנֵי נֵכָר (ein weiterer Begriff als גֵּרִים, denn גֵּר iſt nur der im Lande weilende Fremde, während נָכְרִי oder בֶּן־נֵכָר den Ausländer überhaupt bezeichnet, vergl. Kap. 14, 1 וְנִלְוָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם; Saalſchütz a. a. O. S. 684 f.)

im Neuen Bunde der Meinung sein werden, es müsse eine Verschärfung der gesetzlichen Bestimmungen über die Aufnahme Fremder in die israelitische Gemeinde infolge der potenzirten Herrlichkeit stattfinden. Der Prophet setzt also voraus, Israel werde im Neuen Bunde so herrlich sein, daß im Gegensatz hierzu die Inferiorität der Heiden nur umsomehr ins Licht treten, von einer Aufnahme derselben in Israel keine Rede mehr sein, ja die Ausschließung der bereits Aufgenommenen in Frage kommen werde. — Ein נִלְוָה אֶל־יהוה ist ein solcher, der sich an den קְהַל יהוה angeschlossen hat und in denselben aufgenommen worden ist (vgl. Neh. 10, 29). Der Ausdruck findet sich in diesem Sinne Kap. 14, 1; Jer. 50, 5; Sach. 2, 15; Est. 9, 27. Aus V. 6 werden wir erkennen, daß dem Ausdrucke eine Anspielung auf Hingabe zu priesterlichem Dienste nicht fremd ist. — נִלְוָה ist bei der Endung nicht das Partizipium sondern das Perfekt. Wenn die Punktation richtig ist, gehört die Ausdrucksweise zu den Fällen, wo der Artikel eine pronominale Bedeutung in sich schließt: Jos. 10, 24; 1 Mos. 21, 3; Esr. 8, 25; 1 Chr. 29, 17; 26, 28. M. Gr. §. 71, 5, Anm. 3. — Ob der Prophet unter dem נלוה Proselyten des Thors oder Proselyten der Gerechtigkeit verstehe, scheint mir eine unnöthige Frage zu sein. Denn der Prophet will offenbar sagen, daß in allen denen, welche den Ursprung ihres Geschlechtes nicht auf die Wurzel Israels zurückzuführen vermögen, der Zweifel entstehen werde, ob sie denn nicht, weil nicht für dieses Volkes Herrlichkeit durch die Geburt prädestinirt, also weil nicht adelig genug, wieder ausgeschieden werden müßten aus der Volksgemeinde Israels trotz ihrer Aufnahme in dieselbe, und trotzdem, daß sie hierdurch כְּיִשְׂרָאֵל לְכָל־דָּבָר geworden seien (vgl. Leyrer in Herz. R.-E. XII, S. 244). Der Prophet verneint diese Frage, weil der Neue Bund auf einer ganz andern Basis ruhen wird als der Alte. Nicht leibliche Abstammung, nicht Gesetzeswerk wird im Neuen Bunde die Hauptsache sein, sondern die Empfänglichkeit für Gottes Wort und die Geneigtheit, seine Gabe als Gnadengeschenk anzunehmen (Kap. 55, 1—3). Ueber den Bindevokal Patach in הַבְדֵּלַנִי s. Olsh. §. 231, c. — עַל in מעל עמו hat kumulativen Sinn wie Kap. 32, 10; 1 Mos. 28, 9; 31, 50 u. ö. An die Negation der von den Fremden ausgesprochenen Befürchtung schließt sich die Negation einer ganz ähnlichen an, welche den Verschnittenen, den סָרִיסִים, in den Mund gelegt wird. Der, welcher sein Geschlecht infolge von geschlechtlicher Impotenz nicht fortpflanzen konnte, war nach alttestamentlicher Anschauung ein gewissermaßen unter dem Fluche stehender Mensch. Denn, da das Alte Testament kein Fortleben im Jenseits kennt, sondern nur ein diesseitiges Fortleben in den Kindern, so erscheint ihm der Mangel des letzteren als eine schmachvolle Strafe (vgl. Kap. 4, 1; 1 Mos. 30, 23; 1 Sam. 1, 5 ff.; 2, 1 ff.; Luk. 1, 25). Ein סָרִיס im eigentlichen Sinne nun war nach 5 Mos. 23, 2 (פְּצוּעַ־דַּכָּה וּכְרוּת שָׁפְכָה לֹא יָבֹא בִּקְהַל י׳) von dem Eintritt in die Gemeinde für immer ausgeschlossen. Er konnte ja nicht fortleben, er war ausgeschlossen von der Möglichkeit, an der Erhaltung der Naturbasis, auf welcher die ganze israelitische Gemeinde ruhte, mitzuwirken. Ein solcher mußte sich freilich im Alten Bunde als einen dürren, unfruchtbaren Baum betrachten. Dazu wird er im Neuen Bunde, welcher das ewige Leben nur von geistlichen, nicht von leiblichen Bedingungen abhängig macht, keine Veranlassung haben. Solcher geistlicher Lebensbedingungen macht nun der Prophet V. 4 drei namhaft. In der Aufzählung dieser Bedingungen findet ein Fortschritt vom Speziellen zum Allgemeinen statt. Denn als erste Bedingung nennt der Prophet die Beobachtung eines bestimmten einzelnen, des Sabbatsgebotes. Dasselbe gehörte, wie schon bemerkt, zu den Grundlagen der Theokratie. Auf den ersten Blick macht die Erwähnung dieses Gebotes den Eindruck alttestamentlicher Beschränktheit. Und wir haben ja schon oft wahrgenommen, wie die Propheten doch immer noch in ihrer Zeit wurzeln und deshalb die Zukunft mit den Farben der Gegenwart malen. Aber es ist doch auch zu bedenken, daß der Prophet gewiß zwischen schlecht äußerlicher und wahrhaft geistlicher Erfüllung des Sabbatsgebotes zu unterscheiden wußte. Letztere muß er nach dem ganzen Charakter seiner Weißagung im Sinne haben. Er wird sich wohl die Sabbate als die Etappen des religiösen Lebens denken, auf welchen der Pilger sich mit Brod und Wasser des Lebens für den kommenden Lebensabschnitt versorgt, bis er endlich dahin kommt, daß ihm das ganze Leben ein großer, heiliger Sabbat d. h. ein ewiges Ruhen in Gott geworden ist. „Die Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages, der keinen Abend hat, schwebt über dem ganzen Weltenlauf, um ihn am Ende in sich aufzunehmen“ (Oehler). Die zweite Bedingung ist allgemeiner ausgedrückt. Sie bezieht sich auf den Gehorsam gegen den göttlichen Willen überhaupt, wobei zu beachten, daß der Ausdruck „בחרו“ als den rechten Gehorsam den freiwilligen bezeichnet, der auf innerer Harmonie mit dem Gotteswillen beruht. Die dritte und allgemeinste Bedingung ist das Festhalten am Bunde Gottes überhaupt, denn zu diesem Festhalten gehört nicht nur die rechte Aktivität, sondern auch die rechte Receptivität (Kap. 55, 3). In diesem Zusammenhange, wo doch V. 3 gerade die Irrelevanz der fleischlichen Geburt und Zeugung hervorgehoben hat, speziell an den Beschneidungsbund zu denken, scheint mir nicht statthaft. Was die Konstruktion betrifft, so sieht man aus ובחרו, daß der Prophet die Sätze nach jener Norm ordnet, nach welcher von der ersten erreichten Zukunftsstufe aus das Uebrige als einfache Entfaltung derselben im Perfekt sich darstellt (m. Gr. §. 84, g, h). Der Abwechslung zu Liebe und wohl auch um die Beharrlichkeit des Festhaltens anzudeuten, drückt der Prophet die dritte Bedingung

mit dem Partizip aus. Wir haben מחזיקים deshalb nicht etwa als Apposition zu סריסים zu fassen, sondern es steht dem ובחרו parallel. Das Pronomen separatum הֵם fehlt wie sehr häufig (m. Gr. §. 97, 1, a, Anm. Jes. 2, 6; 24, 2; 34, 21; 37, 26; 41, 7 u. ö.). — Die mit כה אמר ה׳ angekündigte Rede Jehova's beginnt mit אשׁר ישׁמרו, wie man aus den Suffixen und Afformativen der ersten Person sieht. — יָד וָשֵׁם gehören als Doppelbegriff zusammen und טוֹב מב׳ ומב׳ ist auf denselben bezogen. Deshalb kann weder יָד Seite, Platz, Antheil (wie z. B. 4 Mos. 2, 17; 5 Mos. 23, 13; 1 Mos. 46, 24 u. ö.), noch שֵׁם blos einfach „Name" bedeuten. Sondern beides zusammen muß ein des Namens Gedächtniß konservirendes Denkmal bezeichnen. In diesem Sinne steht sowohl יָד allein (2 Sam. 18, 18; 1 Sam. 15, 12), als שֵׁם allein (vgl. zu Kap. 55, 13). Die Zusammensetzung hat die Kraft einer Hendiadys: Mahl und Gedächtniß = Gedächtnißmahl. In seinem Hause und in seinen Mauern will der Herr dies Mahl aufrichten. Die Tempelmauern werden sonst nie besonders hervorgehoben, wohl aber geschieht dies mit der Stadtmauer. Denn nicht nur repräsentirt die Mauer nach allgemeinem Sprachgebrauch (vgl. intra, extra muros; Ps. 122, 7) den räumlichen Umfang der Stadt, sondern die Mauer steht sogar personifizirt als Repräsentantin der Stadtgemeinde (Klagel. 2, 8. 18). So glaube ich, daß auch hier der Prophet die kirchliche und politische Gemeinschaft, das kirchliche und politische Bürgerrecht andeuten will. Er will den Verschnittenen ein Gedächtnißmahl geben, das ihren Namen besser konserviren soll als Söhne und Töchter, deren Reihe doch endlich erlöschen muß, nämlich einen ewigen Namen, der nie ausgetilgt werden soll (NB. Wiederholung aus Kap. 55, 13). Was soll dieser ewige Name sein? Das Fortleben im Gedächtniß der Nachwelt? Aber wodurch eben soll dieses verbürgt sein. Söhne und Töchter sind ja nur das alttestamentliche Surrogat für die persönliche Unsterblichkeit im neutestamentlichen Sinne. Der ewige Name ist nichts anderes als die ewige persönliche Fortdauer, wie sie uns 1 Kor. 15, 29 ff. auf Grund der Auferstehung des Herrn verheißen wird. Wenn des Namens Träger selbst ewig lebt, so ist das doch erst der rechte, neue, ewige Name (Kap. 65, 15; Offenb. 2, 17; 3, 12). Was hilft der ewige Name dem, der selbst vom Tod verschlungen ist? — Es ist eine Art *ὕστερον πρότερον*, wenn der Prophet die בְּנֵי נכר, welche er in dem thema-artigen V. 3 vorangestellt hatte, zuletzt bespricht. Daß er sie V. 6 als נלוים עַל־ה׳ לְשָׁרְתוֹ bezeichnet, erinnert sehr an 4 Mos. 18, 2, wo zu Aaron in Bezug auf die Leviten gesagt wird וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ (vgl. ibid. V. 4). Sollte unserem Propheten diese Stelle vorgeschwebt haben, so würde er durch die Wahl der Ausdrücke andeuten, daß er den בני־נכר eine gewisse Theilnahme an dem priesterlichen Charakter des Volkes Israel zusprechen, daß er sich ihr Verhältniß zu letzteren etwa wie das der Leviten zu den Priestern denkt. Das Piel שֵׁרֵת steht vorzugsweise auch vom priesterlichen Dienste (2 Mos. 28, 43; 29, 30; 39, 1; 4 Mos. 3, 31; 4, 12. 14 u. ö.). אַהֲבָה ist Inf. mit der Fem.-Endung ־ָה (vgl. Olsh. §. 245, d). Der Prophet will mit dem Worte offenbar andeuten, daß der Anschluß der Fremden an Jehova, um ihm zu dienen, ein freiwilliger, aus innerstem Herzensbedürfniß hervorgehender, sein wird. Daß er noch „zu sein ihm zu Knechten" hinzufügt, scheint mir die Vermuthung zu bestätigen, daß der Prophet das Verhältniß der Fremden zu den Israeliten wie das der Leviten zu den Priestern denkt. Denn der Ausdruck לעבדים scheint mir daran zu erinnern, daß עֲבֹדָה das spezifische Wort für den Levitendienst ist (vgl. 4 Mos. 8, 23 ff.), welcher 4 Mos. 4, 47 in עֲבֹדַת עֲבֹדָה und עֲבֹדַת מַשָּׂא unterschieden wird. Nur den בני־נכר wird verheißen, daß der Herr sie, wenn sie die schon vorher V. 4 den סריסים gestellte Bedingung erfüllen, auf seinen heiligen Berg (Kap. 2, 2 f.; 25, 6 ff.) bringen und in seinem Bethause Freude genießen lassen wird. Der Herr unterscheidet also von seinem Berge sein Haus und nennt letzteres sein Bethaus, d. h. das Haus, da man zu ihm und zu ihm allein betet. Daß da Ort und Zeit der höchsten Freude sein wird, wissen wir schon aus Kap. 2, 4, wo die Rückkehr einer aetas aurea verheißen, und aus Kap. 25, 6 ff., wo den Völkern ein herrliches Mahl und große Freude (V. 9) auf dem heiligen Berge in Aussicht gestellt wird. — Zu den Gegenwarts-Farben, mit denen der Prophet die Zukunft malt, gehört auch, daß er sich den Kultus auf dem heiligen Berge noch ganz in der alten Weise denkt. Er sieht daselbst noch den Altar, auf welchem Brand- und Schlachtopfer dargebracht werden! Doch ist nicht zu übersehen, daß er den Tempel „Bethaus" nennt, bevor er von den Opfern spricht, und daß er danach die Bezeichnung „Bethaus" gleichsam als denominatio a potiori nachdrücklich wiederholt. Obgleich schon der alte Tempel eine auch für das Gebet bestimmte Stätte war (vgl. 1 Kön. 8, 28 ff.), so wird er doch nirgend im Alten Testamente Bethaus genannt. Es liegt also wohl in diesem Namen eine Hindeutung darauf, daß die im Tempel der Zukunft darzubringenden Opfer geistliche Opfer sein werden (1 Petr. 2, 5), die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (Hebr. 13, 15). Der Satz כי ביתי וגו׳ in V. 7 b begründet nicht das unmittelbar Vorhergehende, sondern den Grundgedanken, daß der Herr auch die Fremdlinge zu seinem heiligen Berge bringen wird. Die Universalität des Heils will der Prophet hervorheben und zugleich erkennt man in dem כל־העמים leicht eine Rückweisung auf Kap. 2, 2 ff. und auf Kap. 25, 6 ff. — Jesus Christus dagegen legt Matth. 21, 13 (Mark. 11, 17; Luk. 19, 46) den Nachdruck auf den Begriff „Bethaus". Zu יִקָּרֵא vgl. Kap. 54, 5; 35, 8; 62, 4. 12.

4. Spruch des Herrn — im Walde. V. 8 u. 9. Nur hier und Sach. 12, 1 findet sich נאם so vorangestellt. Auch der feierliche Doppelname אדני יהוה

(s. Zusammenstellung) deutet auf Neues und Großartiges hin. Nun ist es weder etwas Neues, noch etwas über das Maß des Dagewesenen hinaus Großartiges, daß Jehova zu den Zerstreuten Israels hinzu auch Heiden sammeln werde, damit diese „eine Heerde und ein Hirte“ seien. Denn hat der Prophet dies nicht schon bisher oft genug (vgl. Kap. 54) und erst zuletzt von V. 3 an ausgesprochen? Hat er denn nicht V. 7 deutlich genug gesagt, daß er die בני נכר zu seinem heiligen Berge bringen und in seinem Hause beglücken will? Wozu diese Wiederholung und noch dazu mit solch feierlicher Einleitung? Wen der Herr zu den Gesammelten hinzufügen will, sagt der Prophet V. 9. Alle Deutungen dieses Verses, die ihn von V. 8 trennen und zum Folgenden ziehen, sind unnatürlich. Mag man כל־חיתו ביער als Akkusativ fassen und darunter die schlecht bewahrte oder verwilderte Heerde Israels verstehen, oder mag man, wie die neuern Ausleger wollen, חיתו ביער als zweiten Vokativ nehmen, wobei das Objekt dasselbe bleibt, nämlich das schlechtbewachte Israel (V. 10), — oder mag man mit Stier u. a. unter den Thieren des Feldes und Waldes speziell die wilden Völker verstehen (im Gegensatz also, wie es scheint, zu den בני נכר als den civilisirten), welche auch eingeladen werden sollen, — so finde ich in allen diesen Erklärungen weder einen neuen, noch einen großartigen, noch einen die vorangehende Gedankenreihe passend abschließenden Gedanken. Hat denn nun nicht der Prophet von Kap. 54 an zu schildern begonnen, wie im Neuen Bunde alles neu und wunderbar sein wird? Israel soll auf einmal, obgleich gerichtet und verstoßen, von zahlloser Kinderschaar sich umgeben sehen. Nicht mehr durch Werke des Gesetzes, sondern durch gläubiges Annehmen soll man selig werden (Kap. 55)! Aber freilich darf Gehorsam gegen Gottes Gebot nicht aufhören (Kap. 56, 1 u. 2). Durch diese neuen Lebensbedingungen ist aber auch den Heiden der Eintritt gestattet und selbst Verschnittene können vollberechtigte Glieder der Gemeinde sein, die nicht mehr auf einer blos natürlichen, sondern auf einer geistlichen Lebensbasis beruht. Also eine höhere, durch und durch geistige und geistliche Naturordnung wird in Aussicht gestellt! Schon Kap. 55, 12. 13 hat der Prophet ahnen lassen, daß auch die untere Hälfte der zwar organischen aber unpersönlichen Kreatur, nämlich die Pflanzenwelt, von diesem neuen Lebensgeiste, dem Geiste der Verklärung, sich wird durchdrungen fühlen. Was Wunder, wenn er dasselbe hier von den Thieren sagt! Und ist denn dies ein bei unserem Propheten neuer Gedanke? Hat er denn nicht schon Kap. 11, 6 ff. ausgesprochen, daß das Reich des Messias die ganze Welt mit neuen höhern Lebenskräften erfüllen wird? Hat er nicht ebendaselbst insbesondere ausgesagt, daß auch die Natur der Thiere sich ändern wird, daß sie aus Feinden des Menschen Freunde und Gespielen desselben werden sollen (Kap. 11, 8 vgl. mit Hos. 2, 18 und Jes. 65, 25)? Ich finde also in V. 8 eine Steigerung. Der Verheißungskette, daß alle Fremden, ja daß auch die Verschnittenen Theil haben können an dem Neuen Bunde, wird als letztes Glied angefügt, daß auch die Thierwelt Zugang finden wird. Man beachte wohl, daß der Herr hier als der große Sammler beschrieben wird. Unter dem Alten Bunde herrschte die Sünde und infolge davon Unfriede und Zwietracht durch die ganze Natur- und Menschenwelt. Im Neuen Bunde herrscht Liebe und Friede. An die Stelle der centrifugalen tritt die centripetale Tendenz. Alles sammelt sich um den gemeinsamen Mittelpunkt. Der Herr aber, welcher dieser Mittelpunkt ist und die Sammlung bewirkt, beginnt dieselbe mit Israel. Dann sammelt er zu Israel die Heiden. Dann bringt er auch die Pflanzen- und Thierwelt hinzu, damit sie, die seufzende Kreatur, wiedergeboren und frei werde von der Knechtschaft des Verderbens zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21). Es ist gewiß nicht zufällig und eine starke Stütze für unsere Erklärung, daß die Worte מְקַבֵּץ und נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל aus Kap. 11, 12 entnommen sind, also aus demselben Kapitel, in welchem wir die Anschauung, auf welche unsere Erklärung basirt ist, zuerst ausgesprochen finden. Denn es heißt dort: „Und er wird Panier aufrichten gegen die Völker hin und zusammenbringen die Verstoßenen Israels (נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל), und die Zerstreuten Juda's wieder sammeln (יְקַבֵּץ) von den vier Ecken der Erde.“ Nur Kap. 11, 12 und 56, 8 kommt der Ausdruck נִדְחֵי ישׂראל bei Jesaja vor. Außerdem findet er sich noch einmal in dem späteren Psalme 147, 2. Dreimal braucht der Prophet an u. St. den Ausdruck קִבֵּץ Zuerst gibt er dem Herrn das Prädikat „eines Sammlers der Verstoßenen Israels“. Wir kennen die Bedeutung dieses Zukunftsmomentes außer aus jener Hauptstelle auch aus vielen Stellen der Kapp. 40—66 (Kap. 40, 11; 43, 5; 49, 18; 54, 7; 60, 4; 62, 10). Der מְקַבֵּץ nun, der das Sammeln versteht und es gerne thut, der wird zu Israel, nämlich zu den zu Israel gesammelten, noch andere sammeln. Man sollte meinen, was noch weiter gesammelt werden soll, müßte eben zu den נדחי ישׂראל hinzukommen. Aber der Prophet unterscheidet offenbar die נִדְחֵי und die נִקְבָּצֵי ישׂראל. Und unter den letzteren versteht er solche, welche gar nicht als Verstoßene Israels bezeichnet werden können, weil sie gar nie zum (fleischlichen) Israel gehört haben. Er versteht darunter die Heiden, von denen er V. 3 und V. 6 f. geredet hat. Von diesen hieß es ja V. 7, daß der Herr sie auch bringen wolle zu seinem heiligen Berge. Zweierlei erkennen wir also aus den Worten עָלָיו לְנִקְבָּצָיו. Erstens daß diese נִקְבָּצִים keine נִדָּחִים sind, zweitens daß sie gleichwohl zu Israel gehören. Denn sie gehören zum Ἰσραὴλ πνευματικός. Was bleibt aber dann nun übrig, das zu Israel könnte hinzugefügt werden, wenn außer den נִדָּחִים auch die

Heiden, welche sich dazu nach V. 6 qualifiziren, schon נִקְבָּצִים geworden sind? Nun dann bleibt nichts mehr übrig als die unpersönliche Kreatur. Und da schon Kap. 55, 12. 13 der Pflanzenwelt als einer von den neuen Lebenskräften durchdrungenen Erwähnung geschehen war, so bleibt uns noch die Thierwelt übrig, um von ihr die Theilnahme an dem neuen Leben auszusagen. Ich fasse כל חיתו שָׂדי (wofür Kap. 43, 20 חַיַּת הַשָּׂדֶה) als Objekt von אֲקַבֵּץ V. 8, und V. 9 b als Parallelsatz. Die Form חַיְתוֹ (Olsh. §. 123, e) kommt außer der Stelle Zeph. 2, 14, wo von חַיְתוֹ גוֹי die Rede, das Wort also offenbar in figürlichem Sinne gebraucht ist, nur vor in Verbindung mit den Substantiven אֶרֶץ (1 Mos. 1, 24; Ps. 79, 2), שָׂדַי (Ps. 104, 11) und יַעַר (Ps. 50, 10; 104, 20). חַיְתוֹ אֶרֶץ bezeichnet die Gesammtheit aller Thiere. Deren zwei Hälften sind die חַיְתוֹ שָׂדַי und die חַיְתוֹ יַעַר oder בַּיַּעַר. Weil nun die חיתו ארץ zur Theilnahme an dem neuen Leben bestimmt sind, so wird mit עוד אקבץ bis שדי die Herbeiziehung der einen, mit אתיו bis ביער die Herbeiziehung der andern Hälfte beschrieben. Nur in Bezug auf die Form des Ausdrucks findet ein Wechsel statt. V. 9 b sagt aus, in welcher Weise das קַבֵּץ geschehen, daß nämlich eine Einladung an sie ergehen wird. Ein Objekt zu לאכל zu ergänzen, ist nicht nöthig. Die Thiere werden eben zum Essen, zur Mahlzeit eingeladen. Es ist mutatis mutandis dieselbe Mahlzeit, zu welcher Kap. 25, 6 alle Völker eingeladen werden. Ueber die Einschiebung des Präfixes zwischen nomen regens und rectum in חיתו ביער vgl. m. Gramm. §. 63, 4, c.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 56, 1 u. 2. „Eben darum, weil Christus erschienen ist, sollen wir nicht meinen, daß wir nun leben mögen wie wir wollen, sondern uns daher vielmehr der Gerechtigkeit und gottseligen Wandels befleißigen. Denn darum ist erschienen die heilsame Gnade Gottes und züchtiget uns, daß wir züchtig, gerecht und gottselig leben sollen (Tit. 2, 11).“ Cramer.

2. Zu Kap. 56, 2. Abgesehen von der temporellen Färbung dieses Ausspruches sei hier bemerkt, daß der wöchentliche Ruhetag auch für uns Christen, so lange wir unter dem Fluche 1 Mos. 3, 17 ff. stehen, eine Nothwendigkeit ist. Es ist eine der größten und wichtigsten Wohlthaten Gottes, daß er uns nach der Schöpfung der Zeit sofort auch die richtige Eintheilung der Zeit gegeben hat. Weniger als sechs Arbeitstage würden den Fortgang der menschlichen Arbeiten zu oft unterbrechen und die Faulheit befördern, mehr als 6 Arbeitstage hintereinander würden die menschlichen Kräfte zu bald abnutzen. Sechs Tage Arbeit, dann ein Tag Ruhe ist gerade das richtige, nach jeder Seite hin heilsame Maß. Daß wir Christen statt des siebenten Tages den ersten feiern, ist ohne besondere höhere Anordnung von selbst so geworden. Es ist der Sieg, den die zweite Schöpfung als der Anfang des heiligen, seligen und ewigen Lebens, über die erste Schöpfung, als den Anfang des der Sünde, dem Uebel und dem Tod unterworfenen Lebens naturgemäß davontragen mußte. Denn der Sonntag ist das wöchentliche Osterfest. Der Auferstehungstag Christi war auch ein Schöpfungstag und zwar ein höherer als jener, an den der Sabbat erinnert. Darum sollen wir auch den Sonntag in höherem Stile feiern. Wir bedürfen so gut wie die Menschen des Alten Bundes Ruhe für den Leib und Ruhe für die Seele. Die letztere soll an diesem Tage den irdischen Staub und Schmutz, der sich durch die Wochenarbeit angesetzt hat, abspülen durch ein reinigendes, erquickendes und stärkendes Bad in ihrem himmlischen Lebenselemente, welches sich ihr darbietet in Gottes Wort. Aber sie soll dies in wahrhaft geistlicher, nicht in äußerlich gesetzlicher Weise thun. Sie hüte sich, aus der Scylla des Zöllnerthums in die Charybdis des Pharisäerthums zu gerathen. Schon der alttestamentliche Sabbat war ein Freudentag. Um so weniger ziemt es sich, aus dem christlichen Sonntag einen Tag trüber und drückender Askese zu machen. Der christliche Sonntag sollte angestrahlt sein von der Freude und Herrlichkeit des Ostermorgens. Aber er sollte durch diese Freude zugleich auch hoch hinausgehoben sein nicht blos über alle irdische Plage, sondern auch über alle schlechte, blos irdische Freude. Er sollte im Glanze der Verklärung dastehen und also nicht blos das Licht des Ostertages nach-, sondern auch das Licht des ewigen Sabbats vorbilden.

3. Zu Kap. 56, 3—7. Vollberechtigt war im Alten Bunde prinzipiell nur der, welcher durch Isaak und Jakob von Abraham abstammte. Die Naturbasis der Abstammung war zugleich auch Rechtsbasis. Die, welche in diese Natur- und Rechtsbasis nur von außen hineinwuchsen, mußten sich immer gewissermaßen nur als aus Gnaden aufgenommene Gäste betrachten, welche bei konsequenter Durchführung des Prinzips der Theokratie eigentlich weichen und den Vollberechtigten Platz machen müßten. Und konnte nicht erwartet werden, daß der Triumph der Theokratie zugleich mit der konsequentesten Durchführung ihres Prinzips verbunden sein werde? Das Recht, welches die Abstammung von Abraham durch Isaak und Jakob verlieh, involvirte wie jedes Recht auch eine Pflicht, die Pflicht nämlich, zur Erhaltung der Naturbasis mitzuwirken. Aussterben des Volkes der zwölf Stämme wäre die Endschaft der alttestamentlichen Theokratie gewesen. Daher die hohe Bedeutung der Ehe, der Zeugung, der Nachkommenschaft. Kinderlos sein oder, noch schlimmer, unfähig sein zur Erzeugung von Kindern war wie ein Bann und Fluch, der auf dem Menschen lastete, wie ein Gottesurtheil, das den Menschen ausschloß vom Fortleben und Fortwirken und ihn dem Tode absolut preisgab. Welch tröstlichen Blick thut nun hier

der Prophet in das Wesen des Neuen Bundes! Da ist nicht mehr Grieche noch Jude, da hängt das Fortleben und Fortwirken nicht mehr ab von der leiblichen Nachkommenschaft. Sondern im Neuen Bunde ist Christus alles. Wer in ihm wurzelt und lebt, der ist ein Kind Gottes und deshalb auch Erbe Gottes und Miterbe Christi (Röm. 8, 17). In Christo hat er sein Bürgerrecht und das ewige Leben. Sein Name lebt ewig fort, weil er selbst ewig lebt.

4. Zu Kap. 56, 5. Diese Worte wurden von den Papisten zur Empfehlung des Cölibats benutzt. Luther bemerkt hierzu: „Propheta hic non versatur in laude virginitatis, sed consolatur steriles eunuchos, ne desperent de sua vocatione, et diserte dicit de eunuchis servantibus sabbatum et tenentibus foedus divinum. Non igitur agit de laude eunuchatus aut virginitatis, sed de laude servantium mandata."

5. Zu Kap. 56, 7. „Non est grata Deo nisi Christus filius ara.
Ad patrem nostras perferat ipse preces." Förster.
„Aedes sacras convenit esse non confabulatoria, non dormitoria, non deambulatoria sed εὐκτήρια vel oratoria, quo nomine et olim in primitiva ecclesia appellabantur." Derselbe.

6. Zu Kap. 56, 8. 9. Es wird dereinst einen neuen Himmel und eine neue Erde geben (Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1). Paulus redet von „dem ängstlichen Harren der Kreatur" und daß dieselbe „frei werden wird von dem Dienste des vergänglichen Wesens zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 19. 21). „Siehe ich mache alles neu", spricht der auf dem Stuhle sitzt (Offenb. 21, 5). Wir dürfen es also nicht verwunderlich finden, wenn der Prophet hier von einem Neuwerden der Thierwelt und ihres Verhältnisses zu den Menschen redet. Sind denn nicht am Ende auch die Cherubim Typen dessen, was aus den Thieren werden kann? (Ez. 1, 10).

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 56, 1 und 2. Dieser Text kann am schicklichsten benutzt werden an einem Advents-Sonntage (vgl. die Epistel des 1. Adv. Röm. 13, 11—14, das Evangelium des zweiten Luk. 21, 25 bis 36, die Epistel des dritten 1 Kor. 4, 1—5 und vierten Phil. 4, 4—7), oder an einem der letzten Trinitatis-Sonntage, wo der Blick der Gemeinde auf das Kommen des Herrn zum Gerichte gelenkt wird. Man könnte an einem solchen Tage im Sinne der Gleichnisse vom treuen und klugen Knechte (Matth. 24, 45 ff.) oder von den 10 Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) predigen von der Offenbarung des Herrn, die wir am jüngsten Tage zu erwarten haben. I. Wann und wie wird diese Offenbarung geschehen? (V. 1 b). 1) Was die Zeit betrifft, haben wir sie als nahe bevorstehend zu denken; 2) was das Wie betrifft, wird sie a. das uns zugedachte Heil, b. die Gerechtigkeit Gottes ans Licht bringen. II. Unter welcher Bedingung können wir dieser Offenbarung getrost entgegensehen? Wenn wir uns finden lassen als Knechte, die des Herrn Willen thun. 1) Welches ist das Thun eines solchen Knechtes? (V. 1 a, V. 2 vgl. Matth. 24, 46); 2) wie wird man ein solcher Knecht? (durch aufrichtige Buße und lebendigen Glauben).

2. Zu Kap. 56, 3—7. Missionspredigt. Die Kirche des Herrn ein Bethaus allen Völkern. I. Ein Bethaus, also 1) nicht eine Stätte zur Darbringung äußerlichen Gottesdienstes, sondern 2) eine Stätte der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24). II. Allen Völkern. Denn 1) weder leibliche Abstammung, noch leibliche Gebrechen schließen aus; 2) es wird nur erfordert, was alle Menschen leisten können: daß man fest fasse den Bund des Herrn und erwähle was ihm wohlgefällt (V. 4). — „Das (denn mein Haus heißt ein Bethaus rc.) ist auf gut Deutsch so viel: es muß Gesetz, Gottesdienst, Opfer, Priester, Kirch und alles miteinander hinweg und soll nichts bleiben noch gelten denn das Wort meines Sohnes Christi Jesu und der Glaube an dasselbe. Denn höre auf die Worte! Der Tempel zu Jerusalem war für Abrahams Kinder, die Juden, gebauet, daß sie da ihren Gottesdienst halten und opfern und anbeten sollten. Aber hier läßt Gott den Mosaischen Gottesdienst ganz und gar fallen und läßt's allein bei dem Gebet bleiben und sagt, denselben Gottesdienst sollen ihm alle Heiden leisten. So mußten sie ja zum Wort und Erkenntniß Gottes kommen und dadurch gerecht werden und von Sünden ledig; sonst ist es unmöglich, daß sie recht beten und Gott anrufen sollten, welches der einige und rechte Gottesdienst im Neuen Testamente ist und aus dem Glauben folget (Röm. 10, 14 ff.)" Veit Dietrich.

3. Zu Kap. 56, 3—7. „Wir haben hier ein Exempel davon, was Petrus Apostelg, 10, 34. 35 sagt, daß bei Gott kein Ansehen der Person sei, sondern in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, sei ihm angenehm. Das hat Gott auch im Alten Bunde bewiesen, da er befahl, auch die Fremdlinge unter sein Volk aufzunehmen, wenn sie zu ihm begehrten. Insbesondere aber hat er im Neuen Testamente alle Heiden zu seinem gläubigen Volke Israel und zur Gemeinschaft Christi und seines Heiles berufen und versammelt. Es sei nun ein Mensch noch so böse, noch so arm und verachtet vor den Menschen, er ist doch, wenn er ein gläubiger Christ wird, bei Gott so hoch angesehen als der Vornehmste. Und was dieser an Gott, Christus und dessen Reich hat, dessen hat sich jeder Gläubige auch zu getrösten. Deshalb schreibt auch Johannes von den Gläubigen, sie haben Gemeinschaft mit ihnen, den heil. Aposteln, und ihre Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo (1 Joh. 1, 3)." Renner.

4. Zu Kap. 56, 8. 9. Die Sünde reißt die Menschen, ja die ganze Natur auseinander, verfeindet und zerstreuet sie. Denn durch sie werden wir alle Egoisten und verlieren so den Zug sowohl zu dem gemeinsamen Mittelpunkte, Gott, als zu denen, die mit uns um diesen Mittelpunkt kreisen. Aber Gottes Liebe sammelt wieder was zerstreuet ist. Wir betrachten die Sammlerthätigkeit Gottes. 1) Er sammelt die Verstoßenen aus Israel.

2) Er sammelt zu diesen alle Heiden. 3) Er bringt auch herzu die unpersönliche Kreatur, die Pflanzen (Kap. 55, 12 u. 13) und die Thiere (Kap. 11, 6—8; 65, 25; Röm. 8, 19—23).

IX. Die neunte Rede.

Schlußwort. Blick auf die traurige Gegenwart, welche das Kommen der herrlichen Zukunft doch nicht hindern wird.

Kap. 56, 10—57, 21.

Die Gegenwart in das Licht der Zukunft stellen, um durch den Kontrast Eindruck auf die erstere zu machen, ist etwas, was Jesaja auch sonst übt. Ich verweise auf Kapp. 2—5 und auf meine Deutung von Kap. 2, 5. Auch Jeremia ahmt hierin Jesaja nach (Jer. 3, 11—4, 4). Der rasche Sprung von der fernsten, herrlichen Zukunft in die traurige, unmittelbare Gegenwart, den der Prophet zwischen Kap. 56, 9 u. 10 vollzieht, darf uns also nicht befremden. Daß die Schilderung der bösen Hirten Kap. 56, 10—12 auch für das Exil passen kann, ist zuzugeben. Daß sie für Jesaja's Zeitgenossen jedenfalls sehr gut paßt, erhellt aus Kap. 28 unwidersprechlich. Daß man im Exil Propheten Jehova's, weil sie dies waren, gemordet hat (Kap. 57, 1), ist möglich, aber nicht wahrscheinlich und nicht erwiesen. Daß Reste des Götzendienstes sich durchs ganze Exil hindurchgezogen haben, ist nicht blos möglich, sondern auch wahrscheinlich. Man hat aber die Zeit vor und nach der Zerstörung Jerusalems wohl zu unterscheiden. Daß aber alle Arten des Götzendienstes, auch der Molochsdienst mit seinen Kinderopfern (Kap. 57, 5), noch im Exile vorgekommen seien, ist nicht wahrscheinlich und nicht erwiesen. Vollends ist es undenkbar, oder, wie Hengstenberg sagt (Christol. II, S. 201, 2. Ausg.), „es hat keinen Sinn", daß Israel im Exil noch zu fremden Königen um Hülfe geschickt habe (Kap. 57, 9). Die Drohung: weil du mein Schweigen מֵעוֹלָם nicht zu Herzen genommen, sollen deine Werke offenbar und deine Götzen hinweggefegt werden (Kap. 57, 11—13), paßt doch auch sicherlich besser in die Zeit vor als in die Zeit nach dem Exil. Es haben deshalb schon die Gegner der Echtheit theils durch künstliche Deutung, theils durch die Annahme, daß die ganze Stelle Kap. 56, 10—57, 21 (Eichhorn) oder doch wenigstens die Stelle Kap. 56, 9—57, 11 (Ewald) „aus ältern Propheten" wiederholt sei, den vorexilischen Ursprung unseres Abschnittes zugestehen müssen (vgl. Kleinert Echth. der jes. Weiß. S. 305 ff. Stier im Komm., Hengstenberg a. a. O.). Mit den zuletzt genannten Auslegern bin ich deshalb der Ansicht, daß die angeführten Gründe gegen die Meinung sprechen, Jesaja habe auch an u. St. seinen Standpunkt nur in der Gegenwart des Exils (Delitzsch). Der Abschnitt zerfällt in drei Theile. Im ersten stellt der Prophet das Verhalten und das Schicksal der schlechten und der guten Hirten der Gegenwart sich gegenüber (Kap. 56, 10—57, 2). Im zweiten schildert er als trauriges Zeichen der Gegenwart das götzendienerische Treiben des Volkes (Kap. 57, 3 bis 14). Im dritten lenkt er wieder ein in die Heilsverheißung und verkündigt, daß Gottes Liebe dennoch Heil und Heilung denen bringen werde, die sich heilen lassen (Kap. 57, 15—21).

1. Die traurige Gegenwart gekennzeichnet durch Gegenüberstellung der schlechten und guten Hirten.

Kap. 56, 10—57, 2.

Kap. 56. Seine Wächter sind blind, ohne Einsicht allzumal. Sie alle sind stumme 10
Hunde, die nicht bellen können; knurren im Schlafe, liegen, schlummern gerne. *Aber gierig 11
sind die Hunde, Sattheit kennen sie nicht. Und solche sind Hirten! Einsicht kennen sie nicht;
sie alle kehren sich ihrem Wege zu, jeder seinem Gewinne ohne Ausnahme. *»Kommt, ich 12
will Wein holen, und laßt uns saufen Rauschtrank! Und soll wie heute sein der morgende
Tag, ja noch viel größer!«
Kap. 57. Der Gerechte kommt um, und niemand ist, der es zu Herzen nimmt, und 1
die frommen Menschen werden weggerafft, während niemand darauf achtet. Denn von der
Bosheit wird weggerafft der Gerechte. *Zum Frieden gehet ein (während sie ruhen auf ihren 2
Lagern), der da richtig vor sich wandelt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet steht am Schlusse der Aufgabe, die er sich für die zweite Enneade gestellt hat. Er hat das Wort des Knechtes Gottes durch alle seine Wechselfälle hindurch bis ans glorreiche Ziel verfolgt. Vom Verklärungslichte der Endzeit kehrt sein Auge zurück und nimmt mit Schmerz den Kontrast wahr zwischen der herrlichen Zukunft und der traurigen Gegenwart. Wie wir schon Kap. 48, 6 wahrgenommen haben, daß dem Propheten das Bewußtsein der Gegenwart über dem Schauen der

Zukunft keineswegs abhanden gekommen ist, so sehen wir auch hier, daß er nicht umbin kann, eine Vergleichung zwischen dem Dereinst und dem Jetzt anzustellen. Der Unterschied ist so groß, daß man nicht begreift, wie aus dem Jetzt das Dereinst werden kann. Aber bei Gott ist kein Ding unmöglich. Trotz der Greuel der Gegenwart bleibt das Wort des Herrn doch fest stehen, daß das Volk Gottes (mit Ausnahme natürlich derjenigen, welche beharrlich dem Zuge des Geistes widerstreben) zum Frieden und zur Erquickung auf dem Berge Gottes kommen wird. Der Prophet schildert nun zuerst die Greuel der Gegenwart. Und zwar fällt hier sein Blick vor allem auf diejenigen, welche dem Volke Führer und Vorgänger auf dem guten Wege sein sollten. Aber diese Leute sind blinde Wächter und stumme, faule Hunde (V. 10), dabei von unersättlicher Gier. Sie sind Hirten ohne Einsicht, nur erpicht auf ihren Vortheil (V. 11), und Schlemmer, die es einen Tag ärger treiben als den andern (V. 12). Wo solche Leute die Herrschaft haben, ist freilich das Loos der Gerechten ein äußerlich trauriges: unbeachtet von der großen Menge werden sie von der Bosheit hinweggerafft (Kap. 57, 1). Aber zu ihrem Glück! Denn, während jene auf ihren Wollustpfühlen einer verderblichen Ruhe sich hingeben, geht der Gerechte zum ewigen Frieden ein (V. 2).

2. **Seine Wächter — viel größer.** Kap. 56, 10 bis 12. Wenn gleich im allgemeinen der Uebergang von der fernen Zukunft zur nächsten Gegenwart ein jäher ist, so wird derselbe doch durch das V. 9 gebrauchte Bild kunstreich vermittelt. Denn, wenn ich gleich nicht glaube, daß der Prophet V. 9 die wilden Thiere auffordert, Israel zu fressen, weil sie dies infolge der schlechten Wacht mit Leichtigkeit thun könnten, so halte ich es doch für wahrscheinlich, daß der Prophet durch die Erwähnung der Zukunft der Thiere zum Gedanken an die Thiere der Gegenwart und an das Preisgegebensein Israels an dieselben geführt worden ist. Das Suffix in צֹפָיו geht ohne Zweifel auf Israel. Unter den צֹפִים (Kap. 21, 5. 6; 52, 8), welches Wort zunächst „Späher, Wächter auf der Warte" bezeichnet, haben wir solche zu verstehen, welche von Amtswegen die Pflicht haben, die Gemeinde vor dem Bösen zu warnen und mit ihr gegen das Böse zu kämpfen. Das sind vor allem die Propheten. Es gehören aber auch Priester (vgl. Mal. 2, 7) und weltliche Oberste, kurz es gehören alle die dazu, welchen das Hirtenamt (וְהֵמָּה רֹעִים V. 11) anvertraut ist. Was sind das aber für Wächter, welche nicht sehen können? Solche kann's auf leiblichem Gebiete gar nicht geben. Wohl aber auf dem geistlichen. Denn da gibt es leider geistlich Blinde, deren Geistesauge verklebt ist, und die infolge davon „nicht wissen", d. h. kein Wissen, kein Verständniß von dem haben, was sie wissen sollten. יָדַע in diesem absoluten Sinne hatten wir schon Kap. 44, 9. 18; 45, 20. — Ferner vergleicht der Prophet diese schlechten Hirten, das Bild etwas modifizirend, mit Hunden, welche die Heerde bewachen sollen und zwar nicht blind, aber stumm sind. Ein Hüter aber, der den Feind zwar sieht aber nicht anzeigt, ist gerade so schlimm (ja subjektiv noch schlimmer) als einer, der ihn gar nicht sieht. Es enthält also offenbar das zweite Bild eine Steigerung der Anklage. Denn es fügt zu der Beschuldigung der Unfähigkeit auch die des bösen Willens hinzu. Warum sie es aber nicht zum Bellen bringen, sagen die folgenden in Appositions-Form hinzugefügten Worte „als im Schlaf knurrende, liegende, gern schlummernde." הָזָה, ἅπ. λεγ., scheint die Schlaflaute zu bezeichnen, welche der Hund ausstößt, daher dem Worte die Bedeutungen „schlafen, träumen, schnarchen, phantasiren, deliriren" beigelegt werden, vgl. Bochart Hieroz. ed. Lips. I, pag. 781 ff. Der Hund gilt den Arabern als ein schläfriges Thier (vgl. Hitzig zu u. St.), während er im Occident im Gegentheil der Typus der Wachsamkeit ist (s. Bochart a. a. O.). Unter allen Umständen will der Prophet von den schlechten Hirten sagen, daß sie nicht bellen können, weil sie ihre Bequemlichkeit und ihren Vortheil mehr als alles lieben. Deshalb bringen sie es höchstens zu einem Knurren oder Heulen, wie es der Hund liegend und im Schlafe ausstößt. Bochart führt a. a. O. mehrere Stellen der Alten an, aus welchen hervorgeht, daß man diese Schlaflaute als eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Hunde betrachtete. Ueber אֹהֲבֵי לָנוּם vergl. m. Gr. §. 63, 4, c. Faul sind nun zwar diese Hunde, aber zugleich gewaltig gierig (עַזֵּי־נֶפֶשׁ stark von Gier, Kap. 5, 14; 29, 8; 55, 2); was satt sein ist, wissen sie nicht. Und das sind Hirten! fügt der Prophet entrüstet hinzu mit Bezug auf צֹפָיו וגו׳ init. V. 10. Wie Jesaja häufig thut, erklärt er dann im Folgenden das Bild: dem schlimmen Nichtwissen in Bezug auf שָׂבְעָה entspricht ein anderes ebenso schlimmes, nämlich das in Bezug auf הָבִין (vgl. die Umkehrung Kap. 32, 4). Die wahre Weisheit bleibt ihnen fremd. Sie lassen die Richtung ihres Strebens lediglich bestimmt sein durch Eigennutz überhaupt (vgl. Kap. 53, 6) und Gewinnsucht insbesondere. בֶּצַע ist das Abgeschnittene, der Schnitt, Gewinn (Kap. 33, 15; 57, 17). Das Suffix in מִקָּצֵהוּ bezieht sich auf die ideale Gesammtheit, welcher der אִישׁ angehört. קָצֶה ist das Ende im Sinne der Peripherie (vergl. 1 Mos. 19, 4; Jer. 50, 26). Der Sinn ist also: von der äußersten Peripherie an bis ins Centrum hinein wendet sich jeder Einzelne dieser saubern Genossenschaft nur dem Gewinne zu. Demnach thun sie dies alle ohne Ausnahme. — Und wozu dient ihnen das Geld? Das wird V. 12 an einem Beispiele gezeigt. Da ruft ein solcher blinder und stummer Wächter, der aber seine Augen und Maul wohl aufsperren kann, wenn sich's um seinen Bauch handelt, Vorübergehenden oder Besuchenden zu: „Kommt, ich will Wein holen, und wir wollen saufen Rauschtrank (שֵׁכָר vgl. zu Kap. 5, 11)." Aber nicht blos zu

einem kurzen Gelage lädt dieser freundliche Wirth ein, sondern gemäß dem לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה (V. 11) gleich zu einem solchen, das am folgenden Tage in größerem Stile fortgesetzt werden soll. Die Worte גדול וגו' enthalten eine nähere Bestimmung und zugleich Steigerung. Nur als Saustag überhaupt soll der folgende Tag dem heutigen gleichen; er soll sich aber dadurch unterscheiden, daß er ein Stück noch viel höherer Qualität von dieser Spezies sein wird. יֶתֶר vergl. Kap. 38, 10; 44, 19. — יתר מאד findet sich nur hier. Auch יוֹם מָחָר (vgl. 1 Mos. 30, 33; Spr. 27, 1) kommt bei Jesaja nur hier vor. — Wer denkt hier nicht an das, was der Prophet Kap. 28, 7 ff. von dem in Juda wie in Israel eingerissenen Laster der Trunkenheit sagt? Jedenfalls stimmt diese sittliche Verirrung sehr gut zu der religiösen, von welcher Kap. 57, 3 ff. die Rede ist.

3. **Der Gerechte kommt um — vor sich wandelt.** Kap. 57, 1 u. 2. Wenn die Verse Kap. 56, 10—12 das Thun und Treiben der schlechten Hirten, vor allem der falschen Propheten, schildern, so muß unter dem Gerechten, von dem Kap. 57, 1 die Rede ist, wohl zunächst auch ein Prophet verstanden sein. Und אבד sowie נאסף kann doch nicht den natürlichen Tod bedeuten, denn der wäre ja für die Schlechten vielmehr eine Aufmunterung als eine Warnung. Vielmehr scheint mir der Zusammenhang zu erfordern, daß dem faulen, lustigen Treiben der stummen Hunde das traurige Schicksal der treuen und gerechten Diener Jehova's gegenüber gestellt werde. Ich verstehe also אבד und נאסף (vgl. Kap. 49, 5) mit Umbreit u. a. von gewaltsamem Tode. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Prophet hier auf Zustände anspielt, die er ganz nahe, als vielleicht ihn selbst persönlich bedrohende, vor sich sieht. Ein bestimmter Beweis hierfür wird sich freilich nicht liefern lassen. Ich will diese Ansicht auch nur als Vermuthung aussprechen. Die Flut des Unglaubens war unter dem götzendienerischen Manasse hoch gestiegen. Der Abfall war allgemein. Es ging fast wie in den Zeiten des Elia (1 Kön. 19, 10). Es wird auch ausdrücklich von Manasse berichtet, daß er sehr viel unschuldiges Blut vergoß und Jerusalem damit anfüllte von einem Ende bis zum andern (2 Kön. 21, 16), und die Tradition, welche Josephus aufbewahrt hat (Antiq. X, 3, 1), bezieht jenes Blutvergießen ganz besonders auf die Hinrichtung von zahlreichen Propheten. Mag Jesaja auch nicht selbst dieses Ende gefunden haben und die solches berichtende Tradition (vgl. die Einl.) geschichtlich nicht begründet sein, so kann Jesaja doch immer diese Greuelzeit vor Augen gehabt, ja dieselbe als auch ihm Verderben drohend betrachtet haben, als er dieses schrieb. — Daß sich's niemand groß zu Herzen nahm, wenn wieder ein Jehova-Prophet getödtet wurde, erklärt sich aus der Häufigkeit dieser Vorkommnisse und aus der Allgemeinheit und Intensität des Abfalls vollkommen. Ueber שׂים על לב vgl. zu Kap. 41, 20 u. d. Zusammenstellung. — Der Ausdruck אנשי־חסד könnte im Parallelismus wohl blos generellen Sinn haben. Doch berechtigt uns die Geschichte, ihn im eigentlichen Sinne zu fassen. Der Ausdruck (חֶסֶד ist pietas, Pietät) findet sich nur hier. באין מבין ist gesagt wie בְּהִמָּצְאוֹ Kap. 55, 6. — Die Ansicht, daß כי מפני וגו' als Objektssatz von מֵבִין abhänge, kann ich nicht billigen. Denn wie konnten denn die Gottlosen wissen, daß die Frommen durch ihren Tod nur dem hereinbrechenden Unheil entgingen? Und müßte es denn, wie schon Vitringa bemerkt hat, dann nicht לִפְנֵי oder wenigstens מִלִּפְנֵי heißen? Ich glaube, daß wir מִפְּנֵי wie sonst unzähligemale kausal zu fassen haben. Es war vorher nur ausgesagt worden, daß die Frommen hinweggeschafft werden, ohne daß jemand darauf achtet. Jetzt wird der Grund dieses Zustandes angegeben. Es ist die רָעָה, die allgemein herrschende Gottlosigkeit. Diese macht es erklärlich, daß die Gerechten nicht nur überhaupt hinweggerafft sondern auch ohne Widerspruch, ja ohne Aufsehen zu erregen hinweggerafft werden. — Aber das ist nur scheinbar für den Gerechten ein Unglück. In der That geht er auf diese Weise ein zum Frieden (שָׁלוֹם Acc. loc.). — V. 2 ist aus grammatischen und lexikalischen Gründen sehr schwierig. Denn nimmt man הֹלֵךְ als Subjekt von יָבוֹא, so ist diese Einschiebung eines Satzes, dessen Subjekt mit dem des Hauptsatzes identisch aber im Plural ausgedrückt ist, bei aller Freiheit, die sonst das Hebräische in Bezug auf den Wechsel von Person und Numerus gestattet, doch sehr störend und, soviel ich sehe, ohne Beispiel. Auch ist es doch sehr fraglich, ob מִשְׁכָּב die Grabesstätte und נוּחַ mit עַל das Ruhen im Grabe bezeichnen kann. Denn מִשְׁכָּב wird außer hier nur zweimal von einem dem Todten bereiteten Lager gebraucht. 2 Chr. 16, 14 bezeichnet es das Paradebett, auf welches der König Asa *vor* seinem Begräbniß (es wird משכב und קְבֻרוֹת ausdrücklich unterschieden) gelegt wurde. Auch Ez. 32, 25 wird Elam in der Unterwelt ein מִשְׁכָּב bereitet, um welches rings umher die קְבָרוֹת seiner Angehörigen sich befinden. Man sieht also, daß משכב allerdings die Lagerstätte eines Todten bezeichnen kann, aber das ist dann nicht das Grab, *in welchem* er liegt, sondern ein distinguirtes, erhabenes Lager, *auf welchem* er liegt. Von dem Gerechten soll aber hier durchaus nichts anderes ausgesagt werden, als daß er als einer, der richtig gewandelt hat, *in seinem* Grabe Ruhe findet. Aus diesem Grunde kann ich auch der, grammatisch zulässigen, Erklärung nicht wohl beistimmen, welche יבוא שלום als Satz für sich und הֹלֵךְ nur als Subjekt von יָנוּחוּ betrachtet. Das Partizipium ist dann kollektiv gedacht: das richtig Wandelnde d. h. die Gesammtheit der richtig Wandelnden (m. Gr. §. 105, 4). Auch hier bleibt על משכבותם befremdlich. Ich bin deshalb der Meinung, daß ינוחו על מ' als eingeschalteter Zustandssatz (vgl. Jer. 13, 21) zu betrachten ist: zum

Frieden kommt — während sie ruhen auf ihren Lagern — der richtig vor sich hinwandelt. Der Gegensatz zwischen der fleischlichen Ruhe auf weichem Pfühle (vgl. שכבים אהבי לנום V. 10), deren die schlechten Hirten genießen, und der Ruhe des ewigen Gottesfriedens, welche den von der Welt verfolgten Gerechten zu Theil wird, würde auf diese Weise hervorgehoben (vgl. Luk. 16, 22). Freilich erwartete man וְהֵמָּה vor יָנוּחוּ. Aber es wird doch das Wav in solchen Sätzen nicht selten ausgelassen (vgl. z. B. Ps. 57, 4 חֵרֵף שֹׁאֲפִי; Ew. §. 341 a), und das Fehlen des הֵמָּה scheint ausgeglichen durch den frappant hervortretenden Plural. — Der Plural משׁכבות findet sich außer hier noch Hos. 7, 14; Mich. 2, 1; Ps. 149, 5. Es ist auch vielleicht nicht unwichtig, zu bemerken, daß der Plur. משׁכבות nur mit עַל vorkommt, und daß sowohl dieser Plural als der Singular mit עַל nie etwas anderes bezeichnet, als das Lager, auf welchem der lebende Mensch ruht. Die Stellen, wo משׁכב im Sing. mit עַל steht, sind aber folgende: 2 Sam. 4, 11; 11, 2; 13, 5; 1 Kön. 1, 47; Ps. 4, 5; 36, 5; Hiob 33, 19; Hohel. 3, 1. — Das Wort מִשְׁכָּב kommt übrigens bei Jesaja nur in diesem Kapitel vor und zwar der Singular dreimal V. 7 u. 8, der Plural einmal an u. St. — נְכֹחַ ist *τὸ ἐναντίον*, ex adverso positum, das gerade gegenüber, gerade vor dem Menschen Liegende. Deshalb ist הלך נכחו der, welcher den gerade vor ihm liegenden Weg wandelt. הֹלֵךְ mit Akk. wie Kap. 33, 15; 50, 10.

2. Die traurige Gegenwart gekennzeichnet durch das götzendienerische Treiben des Volkes.

Kap. 57, 3—14.

3 Und ihr, tretet hierher ihr Kinder der Hexe! Brut des Ehebrechers und die da selbst
4 hurte! *Ueber wen machst du dich lustig? Ueber wen machst du das Maul weit und die Zunge
5 lang? Seid nicht ihr Kinder der Sünde, unechter Same? *Die ihr in Brunst gerathet durch
die Terebinthen, unter jedem grünen Baume! Die ihr die Kinder schlachtet in den Thälern,
6 unter den Schluchten der Felsen! *An den glatten Ufern des Baches ist dein Erbtheil. Das,
das ist dein Loos! Auch hast du ihnen Trankopfer ausgegossen, Speisopfer dargebracht.
7 Sollte ich nach solchem Mitleid haben? *Auf hohen und erhabenen Berg stellst du dein Lager.
8 Auch da bist du hinaufgestiegen, zu schlachten Schlachtopfer. *Und hinter die Thüre und den
Pfosten hast du deinen Gedenkspruch gethan, denn den Platz an meiner Seite räumtest du,
stiegst hinauf, machtest Platz auf deinem Lager und bedangst dir den Lohn aus von ihnen;
9 ihr Beischlaf gefiel dir, die Mannheit spürtest du. *Und du zogst zum Könige mit Oel und
brachtest deine Salben in Fülle dar. Deine Boten sandtest du in weite Ferne, ja bis zur
10 Unterwelt stiegst du hinab. *Mit deinem vielen Laufen plagtest du dich, sprachst nicht: »es ist
11 umsonst«. Du spürtest Leben in deiner Hand, deshalb fühltest du dich nicht krank. *Und vor
wem bangtest du, so daß du dich fürchtetest, daß du logest und meiner nicht gedachtest, noch
mich zu Herzen nahmst? Schweige ich nicht und zwar seit unvordenklicher Zeit? Darum fürch-
12 test du mich nicht. *Ich werde deine Gerechtigkeit offenbaren und deine Werke, aber sie wer-
13 den dir nichts nützen. *Wenn du schreist, mögen deine Götzenhaufen dir helfen. Aber sie alle
wird der Wind aufheben, ein Hauch wird sie wegnehmen. Aber wer auf mich vertraut, wird
14 das Land besitzen und wird erben meinen heiligen Berg. *Und man wird sagen: Schüttet
auf, schüttet auf! Ebnet den Weg! Räumet weg den Anstoß aus dem Wege meines Volkes.

Exegetische Erläuterungen.

1. In diesem Abschnitt schildert der Prophet das götzendienerische und deshalb ehebrecherische Treiben, welches zur Zeit dieser Weißagung im ganzen Volke herrschte. Er fordert das Volk auf herzutreten, um seine strafenden Worte zu vernehmen. Als Abkömmlinge von ehebrecherischen Eltern redet er sie an (V. 3). Sie hatten ihn oft verhöhnt. Deshalb fragt er sie: wer ist der, den ihr höhntet und wer seid ihr? Seid ihr nicht wie Bastarde, welche die echten Sprößlinge verdrängen wollen (V. 4)? Und nun weist er ihnen ihre untheokratische Bastard-Art durch Aufzählung von Thatsachen nach. Unter allen grünen Bäumen treibt ihr euren Götzendienst. Die Kinder schlachtet ihr an den Bächen und in Felsschluchten (V. 5). Diese Orte sind euch das heilige und gelobte Land geworden. Und damit alle Theile des Jehovakultus ihr götzendienerisches Gegenstück finden, laßt ihr's auch an Trank- und Speisopfer für die Götzen nicht fehlen (V. 6). Dann habt ihr auch die hohen Berge durch Schlachtopfer zum Schauplatz eures ehebrecherischen Götzenkultus gemacht (V. 7). Jehova's Denkspruch, der in jedem Hause sich finden muß, wird in den Winkel verwiesen. Ihr aber macht es wie das Weib, das den Platz an der Seite ihres Gatten verläßt und ein Hurenlager an andrer Stelle aufschlägt (V. 8). Und auch durch Hülfesuchen bei Fremden treibt ihr ehebrecherischen Götzendienst. Denn ihr schicktet Boten mit reichen Gaben zu fremden Königen, ja ihr vermaßt euch, selbst die Bundesgenossenschaft der Unterwelt gewonnen zu haben (V. 9). Und in diesem Treiben waret ihr unermüd-

lich; nichts vermochte euch von der Vergeblichkeit desselben zu überzeugen. Vielmehr weil ihr euch doch immer noch rühren konntet, wolltet ihr nie gestehen, daß ihr krank seid (V. 10). Wie unrecht dieses Verhalten war, tritt noch mehr ins Licht, wenn man vergleicht, wen Israel fürchtete und wen es nicht fürchtete. Ja was sind das für Wesen, die du fürchtetest, während du mich, der trotz deiner Untreue lange schwieg, nicht mehr fürchtetest? (V. 11). Aber ich werde reden und offenbar machen eure Gerechtigkeit und eure Werke. Daraus wird man erkennen, daß ihr keinen Anspruch auf Hülfe habt (V. 12). Mögen dann eure zahlreichen Götzen euch helfen. Aber die wird der Wind fortraffen. Wer hingegen auf mich vertraut, wird Erbtheil erhalten im heiligen Land und auf dem heiligen Berge (V. 13). Diesen wird herrliche Rückkehr in das gelobte Land zu Theil werden (V. 14).

2. **Und ihr — unechter Same.** V. 3 u. 4. וְאַתֶּם erinnert stark an jenes ואתם Kap. 48, 6, welches nach unserer Auffassung gleichfalls als Anrede des Propheten an das zu seiner Zeit lebende Volk zu verstehen ist. קרבו־הנה ist wie eine Citation vor den Gebieter, der sich anschickt, dem Untergebenen seine Schuld vorzuhalten und Strafe zu verkünden (vergl. Kap. 34, 1; 48, 16; 41, 1. 5; הֵנָּה wie 2 Sam. 20, 16 u. ö.). — Als בני עננה (vgl. zu Kap. 2, 6) werden die Israeliten angeredet. Zauberei ist ja nur auf Grund einer abgöttischen superstitio möglich, weil sie durch übernatürliche Kräfte wirken will, die nicht die Kräfte des wahren Gottes sind. Die Kinder der Hexe sind solche, die nicht blos eine Hexe zur Mutter, sondern auch selbst Hexennatur haben. Es wird also dem Volke jene abgöttische Neigung als eine ererbte vorgehalten (vgl. zu Kap. 1, 4). — Was hier durch einen Begriff ausgedrückt ist, wird in der zweiten Vershälfte explizirt. Denn זרע מנאף ist „Same des Ehebrechers“ (vgl. זרע מְרֵעִים Kap. 1, 4; 14, 20; זרע קֹדֶשׁ Kap. 6, 13; זרע שֶׁקֶר Kap. 57, 4), so daß also die Vorfahren der gegenwärtigen Generation als Ehebrecher in ihrem Verhältniß zu Jehova d. h. nach bekanntem Sprachgebrauch als Götzendiener bezeichnet werden. Daß aber diese gegenwärtige Generation selbst eine ehebrecherische d. h. götzendienerische ist, wird hier durch den Zusatz וַתִּזְנֶה ausgedrückt. Die Auffassung, welche in diesem Worte nur das Femininum zu מנאף sieht, scheitert daran, daß dann das einfache Wav copulativum (וְתִזְנֶה) stehen müßte. Auch wäre die Ausdrucksweise gekünstelt und der Zusatz überflüssig. Denn nach polygamistischer Anschauung ist ja Ehebruch überhaupt nur mit einem Eheweibe möglich. In זרע מנאף liegt also die Vorstellung, daß das Eheweib Israel sich mit einem andern Manne d. h. mit den Götzen vergangen und daß also die gegenwärtige Generation Jehova de facto nicht zum Vater hat, wenn er gleich de jure noch als solcher gilt. Daß aber diese aus dem Ehebruch hervorgegangene wenn gleich als legitim anerkannte Generation selbst die Ehe gebrochen hat, wird durch וַתִּזְנֶה ausgesagt. זָנָה steht bekanntlich sehr oft von Israels Abfall zu den Götzen (2 Mos. 34, 15 f.; 3 Mos. 17, 7; 4 Mos 15, 39; 5 Mos. 31, 16; Hos. 2, 6 f.; Jes. 1, 21 u. ö.). — V. 4 hält nun der Prophet dem Volke zuerst den frechen Hohn vor, mit welchem es wie die Anhänger Jehova's überhaupt, so ganz besonders ihn selbst, den ehrwürdigen Propheten verfolgt. Denn die Frage על־מי kann allerdings an sich quantitativen Sinn haben: gibt es denn überhaupt Menschen, über welche ihr euch lustig macht? Aber warum sollte es denn nicht Menschen gegeben haben, über welche auch jenes verdorbene Volk noch mit einem gewissen Rechte sich lustig machen konnte? Wir werden deshalb die Frage על־מי im qualitativen Sinne zu nehmen haben wie Kap. 37, 23. Dort wird gefragt: wen hast du gehöhnt u. s. w.? Antwort: den Heiligen Israels. So muß auch hier dem מי der Sinn „qualis“ inwohnen (vgl. V. 11 und Kap. 51, 12). Die Imperfekta תתענגו u. s. w. deuten an, daß diese Verhöhnungen noch fortdauern. Auch hier haben wir jenes persönliche אַתֶּם, welches so ganz den Eindruck unmittelbarer, lebendiger Gegenwärtigkeit macht. Und wenn nun die Zeitgenossen Jesaja's die treuen Anhänger Jehova's überhaupt und die Propheten desselben insbesondere höhnten, wer war denn unter diesen allen, der dem Hohn mehr ausgesetzt war und ihn weniger verdiente als Jesaja? Deshalb scheint mir in diesem עַל־מִי das Bewußtsein der eigenen Würde und des Frevels sich auszusprechen, der durch Verletzung derselben begangen wurde. התענג (s. d. Zusammenstellung), delectari aliqua re, sich ergötzen, gütlich thun, seine Lust haben an etwas, findet sich im schlimmen Sinne nur hier. Das Aufsperren des Mundes, das mit höhnischem Lachen verbunden ist, wird noch erwähnt Ps. 22, 8; 35, 21. Das Herausstrecken der Zunge findet sich als Geberde des Hohnes in der Schrift sonst nicht mehr. Die Ausleger citiren Liv. VII, 10: linguam ab irrisu exserens. Die Pointe des Verses besteht in dem Unterschied zwischen dem Verspotteten und den Spöttern. Was jener ist, wird nicht gesagt. Wir errathen es aber. Was diese sind, sagt der Prophet mit den Worten: seid ihr nicht Kinder der Sünde (d. h. solche, in deren eigene Natur die Sünde der Erzeuger übergegangen ist), unechter Same? Ich glaube nämlich, daß זרע שקר entgegengesetzt ist dem זרע אֱמֶת (Jer. 2, 21). Letzteres ist aber nicht ein Same, in welchem materiell die Spezies „Lüge“ aus dem Bereiche des Genus „Sünde“ zur Erscheinung kommt, sondern זרע שקר ist ein Same, welcher überhaupt formell nicht das ist, wofür er sich ausgibt d. i. falscher, unechter Same. Es wird damit dasselbe ausgesagt, was mit זרע מנאף V. 3. — Die Form יַלְדֵי findet sich nur hier vor Makkeph (vgl. Olsh. §. 135, b). Außerdem dreimal יַלְדֵי ohne folgendes Makkeph: Kap. 2, 6; 2 Mos.

2, 6; Hos. 1, 2. — Die Ausdrücke ילדי־פשע und זרע שקר finden sich nur hier.

3. **Die ihr in Brunst gerathet — Mitleid haben.** V 5 u. 6. Im Folgenden zählt nun der Prophet alle die Arten von Abgötterei auf, durch welche die Israeliten seiner Zeit als „Kinder der Sünde“ und „falscher Same“ sich erweisen. Die Partizipia נחמים und שחטי sind erklärende Apposition zu ילדי פ׳ und זרע שׁ׳. — Daß אֵלִים hier nicht „Götter“, sondern „Terebinthen“ bedeutet, beweist das im Parallelismus entsprechende כל־עץ ר׳ (vgl. zu Kap. 1, 29). Die Terebinthe spielte als ein schöner, schattiger Baum eine große Rolle in dem götzendienerischen Baumkultus der Hebräer (vgl. Ez. 6, 13; Hos. 4, 13). Sie reizte zum Götzendienst. Deshalb wird gesagt, daß die götzendienerische Brunst, die mit fleischlicher Wollust nur zu genau verbunden war, an den Terebinthen sich entzündet habe. נֵחָמִים ist Part. Niph. von חָמַם (Olsh. §. 192, b, S. 364, §. 266, a). — Aber nicht blos stattliche, schattige Terebinthen, jeder grüne Baum entzündet die götzendienerische Lust. Der Ausdruck כל־עץ רענן, der bei Jesaja nur hier vorkommt, findet sich außerdem 5 Mos. 12, 2; 2 Kön. 16, 4; 17, 10; 2 Chr. 28, 4; Jer. 2, 20; 3, 6. 13; Ez. 6, 13. — Aber schlimmer noch als der Baumkultus war der mörderische Baals- und Molochs-Dienst, welchem vorzugsweise die armen Kinder zum Opfer fielen (vgl. m. Bemm. zu Jer. 17, 2). Obgleich dieser grauenvolle Kultus das Verbrennen der Kinder forderte, so wird doch außer hierauf bezüglichen Ausdrücken (Jer. 7, 31; 19, 5; Hes. 15, 4. 6; 16, 20 u. ö.) auch hier das Wort שָׁחַט von demselben gebraucht (vgl. Ez. 16, 21). Zugleich scheint mir, daß der Prophet, der im Folgenden den Gedanken durchführt, daß Israel alle Theile des Jehovakultus in frevelhafter Weise auf seinen Götzenkultus überträgt, durch die Wahl des Wortes שָׁחַט den Gedanken ausdrücken will, daß die Kinderopfer ihre idololatrischen עוֹלוֹת waren. Denn die Schlachtung der zur עוֹלָה bestimmten Thiere wurde mit שָׁחַט bezeichnet, während זָבַח das spezifische Wort für die Schlachtung der שְׁלָמִים war (s. zu V. 7 und 8). — In Thälern (נַחַל gemäß der Eigenthümlichkeit des Landes zugleich rivus und vallis, vgl. das arabische wadi; Kap. 7, 19), unter Felsenklüften (סְעִיפֵי הַסְּלָעִים nur hier und Kap. 2, 21), also nicht blos im Thal Hinnom, sondern auch anderwärts in schauerlichen Fels-Schluchten wurden jene schrecklichen Opfer dargebracht. — Sehr schwierig ist der Satz בְּחַלְּקֵי־נחל חלקך V. 6. Die Erklärer differiren sehr. Die Septuag. zieht die Worte בחלקי־נחל noch zum Vorhergehenden (σφάζοντες τὰ τέκνα αὐτῶν ἐν ταῖς φάραγξιν ἀνὰ μέσον τῶν πετρῶν ἐν ταῖς μερίσι φάραγγος. Ἐκείνη σου ἡ μερίς, οὗτός σου ὁ κλῆρος), wodurch aber eine unerträgliche Tautologie entsteht. Vulgata: in partibus torrentis pars tua. Sie nimmt also הַלְקֵי für חֲלָקֵי. — Targ. Jonatan: in laevibus locis ripae torrentis est pars tua. — Syrus: sors tua et haereditas tua cum sorte torrentium erit. Er nimmt also בּ = cum und הֵם חַלְקֵי־נחל ebenfalls = חֲלָקֵי־נ׳; das doppelte הֵם ist ihm einfach = et. Aehnlich nur noch freier übersetzt der Araber in der Londner Polyglotte: Sors illorum (scil. idolorum) erit portio vestra. — Man sieht, daß diese alten Uebersetzer sich wenig genau an den Urtext gehalten haben. Hieronymus versteht das „in partibus torrentis“ so, daß er dadurch ausgesagt findet, wie „omnes montes, valles atque torrentes plenierant cultu daemonum“, und das „pars tua, sors tua“ bedeutet ihm, daß den Israeliten die Dämonen waren, was ihnen nach Stellen wie 5 Mos. 32, 9; Ps. 47, 5; 73, 26 der Herr hätte sein sollen. — Die späteren Erklärer theilen sich in fünf Klassen. Die einen nehmen חַלְקֵי auch gleich חֲלָקֵי, was sie dann in verschiedenem theils physischem, theils geistlichem Sinne verstehen. Aber alle diese Erklärungen müssen wir als sprachlich nicht begründet verwerfen. Andere nehmen חַלְקֵי irgendwie in der Bedeutung laevitas, laeva, Glattheiten, Glätten, fassen aber חלקך in dem Sinne von „Strafe“. Demnach wäre der Sinn: Steinigung mit den glatten Steinen (Raschi), Ersäufen, Hinabstoßen über glatte, schlüpfrige Stellen in die Tiefe (Vitringa: Vos detrudemini in laevia vallis i. e. in lubrica et salebrosa loca, quae quem in profunda vallis praecipitem agunt), die steinigte Wüste (Coccejus), — das ist euer wohlverdientes Theil. Aber offenbar ist hier mit חלקך und גורלך noch keineswegs von der Strafe die Rede, sondern es wird noch die Sünde beschrieben. Die dritte Klasse von Auslegern faßt חֶלְקֵךְ in dem Sinne von „der rechte Ort, Schauplatz“. Danach wäre der Sinn: in den glatten Felsklüften oder in den kahlen Partien der Thäler, da ist der Ort, wo du dein frevles Werk treibst (J. D. Michaelis, Paulus, Gesen. Komm., Rückert, Hitzig, Umbreit). Aber das nachdrücklich folgende הֵם הֵם ו׳ und die zweite Vershälfte beweisen, daß hier nicht blos von den Schauplätzen des idololatrischen Treibens die Rede ist. Eine vierte Klasse sieht in חלקי eine Bezeichnung der Götzenbilder selbst, leitet aber das Wort von dem arabischen chalaqa, efformavit, effinxit ab, so daß der Sinn wäre „in den Gebilden des Thals ist dein Theil“, oder „mit den Götzen im Thal treibst du dein Gewerbe“ (Koppe in Lowth's Jes., Knobel). Aber die Wurzel חָלַק hat im Hebräischen nie diesen Sinn. Die fünfte Klasse endlich (Lowth, Rosenm., Gesen. Thes., Ewald, Delitzsch, Seinecke, Rohling) nimmt חלקך im geistlichen Sinne, in welchem Jehova der „Theil“ seines Volkes genannt wird (vgl. die vorhin angef. Stt. und Ps. 119, 57; Jos. 22, 25; Ps. 16, 5 u. a.); חַלְּקֵי נחל aber sind glatte Steine, wie sie nach weitverbreiteter Sitte im Alterthum Gegenstände göttlicher Verehrung waren. Sehr passend weist man hin auf חֲמִשָּׁה חַלֻּקֵי אֲבָנִים מִן־הַנַּחַל 1 Sam. 17, 40. Fürst stellt in der Kon=

kordanz unser חַלְּקֵי mit חַלְקֵי unter eine Rubrik, ndem er es ohne weiteres auch חַלְקֵי punktirt. Und allerdings besteht ja der ganze Unterschied zwischen חַלְּקֵי und חַלְקֵי in einem einzigen Pünktchen. Ein Schreibversehen wäre deshalb nicht unmöglich. Freilich leitet Fürst unser חַלְּקֵי im Lexikon von חַלָּק ab, was eine abnorme Vokalisation wäre statt חַלְּקֵי (Olsh. §. 183, a). Darf man nun weder statt חַלְּקֵי lesen חַלְקֵי, noch חַלְּקֵי für einen abnormen st. c. pl. von חַלָּק halten, so können wir חַלְּקֵי nur entweder von חָלָק (Kap. 30, 10) ableiten, oder von חֵלֶק. Letzteres wäre aber ebenfalls eine ungewöhnliche Bildung, denn die Verbindungsform des Plurals müßte nach Analogie der allein gebräuchl. Suffixformen (vgl. חֶלְקִי, חֶלְקֵךְ, חֶלְקֵיהֶם Hos. 5, 7) חֶלְקֵי lauten. Das Dagesch im ל wäre jedenfalls Dag. dirimens. Leiten wir nun also unsere Form von dem Adjektiv חָלָק laevus, lubricus, glatt, ab, so wären חלקי־נחל die glatten Dinge des Thals. In Anbetracht des beabsichtigten Wortspieles mit חֶלְקֵךְ dürfte man aber weiter annehmen, daß der Prophet mit חַלְּקֵי doch nichts anderes meinte als was 1 Sam. 17, 40 mit חַלֻּקֵי אֲבָנִים מִן־הַנַּחַל bezeichnet ist, ja daß חלקי־נחל am Ende nichts weiter ist als eine Abkürzung aus חַלֻּקֵי אַבְנֵי הַנַּחַל, eine Abkürzung, die freilich nur dem verständlich sein konnte, der die Samuel=Stelle vor Augen hatte. Unter diesen glatten Steinen sind nun aber jedenfalls die heiligen Salbsteine (Bätylien) zu verstehen. Die älteste Spur dieses Gebrauches findet sich 1 Mos. 28, 18; 35, 14. Was aber ursprünglich ein bloßer, heiliger Erinnerung dienender, Weiheakt war, das wurde allmählich zum Substrate eines abgöttischen Kultus, des Steinkultus (vgl. Jer. 3, 9; Ez. 20, 32). Da der Name βαίτυλος, βαιτύλια phönizischen Ursprungs ist, so ist die Ansicht wohl nicht unbegründet, daß dieser Name auf בֵּית־אֵל zurückzuführen sei. Vgl. Ewald Alterth. S. 158 (3. Ausg.). Leyrer in Herz. R.=E. XVI, S. 322; Kurtz, Gesch. d. A. B. I, §. 75, 3; Grimmel, de lapidum cultu, Marburg 1853. — Die Bätylien waren nun freilich durch Oel glatte Steine. Arnobius (adv. Gentes I, 39) erzählt von sich aus seiner heidnischen Lebensperiode Folgendes: „Si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tanquam inesset vis praesens, adulabar, affabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco.“ Lowth führt zu u. St. eine Stelle an aus Theophrast (an Autolykos I, 15), wo es von einem abergläubischen Menschen heißt: „*Καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι.*“ Vgl. Clemens Alex. Strom. VII, 843. — Von ölglatten Steinen scheint nun freilich unsere Stelle nicht zu sprechen. Aber es scheint, daß jene Verehrung, abgesehen von der Glättung durch Oel, nur solchen Steinen erwiesen wurde, welche von Natur oder durch Kunst eine glatte Fläche hatten. Wir können uns wenigstens nicht denken, daß Jakob einen rauhen Stein sich zum Kopfpolster gewählt habe. Und so würde unsere Stelle dafür sprechen, daß man nicht jeden beliebigen durch Größe oder Form ausgezeichneten Stein, sondern vorzugsweise glatte Steine zum Gegenstand der Verehrung machte. — בְּ vor חַלְּקֵי ist gebraucht wie Jos. 22, 25 in אֵין־לָכֶם חֵלֶק בַּיהוָֹה. — Das nachdrucksvolle הֵם הֵם weist auf die Steine als auf diejenigen hin, welche Israel schmählicher Weise zu Rivalen Jehova's gemacht hatten. גּוֹרָל, eigentlich lapillus, wird zwar sonst nirgends so gebraucht, daß Jehova selbst גורל seines Volkes genannt würde. Aber hier ist das Wort gewählt, weil der Prophet eine Anspielung auf den Begriff „Stein“, der in חלקי נחל liegt, beabsichtigte. Daß die götzendienerischen Israeliten ihren plumpen Idolen gaben, was Jehova allein gebührte, ist der Gedanke, welcher auch der zweiten Vershälfte zu Grunde liegt. Denn auch hier wird die Nachäfferei gerügt, mit welcher die Israeliten die Bestandtheile des Jehovakultus auf ihren Götzenkult übertrugen. Denn נֶסֶךְ und מִנְחָה waren wesentliche Theile des im Gesetze vorgeschriebenen Gottesdienstes. Die מִנְחָה bestand aus Mehl in verschiedenen Formen mit Zugabe von Salz, Olivenöl und Weihrauch (3 Mos. 2). Das Trankopfer (נֶסֶךְ) repräsentirt das zum Essen gehörige Trinken. Es besteht nur aus Wein (2 Mos. 29, 40; 4 Mos. 15, 5 ff.). הֶעֱלָה mit dem Objekt מִנְחָה = altari imposuit fertum findet sich noch Kap. 66, 3. — Wie schwer der Herr diese Beleidigung empfinde, wird mit den Worten ausgesagt: sollte ich über solches mich trösten (beruhigen)? Niph. נִחַם mit עַל bedeutet 1) sich erbarmen, 2) Reue, Leid empfinden, 3) sich trösten, beruhigen (2 Sam. 13, 39; Jer. 31, 15; Ez. 32, 31). Von der letztgenannten Bedeutung ist eine Modifikation die des Sich=rächens, die wir Kap. 1, 24 hatten. Daß an u. St. nur die unter 3. genannte Bedeutung Platz haben kann, zeigt der Zusammenhang.

4. **Auf hohem — spürtest du.** V. 7 u. 8. In diesen beiden Versen zeigt der Prophet, wie Israel auch (גם־שם עלית V. 7) das Heilsopfer, das זֶבַח שְׁלָמִים, idololatrisch nachäffte. Und zwar verbindet er damit in besonders markirter Weise das Moment des ehebrecherischen Treibens, dessen sich Israel durch seinen Götzendienst schuldig machte. Warum der Prophet dieses Moment gerade mit שְׁלָמִים in Verbindung bringt, mag darin seinen Grund haben, daß diese Opfer stets mit Opfermahlzeiten verbunden waren, und gerade diese mögen, besonders wenn sie in der schönen, freien Natur auf Bergeshöhen gefeiert wurden, zu ausgelassener Fröhlichkeit und insbesondere zu fleischlichen Ausschweifungen Veranlassung gegeben haben. Auch Hos. 4, 13 wird das Darbringen des götzendienerischen זֶבַח mit Bergeshöhen und Unzucht in Verbindung gebracht. Der Ausdruck הַר גָּבֹהַּ וְנִשָּׂא findet sich genau so nur hier. Doch vgl. Kap. 2, 2;

30, 25. — שַׂמְתְּ מִשְׁכָּבֵךְ ist bildliche Bezeichnung des idololatrischen Kultusaktes. Daß der Prophet mit לִזְבֹּחַ זֶבַח die Schelamimopfer bezeichnen will, kann nicht bezweifelt werden. Denn das זבח war mit denselben aufs engste verbunden. „Für das Schelamimopfer braucht der Pentateuch auch einfach den Ausdruck זֶבַח d. h. Schlachtung, ja es hat dieses Wort im Pentateuch eben nur diese engere Bedeutung, wie denn weiter die Ausrichtung der שְׁלָמִים öfters durch das Verbum זבח bezeichnet wird. Diese Ausdrucksweise hat den Grund, daß, wie bei dem Brandopfer das Hinaufbringen der ganzen Hostie auf den Altar das Eigenthümliche ist, so dagegen zum Heilsopfer die Opfermahlzeit wesentlich gehört. זֶבַח bedeutet nämlich das Schlachten mit Rücksicht auf ein zu haltendes Mahl (vgl. besonders 3 Mos. 17, 3 ff.; 5 Mos. 12, 15); es unterscheidet sich dadurch von שָׁחַט, in welchem diese Beziehung nicht liegt" (Oehler in Herz. R.-E. X, S. 637). — Die Anfangsworte des achten Verses haben eine zweifache Deutung erfahren. Die älteren Ausleger nämlich von Hieronymus an verstehen unter dem זִכָּרוֹן irgend ein abgöttisches Emblem, vor allem die Hausgötter, Laren. Aber erstens befremdet hiefür der Ausdruck זִכָּרוֹן, und dann scheint doch „hinter die Thüre und den Pfosten stellen" vielmehr eine verächtliche als eine ehrende Behandlung zu bezeichnen. Mit Recht haben deshalb die neuern Ausleger unter זכרון das verstanden, was nach 5 Mos. 6, 8; 11, 20 auf die מְזוּזוֹת und auf die שְׁעָרִים geschrieben werden sollte, zumal da 2 Mos. 13, 9 ein ähnliches Memoriale ausdrücklich mit dem Worte זִכָּרוֹן bezeichnet wird. Man kann also unsere Stelle mit Recht als eine Hinweisung auf die genannten Stellen des Pentateuch betrachten. Der Prophet wirft demnach den Israeliten vor, daß sie jenes die Grundgesetze der Theokratie enthaltende Memoriale, anstatt auf Pfosten und Thüren, hinter Pfosten und Thüren angebracht hätten, natürlich um sich den verhaßten Mahner möglichst aus den Augen zu rücken. Dies gethan hätten sie dann frech wie ein ehebrecherisches Weib den Platz an des Gatten Seite geräumt, um sich auf das Lager der Buhlen zu begeben. מֵאִתִּי גִּלִּית muß, wie mir scheint, nach Analogie der Ausdrucksweise גָּלָה עַמִּי (Kap. 5, 13), גָּלְתָה יְהוּדָה (Klagel. 1, 3), גָּלָה מְשׂוֹשׂ (Jes. 24, 11 vergl. 1 Sam. 4, 21 f.; Spr. 27, 25 u. a.) beurtheilt werden. Denn da גָּלָה ursprünglich „aufdecken, entblößen" bedeutet, so besagt jene Ausdrucksweise, daß durch Abzug des gleichsam bedeckenden Volkes das Land aufgedeckt, entblößt wird. Dabei ist zu beachten, daß אֶרֶץ selbst metonymisch für das Volk genommen (Richt. 18, 30), und daß auch andere Dinge z. B. die Freude, das Gras als ihren Platz durch ihre Entfernung aufdeckend bezeichnet werden können. Am nächsten entspricht dieser Ausdrucksweise unser deutsches „den Platz, das Land räumen" (vgl. zu Kap. 5, 13). Nun steht sonst freilich in diesem Sinne immer nur Kal. Aber wenn der Prophet גָּלִית geschrieben hätte, hätte man dies nach dem konstanten und so häufigen Sprachgebrauch im Sinne von „in exilium abiisti" nehmen müssen. Das will er aber nicht sagen. Es ist hier von keinem strafweisen Platzräumen sondern von einem sehr spontanen, muthwilligen und eigenwilligen Bloß-, Leermachen des Platzes die Rede. Deshalb braucht der Prophet das intensive Piel. Ich kann deshalb die andern Erklärungen, welche „die Scham" oder die „Kleider" ergänzen, oder welche מִשְׁכָּבֵךְ als gemeinsames Objekt der drei Verba betrachten (Delitzsch), nicht billigen. מאתי גלית besagt also, wie das ehebrecherische Weib den Platz an ihres Gatten Seite leer macht, ותעלי wie sie auf die Höhe (V. 7) hinaufsteigt, הרחבת משכבך wie sie das buhlerische Lager zurecht macht, breit nämlich, so daß der Buhle bequem neben ihr Platz hat. ותכרת לך מהם (gewiß nicht castrasti quosdam ex eis, Grotius) ist eigentlich ohne Analogie, denn 2 Chr. 7, 18 wird mit לְ die Person bezeichnet, mit welcher der Bund geschlossen wird, 1 Sam. 20, 16; 22, 8 aber steht עִם. Doch ist aus diesen Stellen ersichtlich, daß בְּרִית nach כרת ausgelassen werden kann. Der Prophet hätte nun wohl schreiben können ותכרת לָהֶם. Aber da würde das Moment fehlen, daß Israel Forderungen, Bedingungen stellte, welche von der andern Seite erfüllt werden mußten. Man müßte, um genau zu sein, übersetzen: du paktirtest, bedangest aus für dich von jenen. Es soll die Roheit des Verhältnisses geschildert werden. Die freche Hure verlangt ihren Preis. Worin der Preis bestand, wird nicht gesagt. Jedenfalls wurde er zugestanden. Denn es wird fortgefahren: du liebtest (ließest dir gefallen, behagen) ihre Umarmung (מִשְׁכָּב häufig in diesem Sinne: 4 Mos. 31, 17. 18. 35; Richt. 21, 11. 12 u. ö.). Die Worte יד חזית entbehren ebenfalls der Analogie. Die Erklärungen: einen Platz (zum Liegen) erstehst du, — wo du nur eine winkende Hand siehst; — eine Hand scheidest du d. h. du bestimmst eine Seite des Lagers für den Buhlen (Knobel) — enthalten sämmtlich einen unpassend nachschleppenden Gedanken. Man erwartet etwas, was zum מִשְׁכָּב im angedeuteten Sinne gehört oder auf ihn folgt. Und da hat nun die Ansicht viel für sich, welche in יד einen Euphemismus sieht für das männliche Glied. Es lassen sich zwar nur Analogien aus andern Sprachen (vgl. Delitzsch) beibringen, aber bei der Originalität unseres Verfassers kann dies kein Hinderniß sein. חָזָה steht dann, wie רָאָה, nach bekanntem Sprachgebrauch für sentire, experiri (vergl. Hiob 8, 17; 15, 17; 24, 1; Ps. 58, 11).

5. **Und du zogst — fühltest du dich nicht krank.** V. 9 und 10. Den Götzendienst, den der Prophet bisher geschildert hat, könnte man den idololatrischen oder den unmittelbaren nennen. Denn es handelte sich bisher um den direkten eigentlichen Götzenkult. Aber da der Prophet alle Arten der von

ihm getriebenen Abgötterei dem Volke vorhalten will, so darf er auch diejenige nicht übergehen, die man den politischen oder mittelbaren Götzendienst nennen könnte. Denn wenn Israel, anstatt seine Zuversicht auf den Herrn zu setzen, sich an heidnische Völker um Hülfe wendet, so ist das auch Götzendienst, und zwar nicht blos im subtilen Sinne, sofern Israel dadurch Fleisch zu seinem Arm macht (vgl. Jer. 17, 5. 6; Jes. 30, 1 f.; 31, 1—3; 2 Kön. 16, 7), sondern auch im groben, sofern das Vertrauen auf ein heidnisches Volk das Vertrauen auf dessen Götter involvirt (vgl. Hos. 12, 1; Jes. 10, 10. 11; Jer. 2, 33. 36; Ez. 23, 7. 30). Haben wir damit den Grundgedanken unserer Stelle richtig erkannt, so ist es klar, daß wir unter dem מֶלֶךְ nicht einen Götzen zu verstehen haben, wie viele Ausleger wollen. Es ist also weder der Moloch (vgl. Kap. 8, 21; Amos 5, 26; Jer. 49, 1. 3; Zeph. 1, 5), noch mit Hitzig Anammelech, der Kronos zu Sefarvaim (2 Kön. 17, 31), noch mit Knobel der phönizische Baal (מֶלֶךְ בַּעַל) zu verstehen. Geradezu an den assyrischen König zu denken, scheint mir auch nicht das Richtige zu sein. Denn nirgend findet sich eine Spur davon, daß der assyrische König für die Israeliten schlechthin „der König“ gewesen sei. Auf Kap. 30, 33 darf man sich hiefür nicht berufen, da dort nach dem Zusammenhang (vgl. אַשּׁוּר V. 31) nur an den assyrischen König gedacht werden kann. Es scheint mir deshalb, daß der Prophet sagen will, Israel habe sich immer an den gewandt, der je nach den Verhältnissen der König *κατ᾽ ἐξοχήν* gewesen sei. Verwandt, jedoch nicht identisch hiemit ist schon die Auffassung Saadia's, der מֶלֶךְ als Kollektivum versteht. Für unsere Fassung scheint auch die Wahl des Wortes שׁוּר (bei Jesaja nur hier) zu sprechen, weil dasselbe circuire, umhergehen (vgl. שָׁרָה, Umherziehende, für Karawane Ez. 27, 25) bedeutet. בַּשֶּׁמֶן ist „mit Oel“. Aber es ist zweifelhaft, ob dies heißen soll „als eine mit Oel gesalbte“ (um die die Sinne zu reizen Ez. 23, 40), oder „mit Geschenken von Oel und Salben“. Grammatisch ist beides möglich. Vgl. für den erstgenannten Gebrauch 1 Mos. 32, 11. Ich möchte mich aber für das letztere entscheiden, weil man doch nicht sagen kann, daß Israel zum König selbst gekommen, in die Ferne aber Gesandte geschickt habe. Letzteres ist vielmehr nur nach jesajanischer Art Deutung des Bildes. Die großen Herrscher, bald Assur, bald Egypten, wohnten ja ferne. Haben etwa die Israeliten Gesandte weiter geschickt als nach Assur und Egypten? Uebrigens darf man den Ausdruck „Oel und Salben“ nicht pressen. Derselbe soll nur besagen, daß Israel die edelsten und kostbarsten Gaben seines Landes als Geschenke geschickt habe. Der Oelbaum gedieh nirgends so gut als in Palästina, vgl. Leyrer in Herz. R.-E. X, S. 547; zu den Ingredienzien der רִקֻּחִים (*ἅπ. λεγ.*, sonst רֹקַח u. a.) gehörten auch בְּשָׂמִים, Palästina aber galt als die ausschließliche Heimat der Balsamstaude, ibid. I, 673. Daß kostbares Oel und edle Salbe zu den königlichen Schätzen gehörten, sieht man auch aus Kap. 39, 2. — צִיר in der Bedeutung „Bote“ wie Kap. 18, 2. — עַד־מֵרָחוֹק s. d. Zusammenstellung und zu Kap. 17, 13; 22, 3. — Aber nicht nur in die Weite, auch in die Tiefe gingen die Versuche Israels, Helfer zu finden. Man versteht עַד־שְׁאוֹל gewöhnlich von den demüthigen Geberden und Worten des Hülfesuchenden. Aber das wäre doch eine arge, ja sinnlose Hyperbel. Ich glaube, daß der Prophet, wie er mit dem Botenschicken vorzugsweise auf die Kapitel 28—33 zurückschaut, so mit dem עַד־שְׁאוֹל speziell die Stelle Kap. 28, 15 im Auge hat, wo er die מֹשְׁלֵי יְרוּשָׁלִָם sagen läßt: „wir haben mit dem Tode einen Bund geschlossen und mit der Unterwelt haben wir Vertrag gemacht“. Das Hiph. הִשְׁפִּיל hat also nicht ethische, sondern lokale Bedeutung (vgl. Kap. 25, 12; 26, 5; Ps. 113, 6). — So hat Israel mit vielem Gelaufe sich abgemüht (דֶּרֶךְ ist hier Abstraktum: das Gehen, Laufen, wie oft, vgl. 1 Kön. 18, 27 u. Kap. 47, 12; 1 Kön. 19, 7), aber die Vergeblichkeit seiner Bemühungen nicht einsehen gelernt. נוֹאָשׁ ist Part. Niph. desperatus (Hiob 6, 26). Das Neutrum nur hier und Jes. 2, 25; 18, 12. Vielmehr, weil die schwache Hand von Zeit zu Zeit doch wieder einiges Leben verspürte, ist Israel nie dazu gekommen, sich krank zu fühlen d. h. seine Ohnmacht in ihrer vollen Wirklichkeit zu erkennen und zu empfinden.

6. **Und vor wem bangtest du — aus dem Wege meines Volkes.** V. 11—14. Nachdem der Prophet so das götzendienerische Treiben des Volkes geschildert hat, fragt er nach den Gründen desselben. Dieselben können positiver und negativer Art sein: es können die Götzen Vorzüge haben, welche Jehova nicht hat, und es kann Jehova Mängel haben, von welchen jene frei sind. Daß אֶת־מִי auf die heidnischen Völker oder ihre Herrscher zu beziehen sei, gegen welche Israel Schutz gesucht habe, glaube ich nicht. Denn es handelt sich im ganzen Zusammenhange wesentlich um das religiöse Verhalten Israels und hier insbesondere um die Gründe, welche Israel haben konnte, den Götzen vor Jehova den Vorzug zu geben. Auch hängt ja doch nach dem, was wir schon zu V. 9 bemerkt haben, die Furchtbarkeit eines Volkes von der Macht seiner Götter ab. — מִי bezieht sich also auf die Götzen. Es ist in demselben Sinne zu nehmen wie V. 4. Ja man kann sagen, daß dieses אֶת־מִי zu jenem עַל־מִי in einem gewissen gegensätzlichen Verhältnisse steht. Denn wenn עַל־מִי V. 4 auch zunächst auf den Propheten geht, so bezieht sich's doch indirekt auch auf Jehova, weil der Prophet ein solcher nur durch Jehova ist. דָּאַג ist sollicitum esse und hat zunächst intransitive Bedeutung (Jer. 17, 8). In dieser Bedeutung wird es mit לְ (1 Sam. 9, 5; 10, 2) oder mit מִן (Ps. 38, 19; Jer. 42, 16) verbunden. An u. St. ist es transitiv gebraucht und, wie Jer. 38, 19, mit dem Akkus. verbunden (vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm.). Daß תִּירְאִי mit dem Wav consec. angeschlossen ist,

beweist, daß der Prophet es als Folge von דאג denkt. Demnach bedeutet ihm דאג die innere, religiöse Scheu, von welcher die äußerlichen Furchtbezeugungen nur die Folge sind. Man sollte nun denken, daß das, was Israel zur Untreue gegen seinen Herrn bewegen kann, sehr bedeutend, großartig an Macht und Herrlichkeit, Jehova weit überlegen sein müsse. Ist das aber der Fall? Nein. Man könnte erwarten, daß der Prophet die verächtliche Qualität der Götzen, welche er durch sein מִי nur andeutet, näher erörtern würde. Aber wozu war das nöthig? Hat ers nicht in der ersten Enneade überflüssig gethan? Denn wer erinnert sich hier nicht an Stellen wie Kap. 40, 18 ff.; 41, 6 f. 21 ff.; 42, 17; 43, 9 ff.; 44, 9 ff.; 45, 20; 46, 1 ff.; 47, 12; 48, 3 ff.? Was כִּזֵּב hier bedeutet, sieht man aus den darauf folgenden erklärenden Worten. Es bedeutet die Untreue, die Bundbrüchigkeit Israels. Denn durch seine Thaten dokumentirt es seine Worte als lügenhaft (vgl. Ps. 78, 36 f.). Es bestand ja, abgesehen von einzelnen Bundesschließungen (2 Mos. 19, 8; 24, 3. 7; 5 Mos. 5, 27 ff.; Jos. 24, 16. 24), das Bekenntniß zu Jehova zu Recht in Israel. כִּי vor תכזבי ist das kausale „daß" nach Fragen (m. Gr. §. 109, 3). Der Sinn ist: wie beschaffen sind doch die, welche du fürchtest, da du durch sie verführt werden konntest, deinem Gott die Treue zu brechen? Aus dem Gegensatze zu על־מי V. 4 und aus dem, was der Prophet schon oben über die Götzen gesagt hat, erkennt man aber, daß Israels Abfall durch die Beschaffenheit seiner Götzen durchaus nicht genügend motivirt ist. Dieser Abfall hat vielmehr einen andern Grund: das Schweigen Jehova's. Dieses Schweigen Jehova's muß so beschaffen sein, daß dadurch der Mangel an Furcht vor ihm, der bei Israel sich findet, erklärt wird. Dies sieht man aus dem Folgesatze ואותי לא תיראי. Es ist also nicht von einem Nicht-Reden, sondern von einem Nicht-Handeln zu verstehen. Der Herr hat sich und zwar seit uralter Zeit (ו vor עולם = und zwar vgl. Kap. 13, 10; 32, 7; 44, 28; m. Gr. §. 111, 1) ruhig verhalten, er hat zugesehen, geschont, Nachsicht geübt. Es ist freilich dieses Nachsichtüben in relativem Sinne zu verstehen. Denn es hat an einzelnen warnenden Züchtigungen allerdings nicht gefehlt. Aber im Verhältniß zu der Sprache, die der Herr zu Israel führte durch seine Wegführung ins Exil, war alles Vorhergehende Schweigen. Der Herr sagt hier also in Bezug auf Israel ein eben solches Schweigen von sich aus, wie er sich Kap. 42, 14 den Heiden gegenüber beigelegt hat. Läßt man den Propheten seinen Standpunkt im Exile nehmen, so ist wahrlich nicht ersichtlich, was denn den gottlosen Israeliten nach dem Exil so Schreckliches widerfahren ist, daß alles Vorhergehende als Schweigen zu betrachten wäre. — Im Gegensatz nun zu seinem bisherigen Schweigen sagt der Herr, er wolle reden (V. 12). Und zwar wolle er die Gerechtigkeit Israels und deren Früchte, die Werke, offenbar machen. Der ganze Vers ist ironisch gemeint. Zuerst ist schon der Ausdruck אַגִּיד eine Ironie. Derselbe sieht auf den ersten Blick so aus, als stelle der Herr eine pomphafte Verkündigung der großen, bisher verkannten Verdienste Israels in Aussicht. Zum zweiten meint man eben deshalb, צדקה und מעשים seien von den Erweisungen einer wirklich vorhandenen Gerechtigkeit Israels zu verstehen. Aber in der That meint der Herr vielmehr, daß die Ungerechtigkeit, die Bosheit Israels durch eine entsprechende Gerichtsthat vor der ganzen Welt soll an den Pranger gestellt werden. Der Ausdruck לא יועילוך zum dritten ist eine ironische Meiosis. Denn was Israel an Früchten der Gerechtigkeit aufzuweisen hat, ist so sehr das Gegentheil von wahrer Gerechtigkeit, daß ihm daraus keine andere Frucht als das Verderben erwachsen kann. Man sieht, daß ich nicht der Punktation der Masoreten folge. Ich kann deshalb die Erklärung: „und was deine Machwerke (die Götzen) betrifft, so werden sie dir nichts helfen" (Delitzsch, Seinecke, Rohling, Weber), nicht billigen. Denn 1) wäre der wichtige Gedanke, daß der Herr die Sünde Israels durch große Gerichte ans Licht ziehen werde, durch die kurzen Worte von V. 12 a doch nicht entsprechend ausgedrückt; 2) wäre es doch sonderbar, wenn von den Götzen V. 12 b gesagt wäre: „sie werden dir nicht helfen", und dann doch V. 13 a fortgefahren würde: „wenn du schreist, mögen sie dich erretten". Ich glaube also, daß erst V. 13 die Unfähigkeit der Götzenhaufen (קִבּוּצִים, ἅπ. λεγ., eigentl. „Sammlungen" im Sinne von „Pantheon") ausgesagt wird. Der Wind, ja ein Hauch wird das ganze Pantheon (Hengstenberg, Delitzsch) davonführen (vgl. Kap. 41, 16. 29). Dagegen werden diejenigen, die auf Jehova ihr Vertrauen setzen, auch wenn das allgemeine Schicksal sie ins Exil wird fortgerissen haben, das heilige Land und den heiligen Berg als ihr Erbtheil in Besitz nehmen. Deshalb ist **Rückkehr aus dem Exil** der Schlußgedanke, den er V. 14 mit großem Nachdruck ausspricht (vgl. Kap. 40, 3; 62, 10). וְאָמַר V. 14 ist impersonell gebraucht wie Kap. 25, 9; 45, 24; 65, 8; m. Gr. §. 101, 2, b.

3. Gottes Liebe schlägt und heilt, die sich heilen lassen.

Kap. 57, 15—21.

15 Denn also spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Wohnende, deß Name »Heiliger« ist:
In der Höhe und im Heiligen wohne ich, aber auch bei dem, der zerknirscht und demüthigen
Geistes ist, zu beleben den Geist der Demüthigen und zu beleben das Herz der Zerknirschten.
16 *Denn nicht in Ewigkeit will ich hadern und nicht immerdar zürnen. Denn es würde der

Geist, der von mir ausgeht, hinschmachten und die Seelen, die ich gemacht habe. *Ob der 17
Schuld seines Eigennutzes zürne ich und schlage ihn, indem ich zürnend mich verberge; —
aber er ging hin abtrünnig auf dem Wege seines Herzens. *Seine Wege sehe ich, aber ich 18
will ihn heilen, und will ihn führen und will erstatten Tröstungen ihm, nämlich seinen Be-
trübten. *Der der Lippen edelste Blüte schafft — »Friede, Friede den Fernen und den 19
Nahen«, spricht er, Jehova, und: »Ich will sie heilen«. — *Aber die Gottlosen sind wie das 20
aufgewühlte Meer, denn ruhen kann es nimmer; Schlamm und Koth wühlen seine Wogen
auf. *Kein Heil ist, spricht mein Gott, den Gottlosen. 21

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet gibt hier der Enneade, deren Mittelpunkt der demüthige Knecht Gottes ist, einen würdigen Schluß. Er weist uns darauf hin, daß der Grund alles Heils die durch die Liebe vermittelte Einheit von Hoheit und Niedrigkeit in Gott ist. Denn Gott thront als das höchste und absolut heilige Wesen in höchster Majestät und Herrlichkeit, und doch wohnt er zugleich bei den Elenden und Zerschlagenen, um sie neu zu beleben (V. 15). Denn er zürnt wohl eine Zeit lang, aber der Grund seines Wesens ist doch die Liebe. Er kann deshalb den Geist und die Seele der Menschen, seine eigene Schöpfung, nicht zu Grunde gehen lassen (V. 16). Um der Sünde willen zwar schlägt er den Menschen. Aber wenn nun der Mensch, durch die äußerliche Züchtigung nicht gebessert, auf dem selbstgewählten Wege beharrt (V. 17), so gibt er ihn deshalb noch nicht auf. Er wendet nun das entgegengesetzte Verfahren an: er heilt ihn, indem er innerlich mit sanften Mitteln auf das Herz wirkt, sofern natürlich im Menschen noch die nöthige Empfänglichkeit für dieses Heilverfahren, nämlich die Fähigkeit, Leid zu tragen über den bisherigen Weg, vorhanden ist (V. 18). — Zum Schlusse bezeichnet der Prophet die Ankündigung dieses göttlichen Heilverfahrens als die Blüte des prophetischen Wortes (V. 19), welche aber freilich nicht allen zu Gute kommen könne. Denn die Gottlosen, welche dem Meere gleichen, welches von Stürmen gepeitscht schmutzigen Schaum aufwühlt (V. 20), — die Gottlosen finden keinen Frieden (V. 21). — Mit Bewunderung vernehmen wir diese tief evangelischen Worte aus dem Munde des alttestamentlichen Propheten. Sind sie etwa von einem Schüler des Jüngers der Liebe geschrieben und hier eingeschmuggelt worden? Und wie kunstvoll weiß der Prophet den Grundgedanken des Abschnitts zu rekapituliren und zugleich auf den Refrain, der diesen wie alle drei Abschnitte schließen soll, einzulenken!

2. **Denn also — die ich gemacht habe.** V. 15 und 16. Daß mit V. 15, nicht mit V. 14, das Schlußwort beginnt, sieht man theils daraus, daß die Formel כי כה אמר in der Regel Abschnitte beginnt (vgl. Kap. 56, 4; 52, 4; 45, 18; 31, 4; 21, 6. 16; 18, 4 u. ö.), theils aus der göttlichen Titulatur, wenn ich so sagen darf, welche gleichfalls gerne an der Spitze von Abschnitten zur Anwendung kommt (vgl. Kap. 1, 24; 10, 24; 22, 15; 30, 15; 42, 5; 43, 1. 14. 16; 44, 6; 45, 11. 18; 48, 17; 49, 7 u. ö.). Drittens spricht dafür auch der Umstand, daß die Verse 15—21 auf einen weiteren Kreis sich beziehen als die vorhergehenden. Denn von Kap. 56, 10 an hatte der Prophet Israel im Auge, in diesem Schlußworte aber umfaßt sein Blick die ganze Menschheit. — Zuerst nun schildert er den Herrn nach seiner unendlichen Erhabenheit. Er nennt ihn zuerst רם ונשׂא, ein Ausdruck, der nur noch Kap. 6, 1 vorkommt, und jene Erhabenheit Gottes zunächst wohl nach ihrer äußeren Erscheinung bezeichnet. Sodann nennt er ihn שֹׁכֵן עַד (d. i. nicht: der die Ewigkeit bewohnt, — eine unvollziehbare Vorstellung —, sondern: der ewig thront, d. h. der sein Haus, seinen Platz, also auch seine Würde und Ehre ewig behauptet, nie, wie ein Mensch, aus derselben vertrieben werden kann, vgl. Kap. 9, 5; 30, 8; 26, 4; 45, 17; 64, 8; 65, 18). Zum dritten bezeichnet er ihn als den, dessen Name „der Heilige, sanctus" ist. Man sollte nun meinen, er wäre zu heilig, als daß er sich in die Gemeinschaft sündiger Menschen begeben könnte. Aber nein! Er sagt von sich aus: obgleich ich in der Höhe wohne (es ist der Himmel, die alles überragende Gotteshöhe gemeint, vgl. Kap. 33, 5 und den modifizirten Ausdruck ibid. V. 16) und im Heiligen (קָדוֹשׁ in der Bedeutung von קֹדֶשׁ wie Ps. 46, 5; 65, 5; es ist das obere Heiligthum gemeint 2 Mos. 25, 9. 40; 26, 30; Apostelg. 7, 44; Hebr. 8, 5), so wohne ich doch zugleich bei dem, der zerknirscht (דַּכָּא als Adjektiv bei Jesaja nur hier, vgl. Ps. 34, 19) und niedrig im Geiste ist (Sprüche 16, 19; 29, 23). Welcher Gegensätze ist also Gott fähig! Er wohnt zugleich im Höchsten und im Niedrigsten. Aber das ist kein Widerspruch. Denn der רוּחַ שְׁפַל ist eben auch eine köstliche, Gottes würdige Wohnung, ja die allerköstlichste für ihn, da es eine lebendige, persönliche Wohnung ist. Sie ist aber darum so köstlich, weil der demüthige Mensch sich ganz hingibt, nichts von dem Seinen dazu thut, nur Gott aufnehmen und von ihm sich durchleuchten lassen will. So ersetzt denn auch Gott, was ihm fehlt. Denn er macht eben zu dem Zwecke Wohnung in ihm, daß er Geist und Herz d. h. Sinn und Gemüth, Denken und Wollen der Demüthigen und Zerschlagenen mit neuem, frischem göttlichen Leben erfülle (vgl. Gal. 2, 20). Man sieht aus החיות רוח und החיות לב, daß der Prophet unter dem דכא und שפל-רוח solche demüthige Seelen versteht, die zugleich durch Leiden tief gebeugt sind. Deshalb kann er auch mit כִּי לֹא וגו׳ fortfahren. Er will die Zerstoßenen

neu beleben, denn er will ja nicht ewig hadern, noch immerdar zürnen (vgl. Ps. 103, 9). Er kann dies auch deswegen nicht, weil ja sonst das ganze Dasein des Menschen zerstört sein würde. Denn in die Länge könnte der Mensch den Zorn Gottes als Kreatur nicht aushalten. Es müßte durch fortgesetztes Schlagen der Geist des Menschen, der „vor Gott steht" d. h. seiner Nähe und Gemeinschaft als gottverwandt fähig ist (vgl. Matth. 18, 10), und die Seele, welche durch die Einhauchung des Geistes נִשְׁמַת חַיִּים geworden ist (1 Mos. 2, 7), verschmachten, vergehen (עָטַף bei Jesaja nur hier, in den Psalmen häufig: Kap. 61, 3; 73, 6; 77, 4; 107, 5; 142, 4; 143, 4). Gott würde ja auf diese Weise sein eigenes Werk zerstören.

3. **Ob der Schuld — seinen Betrübten.** V. 17 und 18. Die Leiden, die Gott verhängt, sind nicht Vernichtungsschläge (Klagel. 3, 31—42). Er zürnt und züchtigt nur um der Sünde willen. Unter den Sünden hebt aber der Prophet diejenige heraus, welche 1 Tim. 6, 10 die Wurzel aller bösen Dinge genannt wird, die *πλεονεξία* (Kol. 3, 5) oder *φιλαργυρία*. Er nennt sie hier metonymisch, indem er das Erstrebte für das Streben setzt, בֶּצַע (Schnitt, Gewinn, Kap. 33, 15; 56, 11 vgl. Jer. 6, 13). Welche Schuld ist so schwer, daß der Mensch nicht um Gewinnes willen sein Gewissen damit belastete? Das Perfekt קצפתי bezeichnet als thatsächliche Grundlage den Zorn, den der Herr in seinem Herzen empfindet. Die Folge und der Ausdruck dieses Zornes ist das Schlagen. Da es aber nicht heißt אַכֵּהוּ sondern וְאַכֵּהוּ, so darf man nicht übersetzen: und ich schlug, sondern: und ich schlage. Man sieht daraus, daß der Herr nicht konkrete, bestimmte Fakta im Sinne hat wie etwa sein Verhalten gegenüber dem Volke Israel, sondern er schildert hier das Verfahren, das er überall und allen Menschen gegenüber beobachtet. Wir müssen also übersetzen: ich zürne — und ich schlage. הסתר ist der nachgestellte inf. absol., welcher den Begriff der Konstanz, der Fortdauer, man könnte hier sagen der konstanten Praxis ausdrückt (vgl. m. Gr. §. 93, f, h). Statt ואקצף müßte es eigentlich heißen וְקָצוֹף. Aber es finden bekanntlich in dieser Konstruktionsweise mannichfache Modifikationen statt. Namentlich geschieht es nicht selten, daß der inf. absol. im letzten Gliede ins verb. finitum oder Partizipium übergeht (vgl. 2 Sam. 16, 13; 1 Mos. 26, 13; Jer. 41, 6; 2 Sam. 15, 20; 16, 5 u. a.; m. Gr. §. 93, h, Anm.). Wir übersetzen also: und ich schlage ihn, indem ich zürnend mich verberge (הסתר direkt kausatives Hiphil = Bergung, Verstecken machen). Der Satz וילך שׁובב וגו׳ V. 17 b sagt aus, was weiter aus dem göttlichen Schlagen sich ergibt. Es ist aber diese Folge mit dem Wav consec. imperf. ausgedrückt, nicht als einmalige geschichtliche Thatsache, sondern nach jenem Sprachgebrauche, welcher aoristisch ausdrückt, was doch eigentlich etwas Bleibendes, eine konstant sich wiederholende Erscheinung ist. Vgl. in unserem Kapitel וַתִּזְנִי V. 3, וַיִּגְרְשׁוּ V. 20; m. Gr. §. 88, 5. Es wiederholt sich nämlich beständig die Wahrnehmung, daß die göttliche Züchtigung von den Menschen nicht beachtet wird. Es muß von Israel wie von der Mehrzahl der Menschen gesagt werden: er aber ging hin abtrünnig (שׁוֹבָב vgl. Jer. 3, 14. 22; über den Unterschied von שׁוֹבָב s. zu Jer. 31, 22) auf dem Wege seines Herzens d. h. auf dem eigenmächtig selbsterwählten Wege. Also die Züchtigung fruchtete nichts. Nun sollte man meinen, der Herr müsse den widerspenstigen Menschen seinem wohlverdienten Schicksal überlassen. Aber nein! Die Langmuth, die Geduld, die barmherzige Liebe Gottes ist ohne Grenzen. Er übersieht die Wege des Menschen, deren Anfang, Mittel und Ende. Er sieht, wohin diese Wege führen. Sie führen zum ewigen Verderben. Dies zuzulassen, vermag er nicht. Er tritt also den Menschen nicht blos äußerlich, wie V. 17 a andeutet, durch zürnendes Schlagen nahe, — er versucht es auch innerlich. Er heilt den Menschen. Selbstverständlich den, der sich heilen läßt. Denn Gott legt seine Gnade dem Menschen zwar so nahe als möglich. Aber niemals drängt er sie ihm auf. Man könnte daher ארפאהו de conatu verstehen (vgl. m. Gr. §. 100, Anm. 2), wie das Wort Jer. 6, 14; 8, 11, welche Stellen auch wegen בֶּצַע im vorherg. Verse und wegen des doppelten שָׁלוֹם offenbar an die unsrige anklingen, augenscheinlich gebraucht ist. Die Konstruktion in V. 18 ist wie in V. 17 a. Wie dort auf קצפתי folgt ואכהו, so folgt auf ראיתי hier וארפאהו וגו׳. Wie diese Heilung geschieht, sagen die folgenden Worte ואנחהו וגו׳. Gott bringt den Menschen vom Irrweg auf den rechten Weg und reicht ihm dann das, was nöthig ist, um ihn zu trösten und zu stärken. שַׁלֵּם נִחֻמִים ist eigentlich „Tröstungen vergelten, erstatten" d. h. als Ersatz Tröstungen darbieten. Das am Schluß hinzugefügte ולאבליו enthält die deutlichste Restriktion des וארפאהו. Man muß nämlich mit Stier, Delitzsch u. a. וְ in dem Sinne von „und zwar, nämlich" nehmen (vgl. V. 11). Nicht alle kann der Herr leiten und mit seinen Tröstungen erquicken, sondern nur die, welche betrübten Geistes sind. Diese אבלים sind also dieselben, welche V. 15 דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ genannt wurden.

4. **Der Frucht der Lippen schafft — den Gottlosen.** V. 19—21. Soviel ist gewiß, daß V. 19 den Schluß einleitet. Der Gedanke „Friede" verbindet die Verse 19—21 enge unter einander. Aber was soll בורא ניב שפתים? Die Worte können grammatisch entweder mit dem Vorhergehenden oder mit dem Folgenden verbunden werden. Und was die Bedeutung betrifft, so ist „Gesproß, Frucht der Lippen" nicht nothwendig nur Dank und Preis, obgleich unsere Worte Hebr. 13, 15 so verstanden werden. Es wird Spr. 10, 31 Weisheit als Gesproß des Mundes, Spr. 12, 14; 13, 2; 18, 20 Sättigung mit Gutem überhaupt als פְּרִי פֶה und תְּבוּאַת שְׂפָתַיִם bezeichnet. Also wird ניב שפתים

auch das Prophetenwort sein können, sei es nun das hier vorliegende oder das Prophetenwort überhaupt. Kann man nun sagen, daß der Herr Trost darreicht, indem er Dank und Preis schafft? Doch nicht wohl. In unserm Zusammenhange wenigstens erwartet man: um Dank zu schaffen (לִבְרֹא נ׳ ש׳), oder „ich schaffe Frucht der Lippen, indem ich Tröstungen darreiche." Versteht man aber unter „Frucht der Lippen" das prophetische Wort, so würde gesagt werden, daß der Herr heilt, führt, tröstet, indem er Frucht der Lippen d. i. der prophetischen Lippen schafft. Aber das wäre doch auch eine recht gemachte und künstliche Ausdrucksweise. Denn heilen und trösten kann der Herr doch nur indirekt dadurch, daß er die Propheten göttliche Worte sprechen läßt. Direkt geschieht dies allein dadurch, daß der Herr die Herzen aufthut, Acht zu haben auf das, was durch seinen Geist geredet wird. (Apostelg. 16, 14). Es scheint mir also nicht wohlgethan, die Worte בורא נ׳ ש׳ mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Verbinden wir sie nun also mit dem Folgenden, so werden wir נוב ש׳ nicht im Sinne von Dank und Preis nehmen können aus denselben Gründen, welche uns bestimmten, diese Deutung für die Rückbeziehung zu verwerfen. Beziehen wir also נוב ש׳ auf das prophetische Wort, so werden wir vor allem nicht vergessen dürfen, daß die Worte mit einer gewissen Emphase gesprochen sind. Der Ausdruck ist, wenn auch verwandt, doch nicht gleichbedeutend mit פְּרִי oder תְּבוּאַת שְׂפָתַיִם. Denn נוב ist nicht das gewöhnliche Wort für „Keimen, Sprossen" (die gewöhnlichen Ausdrücke hierfür sind פָּרַח oder צָמַח). Es kommt nur in der Poesie und nur an vier Stellen vor, und wird, wie bemerkt, immer mit einer gewissen Emphase gebraucht. Denn Ps. 62, 11 bezeichnet es ein kräftiges Sprossen, ebenso Ps. 92, 15, wo von einer nachhaltigen, noch im Alter wirksamen Triebkraft die Rede ist. Spr. 10, 31 soll gesagt werden, daß der Mund des Gerechten mit der Kraft, das Edelste, die Weisheit, zu produziren begabt sei. Sach. 9, 17 endlich ist gleichfalls von einer Produktionskraft die Rede, von deren Intensität die Trefflichkeit ihrer Produkte Zeugniß gibt. So glaube ich denn, daß נוב ש׳ hier nicht „Sproß der Lippen" überhaupt, sondern „Prachtsproß, Edelsproß" bedeutet. Der Prophet will nämlich sagen, daß er die Verkündigung des Friedens und der Heilung für die Fernen und für die Nahen als die höchste und edelste Blüte seiner Weißagung erkennt. „Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen und ich heile ihn" spricht Jehova, indem er damit die Blüte der (prophetischen) Lippen schafft, d. h. indem er damit das Höchste und Herrlichste ausspricht, was er seinem Propheten zu verkündigen aufträgt. Statt נוב will das K'ri נִיב lesen, weil an der einzigen Stelle, wo das Substantiv außerdem vorkommt, Mal. 1,12, נִיבוֹ steht. — אמר יהוה steht sonst nur am Ende der Rede (Kap. 22, 14; 39, 6; 45, 13; 49, 5; 54, 1. 6. 8. 10; 59, 21; 65, 7. 25; 66, 9. 20. 21. 23). Hier steht es, wie V. 21 und 48, 22 (vgl. לִי אָמַר Kap. 45, 24. Jer. 30, 3), als Einschaltung. Feierlich und nachdrücklich klingt das doppelte שָׁלוֹם (vgl. Kap. 26, 3; Jer. 6, 14; 8, 11; 1 Chr. 12, 18). Unter den „Fernen und Nahen" kann ich nicht „die fernhin und nahehin Versprengten des israelitischen Volkes" verstehen. Wie sollte denn die weitere oder geringere Entfernung des Verbannungsortes von Palästina für den Herrn in Betracht kommen? Und kam sie nicht für den Herrn in Betracht, dann gewiß auch nicht für den gläubigen Israeliten. Hierüber eine Erklärung zu geben, war für die „Blüte der Weißagung" unnöthig. Wohl aber war es von Belang, auszusprechen, daß auch die bisher fern gewesenen Heiden herzukommen und an dem Heile Israels Theil nehmen sollen (vgl. Hos. 2, 23; Jes. 42, 6; 49, 6; 65, 1 u. ö.). So hat auch Paulus (Eph. 2, 17) die Stelle verstanden. ורפאתיו knüpft an וארפאהו V. 18 an und beweist, daß der Herr kein Heil ohne Heilung kennt. Es gibt ja kein Heil für die Nichtgeheilten, die geistlich Kranken, die Gottlosen (V. 20 u. 21). So vermittelt ורפאתיו kunstreich den Zusammenhang zwischen dem Vorangehenden und dem Folgenden. Das Singularsuffix in רפאתיו ist auf die collektiven Singulare רחוק und קרוב zu beziehen. — Die Gottlosen aber, fährt V. 20 fort, sind wie das Meer, welches aufgewühlt ist. Da es nicht heißt הַנִּגְרָשׁ, so haben wir diese Verbalform nicht für das Partizipium, sondern für die 3. P. Perf. zu halten und אֲשֶׁר davor zu ergänzen. Zwei Momente unterscheidet der Prophet. Zuerst die Unruhe des Meeres. Dieselbe ist Wirkung der Stürme, die das Meer nicht zur Ruhe kommen lassen. Das andere ist Schaum und Schlamm, welche das Meer aus seiner Tiefe emportreibt. Die Lüste und Begierden, die Leidenschaften sind die Stürme, welche das Menschenherz aufwühlen und zu keiner Ruhe kommen lassen. Die bösen Werke sind der Schaum und Schlamm, welcher dabei an die Oberfläche kommt und die Unreinheit, die Verderbtheit, also die Krankheit des Innern offenbart. Die Worte השקט לא יוכל werden Jer. 49, 23 citirt. Daß sie bei Jeremia nicht Original sind, geht daraus hervor, daß er sie als äußerlichen Zierrath, als Schmuck der Rede benutzt, während sie an u. St. im Zusammenhang der Rede organisch begründet sind. רֶפֶשׁ (vgl. רָפַס pedibus calcavit, turbavit) ist ἅπ. λεγ. — Ueber das aoristische וַיִּגְרְשׁוּ vgl. zu וַיֵּלֶךְ V. 17. — Auf V. 20 folgt nun nicht abrupt wie Kap. 48, 22, sondern wohlvorbereitet der refrainartige Schluß der Enneade V. 21. Derselbe differirt von Kap. 48, 22 nur dadurch, daß es hier אֱלֹהַי statt יְהוָֹה heißt. In diesem אלהי spricht sich das Bewußtsein der absoluten Zuverlässigkeit des Gesagten aus. Wie sollte das unrichtig sein können, was dem Propheten sein Gott gesagt hat? —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 56, 10. „Wider die Heuchler und Sanftprediger, die den Mantel auf beiden Schultern tragen und sind Miethlinge (Joh. 10, 13) und Füchse, die nicht für die Lucken treten und machen sich nicht zur Hürden um das Haus Israel (Ez. 13, 4). Sind Brunnen ohne Wasser und Wolken vom Windwirbel umgetrieben, welchen behalten ist eine dunkle Finsterniß in Ewigkeit (2 Petr. 2, 17)." Cramer. „Von der Mutter des frommen Mönchs Bernhardi (von Clairvaux) lieset man, daß ihr den Tag zuvor, ehe sie diesen ihren Sohn zur Welt geboren, im Traum fürkommen sein soll, als ob sie einen jungen bellenden Hund in ihrem Leibe trüge, welches die Verständigen und Gelehrten gedeutet haben auf das Predigtamt, so dieser ihr Sohn, wenn er erwachsen, führen sollte. Ach ja, Kirchendiener sollen nicht stumme und schläfrige Hunde sein, sondern sie sollten getrost rufen und ihre Stimme erheben wie eine Posaune (Jes. 58, 1; 1 Kön. 13, 2)." Handschriftl. Anm. in m. Ex. der Cramer'schen Bibel.

2. Zu Kap. 56, 11 (ein jeglicher sieht auf seinen Weg). „Potest intelligi de externis criminibus, sed magis placet, ut accipiatur de speciosis viis, in quibus ambulant hypocritae. Sic Franciscanus Francisci regulam sequitur, decalogum et evangelii doctrinam negligit tanquam rem vulgarem, quae ad vulgus pertineant." Luther.

3. Zu Kap. 56, 12. Der Alexandrinische und Vatikanische Text der Septuag. haben die Worte von מִקְצֵהוּ V. 11 bis zum Schlusse von V. 12 nicht, was schon Hieronymus anmerkt. Derselbe fügt hinzu: „denique hos versiculos nullus ecclesiasticorum interpretum disseruit, sed quasi patentem in medio foveam transiliunt atque transmittunt." — Daß die des Hebräischen unkundigen Väter die Worte übergehen, erklärt sich einfach aus dem Fehlen derselben in der Septuag. Hieronymus hat sie als des Hebräischen kundig, wie er selbst sagt, „ex hebraico" hinzugefügt. Warum sie aber der griechische Uebersetzer ausließ, ist zweifelhaft. Theodotion (vgl. Hexapla Orig. ed. Montfaucon II. pag. 179) hat sie. — „Ab hoc vitio (ebrietatis) abstinere debent pii ecclesiae ministri memores interdicti apostolici 1 Tim. 3, 2. 3, considerantes secum, nullam horulam ipsis esse adeo liberam ac vacuam, qua non ad officia functionis suae possint avocari." Förster. — „Man deute sich das derbe Bild auch für die feinere geistige Gestalt, ganz wie Matth. 24, 49. Eph. 5, 18 und Aehnliches gemeint ist. Denn es gibt ein Trunkensein und Schwelgen in allerlei Wein und Rausch, welches nur das Auge des Geistes manchem ehrbaren Bischof, Generalsuperintendenten oder Oberhofprediger ansieht." Stier. „Vita concionatoris optimus syllogismus." Chrysostomus.

4. Zu Kap. 57, 1. „Wider die Ruchlosigkeit der Welt, die der Menschen Leben und Tod gleich achtet. Denn weil Pharao und Moses, Saul und Jonathan, Judas und Petrus einer wie der andere zeitlich sterben muß, meinen sie, es sei an einem so viel als an dem andern. Aber dagegen soll man's zu Herzen nehmen, wenn nutze und fromme Leute dahinfallen, erstens weil man ihrer nachher entrathen muß, insonderheit ihres Gebets, damit sie für den Riß treten und sich zur Mauer machen (Ez. 22, 30); — zweitens weil solcher Leute Untergang pflegt ein böser Postbote zu sein eines großen bevorstehenden Unglücks und Aenderung. Exempel: Da Noah der Welt den Rücken wendet und sich in die Arche verschleußt, fällt die Sündflut herein (1 Mos. 7, 17). Da Lot zu Sodom und Gomorrha ausgeht, fällt über sie das Feuer vom Himmel (1 Mos. 19, 24). Da Joseph in Egypten stirbt, geht mit den Kindern Israel ihre Dienstbarkeit an samt dem Würgen ihrer Knäblein (2 Mos. 1, 8). Da Hiskia starb, folget die Tyrannei Manassis (2 Kön. 20 u. 21). Da Christus und seine Jünger abgethan wurden, ging die Zerstörung Jerusalems an." Cramer. „Sicut ad Josiam dicit: tolleris, ne videant oculi tui hoc malum etc. (2 Kön. 22, 18—20). Sic excidio Hierosolymitano erepti sunt apostoli et reliqui Sancti. Idem nobis accidet. Vivunt adhuc passim quidam pii homines, propter illos Deus differt poenam. Sublatis autem iis sequetur Germaniae ruina." Luther. „Wenn das Unglück zum Lande hineinsieht, so rafft Gott die Seinen zu sich und läßt sie das Land mit dem Rücken ansehen." Förster. — „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, denn sie ruhen von ihrer Arbeit (Offenb. 14, 13). Und es können so wenig die höllischen als die menschlichen Feinde ihnen einiges Leid anthun." — „Es ist ein allgemeiner Landschade, wenn fürnehme und wohlverdiente Leute durch den zeitlichen Tod aus dem Mittel hinweggenommen werden. Ihnen geschieht zwar wohl, aber gnad Gott den übrigen. Denn gleichwie in einem großen Ungewitter, wenn der Himmel mit Wolken überzogen ist, der Hirte die Schafe einführt, der Ackersmann seine Garben eilends einsammelt, die Eltern die Kinder von den Gassen einrufen, also ruft unser lieber Gott seine liebsten Kinder zusammen, daß sie das Unglück nicht treffe." Cramer. „Die Gnaden- oder Barmherzigkeits-Männer sind Empfänger und Wiederaustheiler, also auch die Vermittler der Gnade Gottes für ihr Volk, die Gnaden-Männer, welche durch Fürbitte und Wandel das Land versöhnend vertreten, sein Gericht aufhalten (1 Mos. 18. 24. Ez. 22, 30)". Stier. „Das bloße Dasein des Redlichen ist noch ein Damm gegen die Zügellosigkeit der Lasterhaften." G. Müller bei Stier.

5. Zu Kap. 57, 2. „Wider das lose Gedicht des Fegfeuers. Denn hie wird von denen, so richtig für sich gewandelt haben, gesagt, nicht daß sie in Unfried, Unruhe, Pein und Marter gerathen, dadurch sie noch müßten ausgepanzerfeget werden, sondern daß sie zum Frieden kommen der Seele

nach. Dem Leibe nach aber ruhen sie in ihrem Schlafkämmerlein. Werden derwegen nicht umgetrieben, suchen auch weiter keine Meß- oder Seelbäder, wie die Papisten fürgeben." Cramer.

„Nam stultum est mortem matrem timuisse quietis,
Quam fugiunt morbi, moestaque pauperies.
(Angeblich von Cornelius Gallus, dem Freunde Vergils).

Ein Thorheit ist, daß man woll scheuen,
Weil er ein Mutter ist der Ruh,
Da man in Frieden schläfet zu,
Den Tod, der vielmehr soll erfreuen.
Und auch Krankheit und Armuth schwer
Ein End haben und kränken nicht mehr!

Handschr. Anm. in m. Ex. der Cramer'schen Bibel.

Zu Kap. 57, 4. „Das soll aller getreuen Lehrer und Prediger Ehrenkränzlein sein, daß sie von den Klugen dieser Welt für ein Scheusal und Liedlein gehalten werden. Denn hat das der große Prophet Jesaja allhie, item Jerem. (Kap. 20, 8), Elisa (2 Kön. 2, 24), Ezechiel (Kap. 33, 31), Hiob (Kap. 17, 6), ja Christus selbst leiden müssen, was ist es Wunder, daß die Spottvögel auch ihren Schnabel über uns wetzen und klappern wie die Störche?" Cramer.

7. Zu Kap. 57, 5 ff. Man hat die Einzelheiten dieser Schilderung häufig „spielend und gezwungen, ganz ohne Vermittlung in einem historischen Sinne gedeutet als in der Luft schwebende Prädiktionen". Stier. Proben dieser unhistorischen Deutung s. bei Stier. Der Prophet weißagt hier gar nicht, sondern er benennt vergangene und gegenwärtige Thatsachen. Womit nicht geleugnet sein soll, daß diese Thatsachen auch in der christlichen Kirche ein entsprechendes Gegenbild finden können. — „Wollen sie den Herrn nicht zu ihrem Gott haben, so will er sie auch nicht als sein Volk schützen. Das fühlen auch die Verräther und müssen bei den Heiden durch viele Gesandtschaften in ihren Nöthen theuere und doch vergebliche Hülfe erbetteln. Lassen sie sich geistig vom Heidenthum überwinden, daß sie, dem finstern Naturdrang folgend, mit Hintansetzung der gnädigen Offenbarung Gottes die wollüstigen und grausamen Götzendienste annehmen, so sollen sie auch das schwere Joch der Heiden tragen. Gott straft uns an dem, was wir in gottloser Lust suchten." Diedrich.

8. Zu Kap. 57, 11. „Gott schweiget nur eine Zeit lang, aber doch nicht immer und beständig zu den Sünden der Menschen, und je länger er geschwiegen, desto härter straft er hernach." Starke.

9. Zu Kap. 57, 12. „Tuam justitiam." Est emphasis in pronomine tuam. Quasi dicat: mea justitia firma et perpetua est, tua non item.... In calamitate nihil desperatius est justitiariis, cum secundis rebus nihil quoque iis sit confidentius." Luther.

10. Zu Kap. 57, 15 f. „Gott hat dreierlei Wohnung: Erstens in der Höhe, zweitens im Heiligthum, drittens in dem demüthigen Herzen. Die erste Wohnung ist die universalis praesentia, die allgemeine Gegenwart, damit er alles erfüllet (Jer. 23, 24), aber da ist er uns zu hoch und unbegreiflich. Die andere ist gratiosa, die gnädige Gegenwart, darinnen er sich finden läßt im Wort und in den Sakramenten, und kommt auch endlich zu uns und macht Wohnung in unsern Herzen (Joh. 14, 23)." Cramer, vgl. Renner S. 199. — „Humilis anima est Dei sessio et delectabile cubile." „Excelsus es Domine, sed humiles corde sunt domus tua" (Ps. 113, 6; 138, 6) Augustin. — „Fluenta gratiae deorsum non sursum fluunt." Bernhard. — „Hier wieder eine strahlende Hauptstelle dafür, daß „heilig" nicht blos die tremenda majestas meint, sondern wesentlich mitbegreift die selbstmittheilende Herablassung der Liebe." Stier. Vgl. dessen Reden Jesu V, S. 499 und die Aufsätze von Schöberlein und Achelis in Studien und Kritiken 1847, Heft 1 u. 4.

11. Zu Kap. 57, 18. Hier haben wir wieder eines jener Worte, in denen Jesaja sich als den Evangelisten des A. Testamentes erweist. Denn im A. Bunde heilet Gott den Menschen noch nicht, sonst wäre ja der neue überflüssig. Das Gesetz wirket nur Erkenntniß der Sünde, aber es gibt nicht die Kraft, die Sünde zu überwinden. Man meint hier abermal den Apostel zu hören, der Röm. 8 geschrieben hat.

12. Zu Kap. 56, 9—57, 21. „Welch einen Spiegel bieten doch Kapitel 56, 9—57, 2 für die Hirten und Wächter unserer Zeit, die den Ernst der Zeit nicht verstehen und ihres Vortheils wahrnehmen, anstatt für die anvertraute Heerde sich zu opfern. Aber auch welch ein Spiegel in Kapitel 57, 3—12 für das Sittenverderbniß der Masse unserer Tage! Ja man hat Jehova verlassen und sucht fremde Götter, man hat den Nationalruhm, die Wissenschaft, den Mammon zu seinem Gott gemacht; man opfert auf den Altären, die großen Menschen gewidmet sind, die Opfer des Lobes und Dankes, die dem Allerhöchsten gehören; man bückt sich vor Menschen und verachtet Gott: ein buhlerisch-abtrünniges Wesen wie nie zuvor! Wer von uns hat sich von diesen Zeitsünden rein erhalten? Wer ist nicht samt der Masse des Gerichtes schuldig? Wer ist werth, an der Christenhoffnung auf das Reich der Herrlichkeit Theil zu behalten? Wehe uns, wenn nicht Barmherzigkeit waltete, wenn er Bußfertigen nicht vergäbe, Kranke, die Heilung suchen, nicht heilete! Zu seiner Gnade fliehen wir und sie wird uns retten aus dem Verderben unserer Zeit. Und ob wir auch selbst nicht würdig sind, dem zu entfliehen, was um der Sünden des Geschlechtes willen wie ein Gewitter am Himmel steht, so werden wir doch errettet aus Gnaden und werden kommen zur Stadt Gottes und zu seinem heiligen Berge um seines Erbarmens willen." Weber.

13. Zu Kap. 57, 19—21. „Das Evangelium ist eine Predigt des Friedens den Heiden, die da ferne waren, und den Juden, die da nahe waren. Denn durch ihn haben wir den Zugang alle beide in einem Geiste zum Vater (Eph. 2, 18). Der

Gottlose aber bebet sein Leben lang und, was er hört, das erschreckt ihn (Hiob 15, 20; Jes. 48, 22). Und das siehet man insonderheit an ihnen in den Anfechtungen und zumal in der letzten Stunde, und wenn sie Gottes Gericht vor sich sehen, daß sie nicht allein daher oft große Gotteslästerung ausspeien, sondern auch manchmal ihnen selbst Leid für großer Angst angethan haben. Exempel: Saul, Ahitophel, Judas, Franziskus Spiera. Denn weil solcher Fried mit Werken nicht zuwege zu bringen ist, müssen sie immer im Zorn, Widerwillen, Unfriede und Ungnad bei und vor Gott stecken bleiben. Und es ist nur lauter Thorheit, die erschrockenen Herzen mit eigener Genugthuung, Verdienst und selbsterwählter Heiligkeit in Ruhe stellen wollen. Viel weniger wird Ruhe sein, wenn man die Leute lehret zweifeln an der Vergebung der Sünde". Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 56, 10—57, 2. Diese Worte können als Text zu einer Bußtags- oder auch Synodal-Predigt benutzt werden. Man könnte dann die Worte des Propheten als einen Spiegel betrachten, oder als einen Maßstab, um daran die Zustände der Gemeinde (des Landes, der Zeit) zu messen. Daraus würde sich dann ergeben 1) ernste Warnung für diejenigen, welche zu den hier geschilderten Gottlosen gehören oder ihrem Treiben sich nicht widersetzen; 2) Trost für diejenigen, welche „richtig vor sich gewandelt haben", denn sie werden, wenn auch von den Menschen gehaßt und verfolgt, doch zum Frieden kommen.

2. Zu Kap. 57, 1 u. 2. Diese Worte (auch „eine jüdische formula solennis für fromme Verstorbene" Stier) sind sehr häufig zu Leichentexten für berühmte Männer gebraucht worden. So hat Mag. Coelius über diesen Text die zweite Leichenrede bei Luthers Beerdigung in der Andreaskirche zu Eisleben gehalten. Ueber denselben Text hat Caspar Heldelin am Grabe des Matth. Flacius in Frankfurt a. M. gesprochen 1575. Ueber unsern Text handelte auch die Leichenpredigt Joh. Quistorps des Aelteren, Prof. zu Rostock, gest. 1648; M. Georg Christoph Algeier predigte darüber bei der Leiche des Prof. d. Theol. Johann Schmid zu Straßburg 1658. Denselben Text hatten mehrere der Predigten, welche nach dem Ableben Herzog Ernst des Frommen von Sachsen, gest. 1675, gehalten wurden (vgl. Ernesti ꝛc. wohlverdiente Ehrensäul Gotha 1678, S. 23. 323. 344). Dasselbe gilt von Ludwig V, Landgraf von Hessen-Darmstadt, gest. 1626 (vgl. dessen Ehrengedächtniß in unterschiedlichen Predigten 1626). Von den drei Leichenpredigten, welche Dr. Martin Mirus beim Ableben der Kurfürstin Anna 1586 gehalten hat, liegt der zweiten unser Text zu Grunde. Hinwiederum hat Matth. Trage dem Dr. Mirus die Leichenpredigt über denselben Text gehalten (Dresden 1593). Auch in dem Ehrengedächtniß des Landgrafen Moritz zu Hessen, gest. 1632 (Kassel 1638) handelt eine der 12 Predigten (S. 205) über diesen Text. Und noch in vielen ähnlichen Fällen hat unsere Stelle zum Leichentexte gedient (vgl. Ephr. Prätorius biblioth. homil. Tom. I, II und III z. u. St.).

3. Zu Kap. 57, 2. Die richtig vor sich gewandelt haben, d. h. die im lebendigen Glauben dem Herrn bei ihren Lebzeiten gedient haben, brauchen den Tod nicht zu fürchten. Er ist ihnen ein Freudenbringer. Denn er bringt 1) ihrer Seele den ewigen Frieden, 2) ihrem Leibe Ruhe in der Kammer des Grabes bis zum Tage der seligen Auferstehung.

4. Zu Kap. 57, 3—10. Eine Schilderung des groben Götzendienstes, welchem in unserer Zeit nur zu häufige Erscheinungen des modernen und subtilen Heidenthums entsprechen. Nur zu viele haben Aberglauben und Unglauben, welche in der Regel beisammen sind, mit der Muttermilch eingesogen. Wie der nach dem Fleisch gezeugte Ismael den nach der Verheißung geborenen Isaak höhnte und verfolgte (Gal. 4, 28 ff.), so höhnen und verfolgen auch jetzt solche, die falscher Same d. h. nicht aus dem Geist der Kirche geboren sind, wenn sie gleich durch ihre fleischliche Geburt zu derselben gehören, die echten Kinder der Kirche. Mit unersättlicher Gier läuft man täglich, ganz besonders aber am Tage des Herrn, unter alle grüne Bäume d. h. an die Stätten der weltlichen Lustbarkeit, wo den Götzen des Bauches und Mammons gedient wird. Und wie viele Kinder werden zum Dienste dieser Götzen von frühester Jugend an hingeleitet! Werden dadurch ihre unsterblichen Seelen nicht geistlich geschlachtet? Und sind das nicht im Grunde noch schlimmere Kinderopfer als jene alten? Alles, was an den Dienst des Herrn mahnt, schafft man sich aus den Augen (fromme Sitten, Sonntag, Feste, kirchliche Akte wie Taufe, Trauung, Begräbniß), um ungestört und ganz den modernen Götzen sich hingeben zu können. Nicht mehr im Bunde mit dem Herrn sucht man seine Stärke sondern bei den Menschen in Assoziationen aller Art, und weil das nicht sofort seine verderbliche Wirkung äußert, sondern häufig scheinbar guten Erfolg hat, so wird man dieses Treibens nicht müde, sondern befestigt sich mehr und mehr darin.

5. Zu Kap. 57, 11. „Unser lieber Herrgott geht wohl, wie Lutherus spricht, unter dem unartigen und verkehrten Geschlechte der Menschen oftmals so leise, als ob er auf wollenen Socken ginge, aber das dauert seine Zeit, bis dann alle seine Donner auf einmal zu Hauf kommen, denn er schenket den harten Herzen nichts.

Gott geht unter den Menschen
Seinen verborgenen Weg mit stillem Wandeln, doch endlich,
Wenn er dem Ziele sich naht mit dem Donnergang, der Entscheidung (Klopstock)«. Tholuck.

6. Zu Kap. 57, 12. Viele Menschen wollen durchaus nicht glauben, daß ihre guten Werke gänzlich unzureichend seien, um die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu erlangen. Nun wird Gott allerdings auch den Becher Wasser nicht unbelohnt lassen, den wir in rechter Gesinnung einem Durstigen reichen (Matth. 10, 42; Mark. 9, 41). Aber wenn wir solche Becher auch noch so viele aufzuweisen hätten, so reichen sie doch nicht hin, um unsere 10,000 Talente (Matth. 18, 24 ff.) zu bezahlen. Man wird deshalb die Gemeinde erinnern müssen an die große Abrechnung, die der Herr dereinst mit uns halten wird. Bei dieser wird 1) eine vollständige und vollkommen richtige Uebersicht über unser Soll und Haben gegeben werden. Dabei wird sich 2) herausstellen, daß unser

Haben viel zu mangelhaft ist, als daß es unserm Soll gegenüber irgend etwas nützen könnte.

7. Zu Kap. 57, 13 u. 14. Es kommt sehr viel darauf an, in welcher Gesinnung man sich zu Gott um Hülfe wendet. Thut man es nur, um es mit dem lieben Gott auch zu probiren, so wird man sicher abgewiesen. Thut man es aber, weil man keinen andern Helfer kennt und kennen will, so kann man sicher auf Erhörung rechnen. Wie verschieden der Bescheid lautet, den Gott auf die an ihn gelangenden Hülfegesuche ertheilt. 1) Zu dem einen wird gesagt: Laß dir deine Haufen helfen. 2) Den andern aber wird zugerufen: a. Machet Bahn, räumet den Weg, hebet die Anstöße aus dem Wege meines Volkes; b. erbet das Land und besitzet meinen heiligen Berg.

8. Zu Kap. 57, 15. 16. „Dieses ist zwar vornehmlich zu verstehen von den betrübten Herzen selbst, welche der Erquickung bedürfen . . ., wird jedoch verhoffentlich nicht ungereimt auch dahin erklärt, daß Gott in den durch Kreuz und Anfechtung zuvor wohl geprüften und bewährten Herzen mit seiner Gnade und Geist reichlich wohnen und durch ihren Trost auch andere erquicken und aufrichten wolle.“ — „Ich erkenne zwar, daß diese Sprüche vornehmlich reden von den bußfertigen Sündern und beängstigten Gewissen, ich sehe aber nicht, warum sie nicht sollten mit gutem Fug auch auf andere erschrockene und beängstigte Leute können gedeutet werden. Man hat hierbei auch anzusehen die Exempel der lieben Kinder Gottes, welche in Heiliger Schrift uns voll Furcht und Schrecken vorgestellt werden. Man denke an Hiob (Kap. 9, 34; 13, 21), David (Ps. 25, 17; 55, 5 ff.), Daniel (Kap. 8, 17 f.), Paulus (1 Kor. 2, 3; 2 Kor. 7, 5), ja an Jesum Christum selbst (Matth. 26, 37; Mark. 14, 33; Luk. 22, 44). Hieraus ersiehst du nun klärlich du Gott-liebende, doch furchtsame und schreckhafte Seele, daß du nicht die erste bist unter den Kindern Gottes, welche seine Schrecken leiden und sich mit einem beängstigten Herzen tragen muß. Es ist auch hiermit genugsam erwiesen, daß solcher Zufall nicht sei ein Zorn-, sondern vielmehr ein Gnadenzeichen des gütigen und gnädigen Gottes.“ Scriver.

9. Zu Kap. 57, 15. 16. „Ein heiliges Erbeben geht durch meine Seele, wenn ich beim Empfangen deines Leibes und Blutes daran denke, wer die sind, denen du dich so mittheilst! Das ist deine Art, du wunderbarer Herr, daß du erst ganz demüthigest und zu Boden wirfst, ehe denn du aufhebst. Du sprichst: „„Der ich in der Höhe und im Heiligthume wohne, bin bei denen, so zerschlagenen und demüthigen Geistes sind.““ Hat schon die Größe meiner Sünden mein Herz zerschmolzen, so zerschmilzt es noch mehr bei der Größe deiner Gnade.“ Tholuck.

10. Zu Kap. 57, 15 und 16. Predigt am zweiten Pfingsttag. „Worin schauen wir die größte Herrlichkeit des Gnadengottes? 1) Darin, daß er ein armes Sünderherz zur Wohnung nicht verachtet, sondern begehrt; 2) darin, daß er in demselben nicht als Richter, sondern als Tröster erscheint.“ Taube in „Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle“. Hamburg, 1872.

11. Zu Kap. 57, 17. 18. Man wird hier an 1 Kön. 19, 11 f. erinnert. Gott ist nicht im Sturmwind noch im Erdbeben, wohl aber im stillen, sanften Sausen. Das Evangelium geht mehr zu Herzen und packt den Menschen tiefer als das Gesetz. Die Bekehrung der Menschen. 1) Sie wird vorbereitet durch Zürnen und Schlagen (V. 17). 2) Sie wird vollendet dadurch, daß Gott das Herz innerlich heilt.

12. Zu Kap. 57, 19. Missionspredigt. Die Missionsarbeit 1) durch wen wird sie vollbracht? 2) An wem wird sie vollbracht? 3) Wozu dient sie?

13. Zu Kap. 57, 20 f. „Die ganze Schrift zeuget, daß, was sie von der Gnade Gottes, von der Vergebung der Sünden und Versicherung der Seligkeit redet, für die Bußfertigen gehöret. Denn die, welche von ihren bösen Begierden immer erreget und getrieben werden (wie das Meer von den Winden), und eine Sünde nach der andern begehen (wie das Meer allerlei Unrath auswirft), die sind Gottlose und haben sich keines Friedens zu getrösten.“ Scriver.

14. Zu Kap. 57, 21. „Bedenket bei Zeiten was zu eurem Frieden dienet! Fragt ihr, wie ihr solches anfangen sollet? Erkennt 1) eure bisherige Rebellion gegen euren guten Gott und Heiland. Laßt euch 2) solches von Herzen leid sein. Werfet euch 3) nieder vor dem Thron der Gnade, von welchem den Rebellen Vergebung ertheilt wird. Setzet 4) euer Vertrauen auf das Blut, das zu eurer Versöhnung vergossen ist. Uebergebt 5) dem Fürsten des Friedens als ein Unterpfand künftiger Freundschaft euer Herz, damit er seinen Frieden zur Besatzung hineinlege (Phil. 4, 7 φρουρήσει vgl. 2 Kor. 11, 32), der eure Herzen bewahre in Christo.“ J. Jak. Rambach Betrachtungen über Jes. 9, 6. S. 120 ff.

C. Die neue Kreatur.

Kap. 58 bis 66.

Am Schlusse der zweiten Enneade hatte sich der Blick des Propheten aus den Höhen der Weißagung zurückgewendet zum praktischen Bedürfnisse seiner wirklichen Gegenwart. In der dritten Enneade schwingt er sich von neuem zu den Höhen des prophetischen Schauens empor. Die Kapitel 58 u. 59 bilden gleichsam die Leiter, auf welcher er hinansteigt. Der Prophet zeigt in diesen Kapiteln, wie sich das Volk durch aufrichtige Buße aus der Region des Fleisches in die Region des Geistes emporheben muß. Nach diesem einleitenden Abschnitte läßt der Prophet in der zweiten Rede Kap. 60 den Tag des Heils anbrechen durch den Aufgang einer neuen Sonne, welche auf dem Gebiete sowohl des Natur- als des Personlebens als neues himmlisches Lebensprinzip sich erweisen wird. Die dritte Rede, welche sich von Kap. 61, 1—63, 6 erstreckt, zeigt uns, daß das neue Lebensprinzip repräsentirt sein wird durch einen persönlichen Mittelpunkt. Und in dieser Persönlichkeit, die er freilich nur wie verhüllt schaut,

unterscheidet der Prophet die Grundzüge einer dreifachen Berufsthätigkeit. Er redet von ihr so, daß wir sie als Trägerin prophetischer, priesterlicher und königlicher Macht und Würde erkennen müssen. Was aber das Objekt dieser dreifachen Thätigkeit betrifft, so wird dasselbe ein zweifaches sein. In positiver Beziehung wird durch jenen persönlichen Mittelpunkt dem Volke Israel allumfassendes Heil, das seinen konzentrirten Ausdruck in einem neuen Namen finden wird, gebracht werden. Negativ aber wird er thätig sein als Richter über die gesammte, hier durch Edom repräsentirte Heidenwelt. — Die vierte Rede reicht von Kap. 63, 7 bis zum Schlusse von Kap. 64. Diese Rede setzt wieder ein Herabsteigen des Propheten in die Gegenwart voraus. Aber diesmal ist es nicht die wirkliche, absolute Gegenwart, in welche sich der Prophet hineinversenkt. Es ist vielmehr eine relative Gegenwart, die des Exils nämlich, in die er sich hineindenkt. Und aus dieser Gegenwart heraus läßt er nun das Volk in einem inbrünstigen Gebete den Herrn bitten, daß derselbe, der doch ehemals sich als Gott seines Volkes gezeigt habe, jetzt auch dareinsehen, ja mit einer großartigen Manifestation seiner Macht dareinfahren möge. Die fünfte Rede endlich umfaßt die Kapp. 65 und 66. Diese Kapitel sind wie ein limitirtes Ja auf die in der vorhergehenden Rede vorgetragene Bitte. Denn die Bitte ging auf Errettung von ganz Israel (Kap. 64, 7 und 8). Darauf wird Kap. 65 geantwortet, daß weder ganz Israel errettet werden, noch ganz Israel verloren gehen wird. Die Gerechtigkeit Gottes wird jedem das Seine geben (Kap. 65, 1 bis 16). Den Frommen wird neues Leben zu Theil werden. Denn es wird eine neue Erde und ein neuer Himmel sein. Und das neue Leben, welches in diesen herrschen wird, wird ein unerschöpflich reiches, geistig erhabenes, im höchsten Grade intensives sein; es wird auch den Charakter der zartesten Mutterliebe an sich tragen (Kap. 65, 17 bis 66, 14). — Zum Schlusse folgt Kap. 66, 15—24 ein Gesammtbild der Endzeit. Die Gerichtsakte derselben schaut der Prophet zusammen. Es ist der erste Akt des Gerichtes vorausgesetzt, wenn es V. 19 heißt, daß Entronnene das Heil zu den Heiden bringen, daß diese Israel gleichsam als Opfer für Jehova zurückbringen werden, und daß dann die ganze Menschheit ein neues Israel auf höchster Stufe sein wird. So endet das Buch mit einem Ausblick auf eine neue Schöpfung höherer Stufe, deren Kehrseite als nie sterbender Wurm und unauslöschliches Feuer zuletzt in dem erweiterten Refrain (Kap. 66, 24) kurz angedeutet wird.

Es muß in dieser dritten Enneade vor allem auffallen, daß in derselben nicht mehr die Zahl der Kapitel der Zahl der Reden entspricht, wie dies in den beiden vorhergehenden Enneaden im allgemeinen der Fall ist. Denn es sind neun Kapitel und doch nur fünf Reden. Dazu kommt, daß wir an verschiedenen Stellen dieser Reden offenbare Interpolationen wahrnehmen (Kap. 64, 9—11; 65, 3b bis 5a; 65, 11 u. 12; 65, 25; 66, 3b—6; 66, 17). Auch die Versabtheilung ist mehrfach eine offenbar falsche (vgl. die Bemm. zu Kap. 63, 19b—64, 4a). Alles dies scheint mir darauf hinzudeuten, daß der Prophet diese letzte Enneade nicht mehr so vollständig ausgearbeitet wie die beiden vorhergehenden hinterlassen hat. In den Materialien, die von ihm herrührten, waren wohl auch für die dritte Abtheilung des Stückes 9 Reden angedeutet. Daher rührt der unverkennbar echt jesajanische Charakter, der uns in dem bei weitem größten Theil auch dieser letzten 9 Kapitel entgegentritt. Aber der unfertige Zustand, in dem sie vorgefunden wurden, erlaubte dem letzten Redaktor, sie theils in einer Weise zu verbinden, welche der in den zwei vorhergehenden Enneaden beobachteten Anordnungsweise nicht entspricht, theils sie auch in einer mehr oder weniger willkürlichen Weise zu ergänzen. Dies letztere ist in auffallender und theilweise, wie mir scheint, evident nachweisbarer Weise in den Kapp. 64—66 geschehen. In der vierten Rede (Kap. 63, 7 bis 64, 11) hatte der Prophet das im Exil befindliche Volk ganz offenbar im Auge. Das reizte jenen Redaktor oder vielleicht auch schon vor ihm einen oder den andern der im Exil lebenden Leser, hie und da einen Zusatz zu machen, theils um die Noth des Volkes noch konkreter und prägnanter zu zeichnen, theils um dem Hasse Luft zu machen, der die treuen Israeliten gegen die abtrünnigen Renegaten ihres Volkes erfüllte. Daher jene Stellen von so spezifischer Zeit- und Ort-Farbe, daß man sofort erkennt: dies hat nicht der aus weiter Ferne und deshalb die Einzelheiten nicht unterscheidende Prophet, dies hat ein Nahestehender geschrieben, der die speziellsten Züge wahrzunehmen und naturgetreu zu konterfeien vermochte. Außer den ganzen Versen oder Sätzen, welche wir als von fremder Hand herrührend zu unterscheiden vermögen, mag der Interpolator wohl auch hie und da ein einzelnes Wort oder einige Worte eingeschaltet haben. Ich kann demnach die letzten Kapitel unseres Buches ebensowenig für ganz intakt halten, als ich sie ganz dem Propheten Jesaja abzusprechen vermag.

I. Die erste Rede.

Brücke von der Gegenwart zur Zukunft, von der Bußpredigt zur Herrlichkeitspredigt.

Kap. 58 u. 59.

Diese Rede schließt sich eng an das Schlußwort der vorhergehenden Enneade an. Dort war der Prophet aus den Höhen der Zukunfts-Herrlichkeit zum Niveau der Gegenwart herabgestiegen. Diese Gegenwart mit ihren traurigen sittlichen Zuständen macht ihn bedenklich, ob denn die herrlichen Zukunftsbilder, die er geschaut, realisirbar seien. Aber er wird getröstet: Gottes liebevolle Weisheit vermag den Menschen zu heilen, wenn er nur sein Inneres nicht verstockt. In unsern Kapiteln nun geht der Prophet von demselben Niveau aus, zu welchem er in Kap. 57 herabgestiegen war. Aber er strebt wieder aufwärts. Er baut sich eine Brücke, die ihn wieder zu jenen momentan verlassenen Höhen hinaufführen soll. Dies geschieht in der Weise, daß der Prophet zuerst den Vorwurf des Volkes, als sei Gott ungerecht und versage ihrem Verdienste den gebührenden Lohn, zurückweist. Gott, sagt er, ist nicht ungerecht, aber eure Frömmigkeit taugt nichts, denn sie ist blos äußerlich und stellt sich dar in Begleitung sittlich verwerflicher Thaten (Kap. 59, 1 bis 5). Wie die wahre, Gott wohlgefällige, Frömmigkeit sich bethätigen müsse, wird dann V. 6—14 gezeigt. — In Kap. 59 sodann, welches mit Kap. 58 zusammen ein organisches Ganzes bildet, widerlegt der Prophet zuerst den Vorwurf, als ob Gott nicht helfen könne. Dann zeigt er, daß des Volkes sittliche Verderbtheit Schuld an seinem Unglück ist (Kap. 59, 1—8). Diesen Vorwurf erkennt das Volk als begründet an und legt ein aufrichtiges, rechtschaffene Früchte verheißendes Bußbekenntniß ab (Kap. 59, 9—15 a). Auf dieses Bußbekenntniß hin verheißt der Prophet nun wieder, daß Israel zu seinem Rechte, zum Besitze des theokratischen Heiles gelangen soll, und empfängt zum Schlusse selbst die trostvolle Zusage, daß der ihm verliehene Geist immerdar in Israel walten werde (Kap. 59, 15 b—21). Dieser kunstvoll konstruirte Schluß ist doppelsinnig. Er deutet erstens an, daß der neue Bund, den der Goël mit Israel schließen wird, ein Leben im Geiste inauguriren soll und zwar ein Leben in demselben Geiste, welcher dem Propheten verliehen ist, und welcher denselben sofort von Kap. 60 an wieder zu den Höhen prophetischen Schauens emporheben wird. — Die Kapiteleintheilung ist hier nicht ganz richtig. Der erste Haupttheil der Rede umfaßt Kap. 58, 1—59, 8; der zweite Kap. 59, 9 bis 21. Der erste Theil setzt Anklage gegen Anklage. Kap. 58 steht die gegen Israel gerichtete Anklage wegen falscher Frömmigkeit gegenüber der gegen Gott gerichteten Anklage wegen Ungerechtigkeit. Kap. 59, 1—8 wird der Anklage wegen Unvermögens die Anklage wegen sittlicher Verderbtheit entgegengesetzt. Der zweite Theil enthält zuerst das Bußbekenntniß des Volkes (Kap. 59, 9—15 a), sodann die Verheißung, daß Jehova Israel, nachdem es Buße gethan, auch wieder zu seinem Rechte verhelfen werde, wodurch zugleich der Geist des Propheten gleichsam entbunden und zu neuem Flug befähigt wird.

1. Anklage wider Anklage.

Kap. 58, 1—59, 8.

a. Der Klage des Volkes über die Ungerechtigkeit Jehova's wird die Anklage auf falsche Frömmigkeit gegenübergestellt.

Kap. 58, 1—14.

Rufe aus voller Kehle, halte nicht zurück! Der Posaune gleich erhebe deine Stimme 1
und zeige meinem Volke seinen Frevel an und dem Hause Jakobs seine Sünden! *Und mich 2
befragen sie Tag für Tag und nach Einsicht in meine Wege begehren sie. Wie ein Volk, das
Gerechtigkeit gethan und das Recht seines Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir gerechte
Gerichte, das Erscheinen Gottes begehren sie: *»Warum haben wir gefastet und du 3
sahest es nicht? Unser Fleisch gekreuzigt und du merkst es nicht?« — Siehe, am Tage, da ihr
fastet, treibt ihr Geschäft und alle eure Frohnden treibt ihr ein. *Siehe, zu Streit und Hader 4
fastet ihr und zum Dreinschlagen mit ruchloser Faust. Ihr fastet dermalen nicht so, daß eure
Stimme könnte Gehör finden in der Höhe. *Sollte das ein Fasten sein, wie ich's gern habe, 5
ein Tag, da der Mensch sein Fleisch kasteiet: den Kopf hängen lassen dem Schilfe gleich,
in Sack und Asche sich betten, — wirst du das ein Fasten nennen und einen Tag des Wohlgefallens
für Jehova? *Ist nicht das ein Fasten, wie ich's gern habe: ungerechte Bande 6
lösen, Joch-Fesseln sprengen, Unterdrückte ledig lassen und jegliches Joch zerreißen? *Nicht: 7
daß du dein Brod brechest dem Hungrigen und elende Irrfahrer ins Haus führest? Daß du,

wenn du einen Nackten siehest, ihn bedeckest und vor deinem Fleische dich nicht versteckest?
8 *Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröthe und dein gesundes Fleisch wird
eilend wachsen, und wird deine Gerechtigkeit vor dir hergehen und die Herrlichkeit Jehova's
9 wird hinter dir schließen. *Dann wirst du rufen und Jehova wird antworten. Du wirst
schreien und er wird sagen: Hier bin ich. Wenn du entfernest aus deiner Mitte Unterjochung,
10 Deuten mit Fingern, Frevelrede, *und opferst dem Hungrigen deinen Hunger und stillest den
Hunger des Unterdrückten, — so wird in der Finsterniß dein Licht aufgehen und dein Dunkel
11 wird sein wie Mittagshelle. *Und Jehova wird dich immerdar leiten und wird sättigen an
dürren Orten deine Seele und deine Gebeine wird er stärken, und du wirst sein wie ein ge-
12 wässerter Garten und wie ein Wasserquell, deß Wasser nicht ausbleibt. *Und man wird bauen
von dir aus Ruinen der Urzeit; vergangene Geschlechter wirst du wieder aufrichten, und man
wird dich nennen Besserer der Risse, Wiederhersteller von Pfaden, daß man wohnen könne.
13 *Wenn du vom Sabbat deinen Fuß kehrest, nicht verrichtest deine Geschäfte an meinem heiligen
Tage, und heißest den Sabbat »Wonne«, den Heiligen Jehova's »Hochgeehrt«, und ehrest
ihn so, daß du nicht betreibst deinen Handel und Wandel, nicht ausübest dein Geschäft,
14 nicht pflegest Unterredung, — *dann wirst du deine Lust haben an Jehova, und ich werde
dich einherziehen lassen auf den Höhen des Landes und werde dich speisen mit dem Erbe Jakobs,
deines Vaters, denn der Mund Jehova's hat es geredet.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet hatte am Schlusse der zweiten Enneade den Blick auf seine Gegenwart zurückgelenkt, um die Schäden aufzudecken, welche Israel zu beseitigen habe, damit die herrlichen Zukunftsverheißungen sich erfüllen könnten. Von demselben Niveau aus, zu dem sich seine Rede am Schlusse der zweiten Enneade herabgesenkt hatte, beginnt er nun hier von neuem. Es soll alles neu werden, aber vor allem muß Israel sich innerlich erneuern. Demgemäß wird der Prophet aufgefordert, laut und ohne Scheu dem Volke Israel seine Sünden vorzuhalten (V. 1). Dies Volk will die Wege nicht begreifen, die der Herr mit ihm geht. Sie meinen Rechte dem Herrn gegenüber zu haben, sie fordern ihn auf, sich zu verantworten (V. 2), warum er denn für ihre guten Werke (als deren Repräsentant das Fasten genannt wird) sie nicht nach Gebühr belohne (V. 3a). Aber der Herr sagt ihnen, daß ihr Fasten, welches ein äußerliches sei und unter gleichzeitiger Vornahme sündhafter Werke geschehe, ihm nicht gefallen könne (V. 3b—4). Denn nicht äußerliches, leibliches Kasteien fordert der Herr (V. 5), sondern er will, daß die ihm wohlgefällige Gesinnung des Herzens sich offenbare in Werken der Liebe (V. 6 u. 7). Dann wird Israel Glück, Segen und Ehre zu Theil werden (V. 8). Aber der Herr fordert noch mehr. Er will, daß Israel auch die subtileren Uebertretungen des fünften Gebotes lasse und dieses Gebot im höchsten, geistigsten Sinne erfülle (V. 9 u. 10a). Dann wird Gottes Volk in hellem Glanze strahlen (V. 10b); der Herr wird es leiten, erquicken und selbst zum Quelle reichlichster Erquickung machen (V. 11). Dann wird es uralte Schäden ausbessern und der Urheber herrlicher Werke von ewiger Dauer werden (V. 12). — Wie am fünften Gebote zeigt zuletzt der Herr die wahre Gerechtigkeit auch am dritten: wenn Israel den Sabbat in rechter, innerlicher Weise hält, wird es im Herrn Freude und Herrlichkeit gewißlich finden (V. 13 u. 14).

2. **Rufe aus voller Kehle — seine Sünden.** V. 1. Der Prophet ist dem Boden der Wirklichkeit keineswegs entrückt. Er schwebt nicht einseitig in den Höhen visionären Schauens. Er verliert nie die praktische Frage aus den Augen: was muß Israel thun, daß es selig werde? Auch in dieser letzten Enneade, wo doch gerade die innersten Tiefen und höchsten Höhen der Heilszukunft seinem Blicke sich darstellen, vergißt er nicht, dem Wahne entgegenzutreten, als habe jeder Israelit schon durch seine Geburt ohne weiteres eine Anwartschaft auf dieses Heil. Im Gegentheil hebt er mit dem größten Nachdrucke hervor, daß die Gerichte des Herrn das ungläubige Israel ebenso treffen werden, wie die ungläubige Heidenwelt (vgl. insbesondere Kap. 65, 2 ff.; 66, 4 ff. 14 ff.). Der Prophet idealisirt sich also sein Volk nicht. Er hat es in seiner konkreten Wirklichkeit, wie es aus Gottesfürchtigen und Gottlosen gemischt ist, vor Augen. Aber es liegt ihm am Herzen, daß möglichst viele der letzteren sich bekehren möchten. Er hatte die zweite Enneade mit einem solchen Herabsteigen auf das Gebiet des praktischen Bedürfnisses beschlossen und von demselben Gebiete aus schickt er sich nun auch zum dritten und letzten Rede-Cyklus an. Wie wichtig dem Herrn dieser praktische Gesichtspunkt ist, sieht man aus der Art, wie er den Propheten zur Geltendmachung desselben auffordert. Mit dem größten Nachdruck, ohne Scheu und Schonung soll der Prophet dem Volke seine Sünden vorhalten. Denn ohne Sündenkenntniß keine Umkehr (שׁוּב), und ohne Umkehr kein Heil. Es ist diese Ermahnung, dem Volke seine Sünden vorzuhalten, geradezu thematisch. Denn Warnung vor der Sünde und Mahnung zur Buße bildet den Grundton in den Kapp. 58 und 59, und bildet gleichermaßen den ernsten, dunkeln Hintergrund in den Kapp. 64—66. — „Mit Kehle" d. i. mit Brustton, mit vollem,

starkem Laute (nicht gepreßtem oder geflüstertem Laute vgl. 1 Sam. 1, 13) soll der Prophet rufen. Er soll ferner nicht zurückhalten (Kap. 54, 2) nämlich seine Stimme. Er soll also seine Stimme und demgemäß auch seine Hörer nicht schonen. Denn lautes, Mark und Bein durchdringendes Rufen strengt nicht nur den Rufer sondern auch den Hörer an. Mark und Bein soll aber des Propheten Ruf durchdringen, drum wird ihm auch gesagt, daß er seine Stimme dem Schophar gleich erheben soll. שׁוֹפָר wechselt Jos. 6 mit קֶרֶן (vergl. V. 5 mit den Versen 4. 6. 13). Nach Josephus (Ant. V, 6, 5 vgl. Richt. 7, 16) war der Schophar ein Widderhorn (κριοῦ κέρας). Auch Hieronymus bemerkt zu Hos. 5, 8 vom Schophar: „buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et graece κερατίνη appellatur.“ Vgl. Leyrer in Herz. R.-E. X, S. 131.

3. **Und mich befragen sie — für Jehova.** V. 2—5. Ich bin mit Delitzsch der Ansicht, daß וְ vor אוֹתִי nicht in kausalem, sondern in adversativem Sinne zu nehmen sei. Denn in der Aufforderung an den Propheten, dem Volke seine Sünde laut und eindringlich vorzuhalten, liegt implicite die Behauptung, daß das Volk seine Sünde nicht erkennt, sich selbst für ganz schuldlos hält. Im Gegensatz zu dieser (indirekt ausgesagten) Meinung des Volkes von sich selbst steht das, was sie dem Herrn gegenüber versuchen. Die Wege des Herrn sind ihnen unbegreiflich. D. h. sie verstehen gar nicht, wie der Herr so gegen sie verfahren kann, wie er thut. Sie meinen Lohn und Lob zu verdienen, und müssen doch schwere Trübsal erleiden. דָּרַשׁ (vgl. Kap. 31, 1) ist = fragen, ausfragen, ausforschen. Sie wollen von Jehova wissen, wie sein Verfahren zu verstehen sei. Denn dies ist der Sinn von דעת דרכי יחפצון, was seinerseits wieder Erklärung von אותי ידרשון ist. Aber sie begnügen sich nicht mit Verbal-Aufklärung. Sie verlangen einen Real-Bescheid, d. h. sie wollen, daß durch eine förmliche gerichtliche Verhandlung ihr angebliches Recht ihnen gewahrt werde. Wie ein Volk, das Gerechtigkeit geübt und seines Gottes Recht (מִשְׁפָּט = Rechtsnorm) nicht verlassen hat, verlangen sie von Jehova Gerichtsverhandlungen der Gerechtigkeit d. h. ein unparteiisches Gerichtsverfahren. Sie appelliren gleichsam von Jehova an eine höhere, unabhängige Instanz und verlangen, daß Jehova vor derselben erscheinen soll. In dem Ausdruck משפטי צדק liegt also indirekt die Anklage, daß Jehova's Verfahren gegen sie ein ungerechtes gewesen sei. Ein unparteiisches Tribunal soll entscheiden und vor diesem soll Jehova selbst erscheinen. Dies ist der Sinn von קרבת א' (Subst. קְרָבָה nur noch Ps. 73, 28). קָרַב wird vom Erscheinen vor Gericht oder vor dem Herrn und Gebieter öfter gebraucht (Kap. 34, 1; 41, 1. 5; 48, 16; 57, 3; Mal. 3, 5). — Man bemerke die volltönenden Formen יִדְרֹשׁוּן, יֶחְפָּצוּן (letzteres reimartig die beiden Vershälften schließend). Wie sie breitspurig, keck auftreten, wird durch diese Formen gemalt. In V. 3a läßt der Herr die Israeliten selbst ihre Klage vorbringen. Sie haben gefastet und sich kasteit. Das machen sie als ihr Verdienst geltend. Warum das nicht anerkannt werde, fragen sie. — Man hat diese Stelle als einen Beweis der exilischen Abfassung unseres Buches urgirt, weil aus Sach. 7, 3 ff. vergl. Kap. 8, 19 hervorgeht, daß im Exil das Fasten im vierten, fünften, siebten und zehnten Monat aufkam (vgl. Wiener R.-W. und Herz. R.-E. s. v. Fasten), während das mosaische Gesetz das Fasten nur für einen Tag im Jahre, nämlich für den großen Versöhnungstag, vorschreibt (3 Mos. 23, 27—32). Man findet in dem Pochen des Volkes auf sein Fasten eine Hindeutung auf jene Ausdehnung, welche dem ritus des Fastens im Exile gegeben wurde. Sogar Delitzsch will sich's nicht ausreden lassen, daß wir hier „ein Bild aus dem Exulantenleben vor uns haben.“ War aber das die Aufgabe Jesaja's, Bilder aus dem Exulantenleben zu geben? — In jener Stelle des Sacharja wird von einer Gesandtschaft, wahrscheinlich aus Betel, berichtet, welche in Jerusalem anfragt, ob das Fasten im fünften Monat auch nach der Rückkehr aus dem Exil noch beizubehalten sei. Darauf bekommt Sacharja den Auftrag, dem Volke zu antworten, daß es in dieser Beziehung nach seinem Belieben verfahren könne. Denn das Fasten wie das Essen sei dem Herrn gleichgültig. Welch anderen besseren, vernünftigeren (Röm. 12, 1) Gottesdienst Jehova verlange, müsse ihnen bekannt sein aus den Worten, welche Jehova habe verkündigen lassen durch die „früheren Propheten (נְבִיאִים הָרִאשֹׁנִים), damals als Jerusalem noch saß und Ruhe hatte und seine Städte ringsumher.“ Und dann folgt V. 9 u. 10, was für Worte früherer Propheten der Herr meint: „Richtet rechtes Gericht und übet Milde und Barmherzigkeit ein jeglicher an seinem Bruder. Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme unterdrücket nicht und sinnet nicht ein jeder seines Bruders Schaden in euern Herzen.“ Fragt man, welche Worte älterer Propheten Sacharja hier im Sinne hat, so wird man in erster Linie nur an unsere Stelle denken können. Denn es findet sich im ganzen Alten Testament keine Stelle, welche dem Sinne nach so wie die unsrige mit jener Sacharja-Stelle übereinstimmte. Allerdings ist die Uebereinstimmung keine wörtliche, aber es findet sich auch keine andere Stelle, welche man den Worten nach als die Quelle der Sacharjastelle bezeichnen könnte, und, was den Sinn betrifft, so ist unsere Stelle die einzige, welche in derselben Weise wie Sacharja negativ den Unwerth des äußerlichen Fastens aufdeckt und positiv die rechte Gott wohlgefällige λατρεία ihm gegenüberstellt. „Fastet ihr denn mich?“, fragt der Herr Sach. 7, 5. Der Begriff Fasten involvirt hier den Begriff des gottesdienstlichen Feierns, Ehrens, Heiligens und von diesem Begriff hängt das Akkusativ-Suffix ab (vergl. m. Gr. §. 78, 1, b und §. 69, 1, Anm. 1). Nicht meine Ehre und mein Interesse suchtet ihr bei eurem Fasten, sagt also der

Herr Sach. 7, 5. Und dasselbe sagt der Herr an unserer Stelle, nur ausführlicher, indem er den Israeliten vorhält, daß sie bei ihrem Fasten keineswegs Gott vor Augen und im Herzen hatten, sonst wäre es ihnen ja unmöglich gewesen, gleichzeitig mit dem Fasten allen möglichen Frevel zu treiben. Und was das positive Moment betrifft, so sagt doch wirklich unser Prophet V. 6 u. 7 mit seiner Ermahnung zum Losgeben der Gebundenen, zum Speisen, Beherbergen, Kleiden der Armen dasselbe aus, was Sacharja a. a. O. V. 9 u. 10 mit seiner Mahnung zur Uebung von Werken der Gerechtigkeit und Liebe aussagt. Auch der Prophet Joel spricht Kap. 2, 12. 13 einen ähnlichen Gedanken aus. Denn auch er deutet mit den Worten ובצום ובבכי ובמספד und dann mit den Worten „und zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider“ auf den Unterschied der falschen und der rechten λατρεία hin. Auch an Ez. 18, 5 ff. mag Sacharja gedacht haben (wiewohl diese Stelle keineswegs den Gegensatz des falschen und wahren Gottesdienstes zum Gegenstande hat), da der Ausdruck משפט אמת nur Ez. 18, 8 außer bei Sacharja vorkommt. Aber unsere Stelle hat doch mit der Sacharja-Stelle die meiste Aehnlichkeit theils dadurch, daß sie nur vom Fasten handelt, theils dadurch, daß sie dem falschen Fasten das rechte gegenüberstellt. Die Worte Sacharja's sind wie ein Auszug und gedächtnißmäßiges Citat aus der Jesaja-Stelle. Es gibt aber auch noch einige andere Momente, welche dafür sprechen, daß Sacharja unsere Stelle, sowie noch andere Aussprüche der Kapp. 40—66 vor Augen hatte. Von geringerer Bedeutung ist, daß der Ausdruck משפט אמת Sach. 7, 9, den wir als einen Berührungspunkt mit Ez. 18, 8 erkannt haben, vielleicht doch auch zugleich eine Reminiscenz an משפטי־צדק Jes. 58, 2 einschließt, welcher Ausdruck außer hier nur Ps. 119, 7. 62. 106. 160. 164 in der Form משפטי צדקך vorkommt. Aber wichtiger ist, daß wir Sach. 7, 13 einen sehr deutlichen Anklang an Jes. 50, 2; 65, 12; 66, 4 finden. Nachdem nämlich Sacharja Kap. 7, 9 u. 10 angeführt hatte, was die נביאים ראשנים anstatt des blos äußerlichen Fastens verlangten, fährt er V. 11 fort mit dem Berichte, daß Israel die Worte jener Propheten nicht beachtet habe und daß dadurch ein großer Zorn seitens Jehova's entstanden sei (V. 11 u. 12). Dann heißt es weiter ויהי כאשר־קרא ולא שמעו. Diese Worte nun sind die Reproduktion eines Gedankens, welcher in dieser Form den Kapp. 40—66 eigenthümlich ist. Es finden sich nämlich zuerst Jes. 50, 2 die Worte מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. Danach lesen wir Kap. 65, 12 den erweiterten Ausdruck קראתי ולא עניתם דברתי ולא שמעתם. Endlich Kap. 66, 4: קראתי ואין עונה דברתי ולא שמעו. — Dieselbe Ausdrucksweise findet sich mit Modifikation nur noch bei Jeremia und bei Sacharja a. a. O. — Wir lesen nämlich Jer. 7, 13 ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם und ibid. V. 27 ודברת אליהם את־כל הדברים האלה ולא ישמעו אליך וקראת אליהם ולא יענוכה. Endlich lesen wir noch Jer. 35, 17 דברתי אליהם ולא שמעו ואקרא להם ולא ענו. Dies sind die Stellen des Alten Testaments, in welchen die genannte Redeweise in der Anwendung auf das Volk Israel vorkommt. Denn es findet sich der Ausdruck zwar schon Hiob 19, 16, aber dort nur in Beziehung auf Hiob und seinen Knecht. Wir konstatiren ausdrücklich, daß es sich hier nur um diejenige Ausdrucksweise handelt, welche dem Rufen eines Höheren das Nichtantworten eines Niederen gegenüberstellt, nicht um die umgekehrte, wo der Höhere dem Niedern auf sein Anrufen die Antwort versagt. Es ist nun möglich, daß der Ausdruck aus Hiob (Kap. 19, 16) entlehnt und auf das Verhältniß Jehova's zu Israel angewendet worden ist. Wer dies zuerst gethan hat, ist die Frage. Jedenfalls haben die Worte כאשר קרא ולא שמעו, die wir Sach. 7, 13a lesen, die meiste Aehnlichkeit mit den jesajanischen Stellen Kap. 65, 12 und 66, 4. Da nun diese Ausdrucksweise bei Jesaja sich nur Kap. 50, 2; 65, 12 u. 66, 4 findet, so liegt doch wirklich der Schluß sehr nahe, daß Sacharja den Verfasser von Jes. 40—64 zu den früheren Propheten rechnet, welche zu der Zeit weißagten, da „Jerusalem noch saß und ruhig war und seine Städte ringsumher und der Süden saß und die Ebene“ (Sach. 7, 7). Denn offenbar verhalten sich die Verse 13 und 14 zum Vorhergehenden als nähere Bestimmung. Es wird gesagt, worin „der große Zorn“ bestand, von dem V. 12 die Rede war. Und da als Ursache dieses Zorns V. 12 genannt war, daß die Israeliten nicht hören wollen „das Gesetz und die Worte, welche Jehova Zebaot sandte durch seinen Geist durch die Hand der früheren Propheten“, so wird in dem kurzen Satze V. 13a auch die Ursache des Zorns genauer bestimmt durch eine konzentrirte Inhaltsangabe der von den „früheren Propheten“ vergeblich geredeten Worte. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß Sacharja mit den Worten V. 13a in nuce die Verkündigung der früheren Propheten charakterisiren will. Und da er diese Worte gerade in der Gestalt citirt, in welcher sie in den Kapp. Jes. 40—66 vorkommen, so erhellt, was wir vorhin behaupteten, daß Sacharja den Verf. von Jes. 40—66 zu den נביאים ראשנים im Sinne von V. 7 rechnet. So urtheilt auch schon Kueper, das Prophetenthum des A. B. S. 291. Daß Sacharja bei der Nennung der „früheren Propheten“ an Jesaja und zwar an Jesaja II vorzugsweise gedacht hat, sieht man auch daraus, daß die Worte ואזניהם הכבידו משמוע Citat sind aus Jes. 59, 1, wo es heißt ולא כבדה אזנו משמוע. Dabei ist zu bemerken, daß der Ausdruck כבדה אזן überhaupt nur bei Jesaja (Kap. 6, 10 u. 59, 1) vorkommt. — Aus dieser ganzen Auseinandersetzung ergibt sich nun, daß wir die Worte Jes. 58, 3a nicht als Rede der Exulanten, sondern als Rede der Zeitgenossen Je-

saja's zu betrachten haben. War auch nur ein Fasttag im Jahre gesetzlich vorgeschrieben, so waren doch freiwillige Fasttage sowohl für einzelne als für die Gesammtheit erlaubt. Und daß solch freiwilliges Fasten oft vorkam, erkennen wir aus vielen Stellen: Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 16; 2 Sam. 1, 12; 12, 16 ff.; 1 Kön. 21, 12; Joel 1, 14; Jer. 36, 6. 9; 2 Chr. 20, 3; Esr. 8, 21; Ps. 109, 24 u. a. — Gerade freiwilliges Fasten konnte am leichtesten Gegenstand werkgerechten, pharisäischen Rühmens werden (Luk. 18, 12). עִנָּה נֶפֶשׁ ist bändigen, beugen, unterdrücken die Begierde nach Speise. Es ist der Ausdruck, mit dem das Gesetz selbst die innere Seite des Fastens bezeichnet (3 Mos. 16, 31; 23, 27. 29. 32; 4 Mos. 29, 7; 30, 14; Ps. 35, 13). Unsere Uebersetzung „das Fleisch kreuzigen" ist zwar nicht wortgetreu, entspricht aber dem Sinne nach, da נֶפֶשׁ doch nichts anderes ist, als das innere Fleisch, das fleischliche Gelüsten in weiterem Sinne. — Auf diese stolze, werkgerechte Rede des Volkes, mit der sie den Herrn gleichsam in Anklagezustand versetzen, antwortet nun im Folgenden der Herr selbst, indem er das Volk von der Anbetung im Buchstaben zu der Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4) hinweist. Zuerst deckt er ihnen die Heuchelei auf, die in ihrer Art zu fasten verborgen ist. Fasten soll doch ein Gottesdienst sein. Es setzt also die Richtung des Herzens zu Gott voraus. Wie kann aber von einer solchen, wie kann von Andacht bei denen die Rede sein, welche, während sie fasten, ihre Gedanken nur auf weltlichen Nutzen, ja auf Hader und Ungerechtigkeit richten? חֵפֶץ ist das, woran der Mensch Wohlgefallen hat nicht blos im Sinne der vergänglichen delectatio, sondern auch in dem ernsteren Sinne des geschäftlichen Interesses. In diesem Sinne steht das Wort sogar mit בֶּצַע parallel Hiob 22, 3 vgl. Kap. 21, 21. Die Stellen Jes. 44, 28; 53, 10 zeigen deutlich den Uebergang von einer Bedeutung zu der andern. In unserem Kapitel wird das Wort noch zweimal (V. 13) in dem Sinn von πρᾶγμα, negotium gebraucht. In dem Buche Kohelet kommt חֵפֶץ in diesem Sinne öfter vor und jedesmal übersetzen es dort die Septuag. mit πρᾶγμα (Pred. 3, 1. 17; 5, 7; 8, 6). Mit dem Ausdruck מָצָא vor חֵפֶץ beabsichtigt der Prophet vor allem ein Wortspiel gegenüber von צֹמְכֶם. Vielleicht ist aber auch die Redeweise מָצָא חֵפֶץ (ein Geschäft anfassen, ergreifen nach der Grundbedeutung pertingere ad, assequi vergl. Hiob 11, 7; Ps. 21, 9; Jes. 10, 10. 14) eine populäre, im Geschäftsleben gebräuchliche Ausdrucksweise gewesen. — Der allgemeine Sinn der Worte וכל־עצביכם תנגשׂו ist leicht zu erkennen. Der Prophet wirft den Israeliten vor, daß sie mit ihrem Fasten habsüchtige Gewaltthätigkeit verbinden. Aber es ist fraglich, ob עצביכם operas vestras (d. h. eure Arbeiter) oder opera vestra bedeutet. Da aber עֶצֶב (über die abnorme Verdoppelung des צ in עַצְּבֵיכֶם durch Dagesch dirimens vgl. Olsh. §. 83, a, 1) nie persönliche Bedeutung hat, sondern stets nur labor, mühevolle Arbeit bedeutet, so werden wir übersetzen müssen: und alle eure Frohnden treibt ihr ein. Daß נָגַשׂ nicht blos mit dem Akkusativ der Person, sondern auch mit dem Akkusativ der Sache konstruirt wird, beweist die Stelle 2 Kön. 23, 35. Der doppelte Akkusativ, mit dem das Wort an dieser Stelle verbunden ist, zeigt, daß es als Verbum postulandi gedacht ist. — Aber nicht blos habsüchtige Härte gegen Untergebene, sondern auch ärgerlichen in Thätlichkeiten ausartenden Streit gegen Gleichgestellte wissen die Israeliten mit ihrem Fasten zu verbinden. Sie fasten so, daß es dabei zu Streit und Zank, ja zum Dreinschlagen mit ruchloser Faust kommt. Das Fasten, statt sie innerlich zu heben, macht sie mißmuthig in dem Grade, daß sie ihrem Unmuth durch Prügeleien Luft machen. Also übt ihr Fasten sogar eine entsittlichende Wirkung aus. Davon ist nun weiter die nothwendige Folge, daß das Gebet, welches sie verbunden mit solchem Fasten gen Himmel senden, nicht erhört wird. כַּיּוֹם kann unmöglich mit Hahn in dem Sinne von ὡς ἐν ἡμέρᾳ (Röm. 13, 12. 13), ὡς τέκνα φωτός (Eph. 5, 8) genommen werden. Auch Stier muthet dem Ausdruck zu viel zu, wenn er ihn nach Jarchi's Vorgang in dem Sinne von „nach Gebühr des Tages" (d. h. des Versöhnungstages) nimmt. כַּיּוֹם urgirt einfach die Gegenwart, indem es einen stillschweigenden Gegensatz zu Vergangenheit und Zukunft involvirt. Der Prophet will nämlich über Vergangenheit und Zukunft nichts aussagen. Er will nur hervorheben, daß Israel jetzt, im gegenwärtigen Momente, nicht so fastet wie es sein sollte (vgl. 1 Sam. 2, 16; 9, 27; 1 Kön. 22, 5). Es liegt also darin zugleich eine Andeutung der Möglichkeit künftigen Besserwerdens. In להשמיע hat לְ die Bedeutung des beabsichtigten Erfolges: ihr fastet nicht so, daß der beabsichtigte Erfolg, eure Stimme in der Höhe (Kap. 57, 15; 33, 5) zu Gehör zu bringen, erreicht werden kann. Fasten und Beten gehören zusammen, und das Fasten hat den Zweck, dem Gebet zur empfehlenden Begleitung zu dienen, wie etwa Menschen gegenüber ein Geschenk der Bitte beigefügt wird, um sie wirksamer zu machen (vgl. die vorhin über das freiwillige Fasten angeführten Stellen). V. 5 a faßt der Prophet das bisher Gesagte noch einmal in die eine verneinende Antwort erwartende Frage zusammen: sollte das (nämlich das V. 3 b—4 beschriebene) ein Fasten sein, das ich erwähle, ein Tag, da der Mensch seiner Seele weh thut? Man darf nämlich nicht mit der Vulg., Luther und vielen andern die Frage הכזה וגו׳ auf das Folgende beziehen (numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? Vulg.). Denn die Worte יום ענות אדם נפשׁו sind Gesetzesworte (3 Mos. 16, 31; 23, 27. 32; 4 Mos. 29, 7). So soll nach dem Gesetze gefastet werden. Die Worte יום ענות נ׳ stehen also dem צום אבחרהו parallel. Es ist allerdings Gottes Wille, daß der Mensch seiner Seele d. i. seinem psychischen Gelüsten wehe

thue, daß er sein Fleisch kreuzige. Das ist gesund und heilsam. Sollte aber Fasten verbunden mit Freveln, wie sie V. 3b—4 beschrieben werden, wirklich eine heilsame Kreuzigung des Fleisches sein? Diese Frage muß mit Nein beantwortet werden. Desgleichen ist aber auch das kein rechtes Fasten zu nennen, wenn man alles Gewicht auf die äußere, leibliche Uebung (die σωματικὴ γυμνασία 1 Tim. 4, 8) legt, und um diesen Preis das innere Fleisch ganz unangefochten läßt. — Warum Delitzsch behauptet, daß in הֲלָכֹף das לְ nicht von תקרא abhänge, ist mir unklar. Nur der Ablativ des Gerundiums könnte so ausgedrückt werden (m. Gr. §. 95, 2, e). Aber hier ist kein ablativisches Gerundium am Platze. Denn man könnte doch nicht übersetzen: num flectendo caput arundinis instar? Es ist der reine Dativ des entferntern Objektes, der nach קָרָא im Sinne von „Zurufen, Namen geben“ unzähligemale steht. לְ hat vor dem einsilbigen Infinitiv, der nicht selbst im st. constructus steht, den Vorton wie sehr oft (m. Gr. §. 54, 2, d; 4 Mos. 24, 10; Am. 7, 4). — Die Konstruktion וְשַׂק ואפר יַצִּיעַ nach dem Infin. לָכֹף ist Rückkehr von der Nebenform zur Hauptform (m. Gr. §. 99, 3). Der Ausdruck שַׂק וָאֵפֶר findet sich außer hier nur noch Dan. 9, 3; Est. 4, 1. 3. Offenbar ist auch hier Jesaja Quelle für Spätere gewesen, denn im allgemeinen ist doch die Sprache von Jes. 40—66 nicht die von Daniel und Ester.

4. **Ist nicht das ein Fasten — abwendest.** V. 6 und 7. Es ist wohl zu beachten, daß der Prophet in diesen beiden Versen, wo er sich anschickt, das wahre, Gott wohlgefällige Fasten zu schildern, von leiblichem Kasteien kein Wort mehr sagt. Er benennt nur Werke der Gerechtigkeit gegen Unterdrückte (V. 6) und der Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende. Man wird aber den Propheten nicht so verstehen dürfen, als wolle er das Fasten positiv verwerfen. Wenn er sagt הלא זה צום אבחרהו, so setzt er damit voraus, daß gefastet werde. Das folgende פתח וגו' sagt nur aus, was mit dem Fasten verbunden werden soll im Gegensatze zu dem diesbezüglichen Verfahren der Israeliten. Immerhin legt der Prophet gerade auf die V. 6 u. 7 genannten Werke das Hauptgewicht. Er setzt dabei voraus, daß die Ausübung dieser Werke auch ein Opfer kostet, sei es an leiblichem Gute, sei es an innerlicher Resignation und Ueberwindung liebloser Neigungen. Wer in dieser Weise seinem Fleische den Willen bricht, der übt das rechte עַנּוֹת נֶפֶשׁ. Man bemerke, wie der Prophet sich hier ganz auf dem Wege befindet, der mit den Aussprüchen in Kap. 66, 3 seine höchste Spitze erreicht. Auch in dem letzten Gliede von V. 6b bemerken wir, wie nach drei Infinitiven die Rede zur Hauptform, zum Imperfekt, zurückkehrt (vergl. zu יַצִּיעַ V. 5). — הֲלֹא im Anfang von V. 7 rekapitulirt das הלא V. 6 und repräsentirt zugleich den durch jenes erste הלא eingeleiteten Satz (ist nicht das ein Fasten, das ich erwähle?). — פָּרֹס spalten, theilen (vom Brode nur noch Jer. 16, 7, wo לֶחֶם zu ergänzen ist, außerdem nur mit פַּרְסָה von den die Klaue spaltenden Thieren) kommt bei Jesaja nur hier vor. Das Wort מְרוּדִים ist schwierig. Es findet sich Klagel. 1, 7 in der Bedeutung „Irrsal, erratio“, Klagel. 3, 19 steht der Singular in derselben Bedeutung. Beidemale ist das Wort mit עֳנִי, miseria, wie an unserer Stelle mit עָנִי, miser, verbunden. Daß demnach das Wort überall, wo es vorkommt, mit עֳנִי oder עָנִי verbunden wird, ist gewiß nicht zufällig. Es scheint diese Verbindung eine proverbielle Ausdrucksweise anzudeuten. Zugleich ergibt sich daraus, daß unser מרודים wirklich desselben Stammes ist wie מרודים in den Klageliedern. Wird nun letzteres von רוד, errare, vagari, abgeleitet, so wird auch unser Wort nicht von מָרַד rebellare, sondern von רוד abzuleiten sein. Da es nun Worte ad f. מָקוֹם (im Plur. mit weiterer Verdunkelung in u) oder מָצוֹק, die zugleich Substantiv- und Adjektiv-Bedeutung hätten, nicht gibt, so werden wir wohl mit Maurer, Knobel u. a. מָרוּד für ein Substantiv zu nehmen haben, welches ähnlich wie z. B. מוֹרָא, מַלְאָךְ u. a. aus der Abstraktbedeutung in die konkrete übergeht. Demnach wären מְרוּדִים nicht blos Irrfahrten, sondern auch Irrfahrer, gleichsam personifizirte Irrsale. — Auch der Ausdruck מבשרך לא תתעלם ist eine Spur des weiten, evangelischen Sinnes, der in unsern Kapiteln herrscht. Auf die Frage: wer ist mein Nächster? wird hier geantwortet: jeder, der deines Fleisches ist. Nicht lautet die Antwort: jeder, der deines Volkes oder Stammes ist (vgl. Luk. 10, 29 ff.). Also auch hier geht unser Prophet über theokratische Beschränktheit weit hinaus.

5. **Dann wird dein Licht — daß man wohnen könne.** V. 8—12. Der Prophet reiht nun zehn Verheißungen herrlichen Lohnes für diejenigen, welche das Gebot des Herrn im rechten Sinne erfüllen werden, wie eine Perlenschnur aneinander, doch so, daß er nach den vier ersten Verheißungen in V. 9b und V. 10a noch einmal die Bedingung namhaft macht, gleichwie man etwa die Perlenschnur, damit sie nicht in monotoner Länge sich ausdehne, durch ein Ornament von anderer Gestalt und Farbe unterbricht. Die Verheißungsreihe besteht in 4 und 6 Gliedern, unter welchen ein gewisser Parallelismus sowie auch eine Steigerung bemerkbar ist. — In V. 8 bis 9a beschreibt der Prophet gewissermaßen den Lebenslauf eines Frommen. Wie die Morgenröthe geht dem Frommen, der sich aus der Finsterniß seines bisherigen Wandels erhebt, das Licht der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit auf (בָּקַע spalten, Niph. durch Spaltung sich hervordrängen vgl. Kap. 35, 6; 59, 5). Bisher krank, spürt er nun in sich die Kraft des neuen Lebens, durch welche ihm wie dort den Todtengebeinen des Ezechiel (Kap. 37, 5 ff.) gleichsam neues, gesundes Fleisch wächst

(אֲרֻכָה wird gewiß am natürlichsten von אָרַךְ longum esse abgeleitet und bedeutet das neue Fleisch, welches sich über die Wunde hinstreckt, wodurch es, das Abgestorbene verdrängend, die Lücke ausfüllt und die normale Gestalt des Gliedes herstellt, vgl. Fleischer in Del. Komm. S. 592, Anm.) Das Wort kommt bei Jesaja nur hier vor; vgl. Jer. 8, 22: 30, 17; 33, 6; 2 Chr. 24, 13; Neh. 4, 1). — Der ans Licht Gekommene und gesund Gewordene schreitet nun einher auf der ihm gewiesenen Bahn. Dieses Einherschreiten gleicht einem Triumphzuge. Wie vor dem Triumphator die Zeichen seines Sieges hergetragen oder geführt werden, so geht vor dem Frommen seine Herrlichkeit her d. h. seine gerechten Werke. Aber er strahlt deswegen doch nicht im Glanze eigenen Ruhmes, denn wer den Zug schließt und zusammenhält (vgl. Kap. 52, 12), mithin als die alles beherrschende Macht sich erweist, das ist die Herrlichkeit Jehova's. — Doch welcher Fromme wäre, der, sei sein Lebensweg auch noch so herrlich, Gottes nicht bedürfte? Darum faßt der Prophet alles Uebrige in das große herrliche Petitionsrecht des Frommen zusammen, welches darin besteht, daß der Fromme um alles bitten darf und nie vergeblich bittet (Matth. 21, 22; Mark. 11, 24; Joh. 14, 13 f.) — Wie bemerkt unterbricht der Prophet in V. 9b—10a die Reihe der Verheißungen, um die Bedingung zu wiederholen. Was er als solche namhaft macht, ist wieder die Forderung, alle Art der Lieblosigkeit zu unterlassen (V. 9 b) und alle Art der Liebe zu üben (V. 10a). Als erste Unterlassungspflicht bezeichnet er: nicht tyrannisch herrschen, vielmehr Joche, wo sie sind, entfernen. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor. 3, 17), und die Liebe thut ja dem Nächsten nichts Böses; sie sucht nicht das Ihre, sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit (1 Kor. 13, 4 ff.). Es findet hier eine gewisse Steigerung statt: Unterjochung, Tyrannei, Gewaltthat betrachtet der Prophet offenbar als die gröbste Verletzung des Gebotes der Liebe. Als eine feinere Verletzung betrachtet er das Zeigen (שְׁלֹחַ Inf. vgl. Olsh. §. 245 b) mit dem Finger (Geberde des Hohns bei den Occidentalen [infamis digitus, der Mittelfinger, Pers. II, 33: rideto multum et digitum porrigito medium, Martial. II, 28, 2]; wie bei den Orientalen, vgl. Gesen. zu u. St.). Nach Spr. 6, 13 erscheint das Fingerzeigen auch als Mittel boshafter Denunziation oder tückischen Verrathes. Noch feiner, aber deshalb nicht besser, ist die Verletzung der Liebe durch Frevel-Reden (vgl. Kap. 1, 13; 10, 1; Ps. 5, 6; 6, 9 u. ö.). — An diese Forderung, Böses zu unterlassen, reiht sich an die Forderung, Gutes zu thun. Und zwar wird vice omnium gefordert, daß der Fromme dem Hungrigen seinen eigenen Hunger opfere und die gebeugte Seele sättige. Denn ich bin mit Delitzsch der Ansicht, daß נֶפֶשׁ hier nichts anderes bedeuten kann als das, wonach die Seele d. h. hier der Nahrungstrieb des Hungrigen verlangt. Es ist deshalb zu weit gegangen, wenn Stier u. a. nach Hieronymus' Vorgange נֶפֶשׁ im Sinn von Leben und Herz nehmen. Denn wer nach unserem Leben hungrig wäre, dem wären wir es erst nicht schuldig. — הָפִיק (bei Jesaja kommt nur פוּק vacillare Kap. 28, 7 vor) ist „herausgehen machen, promere, hervorholen“ in verschiedenem Sinne vgl. Ps. 140, 9; 144, 13; Sprüche 3, 13; 8, 35; 12, 2; 18, 22. Ob die radix unseres חפק mit der von פקו Kap. 28, 7 und יָפִיק Jer. 10, 4 identisch, ist noch ungewiß. Die Jussiv-Form וְתָפֵק steht parallel mit אִם־תָּסִיר im Vordersatze des Bedingungssatzes (vgl. m. Gr. §. 89, 3, b). Unsere Uebersetzung „und opfere dem Hungrigen deinen Hunger“ (vgl. Gesen. und Umbreit) ist nicht ganz wörtlich. Denn eigentlich wäre zu übersetzen: „und ziehe hervor (reiche dar aus deinem Vorrath) dem Hungrigen das, wonach deine Seele begehrt.“ Der Kürze und Prägnanz zu lieb haben wir so, wie geschehen, übersetzt. Im Folgenden kommt nun die zweite, potenzirte Verheißungsreihe. Dieselbe ist sechsgliedrig, entspricht aber den Grundgedanken nach der viergliedrigen. Denn es liegt auch ihr der Gedanke des mit dem Morgen beginnenden, durch Anfechtung aller Art glücklich sich hindurchringenden Lebenslaufes zu Grunde. Der Ausgang aber ist bei der sechsgliedrigen Reihe ein anderer. Dieselbe schließt nämlich ab mit der Perspektive in eine reich gesegnete und bis in die fernsten Zeiten fortwirkende Thätigkeit. — Das erste Glied der zweiten Verheißungsreihe entspricht genau dem Anfange der ersten: Befreiung aus den Banden der Finsterniß, Aufgang des Lichtes wird verheißen und Steigerung desselben zu solchem Grade, daß selbst die dunkelsten Partien desselben Mittagshelle haben werden (vgl. Hiob 11, 17; Ps. 18, 29; 37, 6 u. a.). — Das zweite Glied ist zwar das kürzeste, aber auch wichtigste von allen: der Herr wird seine Hand vom Frommen nie abziehen, er wird bei ihm bleiben und ihn führen (Kap. 57, 18) auf allen seinen Wegen. Die dritte Verheißung setzt voraus, daß Kreuz und Anfechtung den Frommen immerhin nicht fehlen wird. Denn es wird auch für ihn noch צַחְצָחוֹת d. h. heiße Orte geben. Hieronymus übersetzt: „implebit splendoribus animam tuam.“ Hahn schließt sich dieser Deutung an und übersetzt: „und läßt satt werden an Helle deine Seele.“ Allerdings involvirt die Wurzel צחח, צָחָה in der Grundbedeutung „Brennen“ die des Glänzens und die der Dürre. Daher einerseits צַח nitens, andrerseits צְחִיחָה (Ps. 68, 7) und צְחִיחִים (Neh. 4, 7) loca arida. Aber dem Lichtbedürfniß ist doch schon durch das V. 10 b Verheißene Genüge geschehen, und V. 11 b beweist, daß der Prophet in V. 11 das erquickende Element des Wassers vor Augen hat. Er verheißt Befriedigung mit demselben in zweifacher Abstufung. Zuerst soll es dem Frommen selbst auch an Orten, die für andere dürre Wüste sind, nicht daran fehlen. Es soll die Seele d. h. das Bedürfniß nach Wasser reichlich befriedigt werden, so daß dadurch die Gebeine (also der Leib selbst) wieder frisch und kräftig werden. Durch das Imperf.

mit Wav consec. erweist sich יַחֲלִיץ als Folge von וְהִשְׂבִּיעַ (m. Gr. § 88, 8). חָלַץ ist extraxit, subtraxit; חָלוּץ ist extractus, los, frei geworden, expeditus. Das Piel חִלֵּץ bedeutet ausziehen (Kleider), herausziehen (einen Gefangenen z. B., also befreien). Hiph. kommt nur hier vor. Da Kal חָלַץ transitiver Bedeutung ist (mit Ausnahme von Hos. 5, 6), so ist ein davon gebildetes Hiphil hier nicht wohl am Platze. Schon der Erzbischof Secker, dem Lowth beistimmt, will deshalb lesen וְעַצְמֹתְךָ יַחֲלִיף (vergl. Kap. 40, 29. 31; 41, 1). Aber חָלוּץ in dem Sinne von „gerüstete, streitbare Mannschaft" ist ein so häufig vorkommendes Wort, daß die Bildung eines denominativum הֶחֱלִיץ mit der Bedeutung „streitbar, rüstig machen" wohl denkbar ist. Ich stimme hierin Delitzsch bei, ohne die Annahme eines חָלַץ stark sein für חֲלָצִים, lumbi, für nothwendig zu halten. — Das erquickende Element soll aber dem Frommen auch in noch höherem Grade zu Theil werden. Er soll nämlich selbst ein wasserreicher Garten, ja eine reichlich fließende Wasserquelle werden. Dies ist das vierte Glied der Verheißung. Also gleichsam eine Oase in der Wüste, ein lieblich grünender, fruchtbarer Garten mit herrlichem nie versiechendem Quelle soll der Fromme sein. Der Ausdruck גַּן רָוֶה findet sich außer hier nur noch Jer. 31, 12. — מוֹצָא מַיִם ist Ausgangsort, Quellort für Wasser (vergl. Kap. 41, 18; Ps. 107, 33. 35; 2 Chron. 32, 30). Im allgemeinen vgl. Kap. 1, 30; 51, 3; Hohesl. 4, 12. — Die fünfte Verheißung stellt dem Frommen in Aussicht, daß er noch über seine Lebenszeit hinaus Segensquell und zwar Urheber herrlicher Wiederherstellungen sein werde. Mit Ewald u. a. בְּנוּ zu lesen, ist abgesehen davon, daß von בָּנָה nur Kal und Niphal gebräuchlich ist, auch deswegen nicht nöthig, weil weder in grammatischer Beziehung, noch dem Sinne nach das Mindeste dadurch gewonnen wird. Doch möchte ich מִמְּךָ nicht mit „a te oriundi" übersetzen und als das Subjekt von בָּנוּ implizirend betrachten. Sondern בָּנוּ trägt sein Subjekt in sich selbst. Die dritte Person Pluralis des persönlichen Fürworts (הֵם), an deren Statt wir das unbestimmte Subjekt „man" setzen können, ist ausgedrückt durch das Afformativ וּ. מִמְּךָ bezeichnet den idealen Urheber. „Man wird von dir aus uralte Wüsteneien bauen" heißt nichts anderes als: du wirst der Urheber und geistige Leiter solcher Baue sein, durch welche uralte Baue, die zerstört worden waren, wiederhergestellt werden. Daß es gerade leibliche Kinder sein müßten, sagt der Prophet absichtlich nicht. Jedenfalls werden es Kinder dem Geiste nach sein. Deshalb steht auch im zweiten Gliede geradezu die zweite P. Sing. Man begriffe nicht, warum das Bauen der Kinder v o r dem des Vaters erwähnt wäre. Umgekehrt erklärt uns תְּקוֹמֵם den Sinn des בָּנוּ מִמְּךָ. Man wäre nun freilich versucht, wie Stier u. a. thun, das zweite Glied auf Neubauten zu beziehen, da דּוֹר וָדוֹר in der Regel in die Zukunft weist und große Männer doch nicht blos zu restauriren sondern auch zu instauriren pflegen. Aber Kap. 61, 4 wiederholt der Prophet mit einigen Modifikationen diesen Ausspruch. Und dort kann nach dem Zusammenhang nur von Wiederherstellungen die Rede sein. Dazu kommt, daß קוּם wesentlich das Wiederaufstehen, Pilel also das Wiederaufrichten bezeichnet, und daß die Prädikate גֹּדֵר und מְשׁוֹבֵב gleichfalls auf Restauration hinweisen. דּוֹר וָדוֹר (man bemerke, daß es nicht heißt לְדוֹר ו׳) steht von der Vergangenheit auch 5 Mos. 32, 7; Ps. 90, 1. — Die sechste Verheißung stellt dem Frommen ehrenvolle Beinamen, den Ruhm um das Vaterland erworbener Verdienste in Aussicht. Ein גֹּדֵר פֶּרֶץ ist der Zumaurer (vgl. Ez. 22, 30; 2 Kön. 12, 13) von Zerrissenem (פֶּרֶץ Kap. 28, 21; 30, 13), also ein Wiederhersteller menschlicher Wohnungen. Aber um in einem Lande behaglich wohnen zu können, müssen auch die Menschen zu einander kommen können, muß Handel und Verkehr möglich sein. Deshalb reiht sich an den Titel des גדר פרץ auch der des משובב נתיבות, des Wiederherstellers von Wegen. לָשָׁבֶת ist wahrscheinlich auf beides zu beziehen, weil eben zum Wohnen d. h. zum behaglichen und sicheren Wohnen in einem Lande beides gehört: gute Wohnungen und gute Wege. נְתִיבָה ist ein poetisches Wort ohne technische Beziehung, deshalb fähig, jegliche Art Weg zu bezeichnen (vgl. den Artikel von Leyrer „Straßen in Palästina", Herz. R.=E. XV, S. 157 ff.). — Man sieht besonders aus V. 12, daß der Prophet, welcher hier noch vor dem Exile seinem Volke Buße predigt, doch immer die große Restaurations=Zukunft im Auge hat. So ist es charakteristisch, daß er dem Frommen seiner Tage als letzten herrlichsten Lohn in Aussicht stellt, daß von ihm auch segensreiche Einwirkung auf die Re=installation Israels in seinem Lande soll ausgeübt werden.

6. **Wenn du vom Sabbat — hat es geredet.** V. 13 u. 14. Es scheint, daß die Zeitgenossen Jesaja's durch zwei Dinge den Herrn besonders erzürnten. Einmal durch ein nicht verlangtes Zuviel, indem sie nämlich im Fasten willkürlicherweise viel mehr thaten als geboten war. Sie glaubten durch diese äußerliche Uebung den Herrn bestechen und abfinden zu können. Dann aber ließen sie sich auf einem Zuwenig ertappen. Den Sabbat hielten sie eben so lax, als sie das Fasten streng hielten. Der Sabbat war der Tag Jehova's. Seine Heilighaltung war sicheres und leicht kontrollirbares Zeichen der Bundestreue gegen Jehova. So stellt denn auch hier der Prophet die Forderung rechter Sabbatsheiligung als Bedingung herrlichen theokratischen Segens (vgl. Kap. 56, 2). Der Ausdruck הֵשִׁיב רֶגֶל מִן findet sich nur hier. Sonst heißt es: מָנַע ר׳ (Spr. 1, 15), שָׁמַר ר׳ (Spr. 3, 26; Pred. 4, 17), הֵסִיר ר׳ (Spr. 4, 27). — Mit Recht unterläßt man es jetzt, מִן vor עֲשׂוֹת zu ergänzen, was

eine gezwungene, wenn auch nicht gerade unmögliche Konstruktion gibt. עֲשׂוֹת ist Apposition zu רגלך. Das Thun, Abmachen der Geschäfte (חֵפֶץ vgl. zu V. 3) ist eben der Fuß, welcher mit seinen Tritten den heiligen Boden des Sabbats entheiligt. Aus dem Munde derjenigen, welche dem Herrn nicht von Herzen dienten, mag man oft die Aeußerung vernommen haben, daß die Feier des Sabbats eine Last sei, welche allen Handel und Wandel störe (Am. 8, 5). Im Gegensatz dazu stellt der Prophet die Forderung, daß man den Sabbat Lust, Wonne (עֹנֶג nur noch Kap. 13, 22) nenne. Diesen Namen verdient er als der allgemeine Menschenfreund, der allen Belasteten und Mühseligen Ruhe und Erquickung bringt. Aber sofern er Jehova heilig ist, verdient er den Namen מְכֻבָּד, der hochzuehrende (m. Gr. §. 96, 2). Der Israelit soll ihn aber auch thatsächlich ehren dadurch, daß er nicht seine Wege macht, Handel und Wandel nachgeht (מֵעֲשׂוֹת = fern vom Machen, ohne zu machen, vgl. m. Gr. § 106, 6), seine Geschäfte betreibt (s. zu V. 3), und Unterredung pflegt. Der Ausdruck דַּבֵּר דָּבָר findet sich bei Jesaja noch Kap. 8, 10. Der Sinn ist verschieden je nach dem Zusammenhang. An vielen Stellen wohnt ihm Prägnanz nicht inne (vgl. 1 Mos. 41, 28; 44, 18; 2 Kön. 5, 13; Hiob 2, 13; Sprüche 25, 11). Aber es gibt auch Stellen, wo der Ausdruck mit einer gewissen Prägnanz gebraucht ist: 5 Mos. 18, 20; Jes. 8, 10; Jer. 29, 23; 34, 5; Ez. 12, 25. 28; 14, 9; 2 Sam. 7, 7. Der Sabbat sollte nach dem mosaischen Gesetze ein Freudentag sein (vgl. Oehler in Herz. R.=E. XIII. S. 199). Konnte von allen Israeliten gefordert werden, daß an diesem Tage nur schwerwiegende Worte aus ihrem Munde gingen? War leichtes Geplauder verboten? Gewiß nicht. Aber geschäftliche Unterredung konnte mit Fug verboten werden. Nicht blos mit Werken, auch mit Worten soll am Sabbat nicht Geschäft betrieben werden. דָּבָר ist also hier so viel als πρᾶγμα (vgl. 1 Sam. 20, 2; Richt. 18, 7. 18 u. ö.). Ehrt der Israelit auf diese Weise den Sabbat thatsächlich, so wird er auch seine Lust haben an Jehova selbst. Er wird mit innerster Befriedigung dem Herrn dienen, und dieser hinwiederum wird ihm die höchste Ehre und den höchsten Genuß zu Theil werden lassen. Die Worte והרכבתיך bis והאכלתיך sind Citat aus 5 Mos. 32, 13 vgl. Kap. 33, 29. Einherfahren auf den Höhen der Erde bedeutet das Erhabensein über alle anderen Völker. Anstatt „essen das Erbe Jakobs, deines Vaters“ heißt es in der Grundstelle. „und er aß den Ertrag des Feldes und er (Jehova) ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen und Oel aus Kieselgestein“. Diese Ausdrücke sind an u. St. ins Kurze gezogen und durch einen Ausdruck ersetzt, welcher an die den Vätern in Bezug auf das Land Kanaan gegebenen Verheißungen erinnert (2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5 u. ö.). Ueber כי פי י׳ דבר vgl. zu Kap. 1, 20 und Kap. 40, 5. —

b. Der Klage des Volkes über das Unvermögen Jehova's wird die Anklage wegen sittlicher Verderbtheit entgegengestellt.

Kap. 59, 1—8.

Siehe, nicht zu kurz zum Helfen ist Jehova's Hand und nicht zu dick zum Hören 1
sein Ohr. *Sondern eure Verschuldungen sind es, welche Scheidewand bilden zwischen 2
euch und eurem Gotte, und eure Sünden bewirken Verhüllung des Angesichts vor euch, so
daß er nicht hört. *Denn eure Hände sind mit Blut besudelt und eure Finger mit Ver= 3
schuldung; eure Lippen reden Lüge, eure Zunge dichtet Frevel. *Keiner ist, der mit Gerechtig= 4
keit anriefe, keiner ist, der unparteiisch gerichtet würde. Man verläßt sich auf Leeres und
redet Eitles; man geht schwanger mit Mühsal und gebieret Unheil. *Basilisken=Eier brüten 5
sie und Spinngewebe wirken sie: wer von ihren Eiern ißt, der muß sterben, und das Zer=
brochene läßt eine Otter ausschlüpfen. *Ihre Gewebe taugen nicht zum Gewande, und nicht 6
mag man sich decken mit ihren Gewirken. Ihre Werke sind Frevelwerke und Gewaltthat ist in
ihren Händen. *Ihre Füße laufen zum Bösesthun und eilen zu vergießen unschuldiges Blut; 7
ihre Gedanken sind Gedanken des Frevels, Zerstörung und Verheerung ist auf ihren Bahnen.
*Den Weg des Friedens kennen sie nicht und ist kein Recht auf ihren Geleisen; sie machen sich 8
krumme Pfade; wer immer darauf wandelt, — den Frieden lernt er nicht kennen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Kap. 58, 1 dem Propheten befohlene Posaunenruf wider die Sünde Israels tönt hier noch fort. Hatte er Kapitel 58, 2 ff. den Herrn gegen den Vorwurf vertheidigt, als vergelte derselbe ungerechterweise dem Volke Gutes mit Bösem, so weist er hier den Vorwurf zurück, als ob der Herr entweder zum Helfen zu schwach oder vielleicht gar zum Hören zu taub sei (V. 1). Beides ist nicht der Fall, sondern die Sünden Israels sind allein Schuld daran, daß der Herr sein Antlitz verbirgt und das Flehen des Volkes unerhört läßt (V. 2). Diese Sünden und deren verderbliche Folgen werden nun im Folgenden vom Propheten aufgezählt (V. 3—8).

2. **Siehe, nicht zu kurz, — so daß er nicht hört.** V. 1 u. 2. In V. 1 setzt der Prophet einen dop=

pelten Vorwurf voraus, den Israel außer dem Kapitel 58, 2 u. 3 ausgesprochenen gegen Jehova laut werden lasse. Dort hatten sie ihm Ungerechtigkeit vorgeworfen. Hier geben sie zu verstehen, daß es Jehova entweder an der zum Helfen nöthigen Stärke der Hand ('קצרה יד־י vgl. zu Kap. 50, 2), oder am Gehör fehle. Der Ausdruck כבדה אזן bezeichnet nicht das Nicht-hören-wollen, sondern das Nicht-hören-können, die Taubheit, sowie 1 Mos. 48, 10 die Worte עֵינֵי יִשְׂרָאֵל כָּבְדוּ מִזֹּקֶן die physische Schwäche der Augen bezeichnen, weshalb hinzugesetzt wird לֹא יוּכַל לִרְאוֹת. Der Ausdruck כָּבֵד vom Ohre findet sich außer hier nur nur noch Kapitel 6, 10 und Sach. 7, 11 als Citat aus unserer Stelle (vgl. zu Kap. 58, 6 ff.). Es steht also Vers 1 dem Ausspruche 58, 2—3a in dem Sinne gegenüber, daß dem Herrn 58, 2 der Vorwurf des Nichtwollens mit dürren Worten gemacht, und 59, 1 sogar der Vorwurf des Nichtkönnens vorausgesetzt wird. — V. 2 wird dann der wirkliche Grund des traurigen Schicksals, das Israel betroffen hat, angegeben. Ihre Sünden sind es, welche Scheidewand aufrichten (מבדילים, direkt kausatives Hiphil mit בֵּין־לְ wie z. B. 1 Mos. 1, 6; Ez. 22, 26; 42, 20) zwischen ihnen und ihrem Gotte, und welche bewirken Verbergung des Angesichts (gleichfalls direkt kausatives Hiphil; vergl. übrigens, was den Ausdruck betrifft, zu Kapitel 54, 8) vor ihnen, so daß er nicht hört (m. Gr. § 106, 6).

3. **Denn eure Hände — lernt er nicht kennen.** V. 3—8. In diesem Abschnitt spezifizirt der Prophet die Sünden Israels. Die Spezifikation hat vorherrschend die Tendenz, nachzuweisen, daß Israel von der Sünde ganz durchdrungen ist, daß dem verderbten Innern die äußere Erscheinung genau entspricht. Der Prophet weist zuerst auf die mit Blut besudelten Hände hin. Das Wort נְגֹאֲלוּ findet sich nur hier und Klagel. 4, 14, wo die Worte נְגֹאֲלוּ בַּדָּם offenbar aus u. St. entnommen sind. Die Wortform נְגֹאֲלוּ ist eine irreguläre. Das vorgesetzte נ deutet eine Niphalform an, während גֹּאֲלוּ als ein Pual oder Passiv von Poel sich darstellt. Die Radix גָּאַל (verwandt mit גָּעַל fastidivit) findet sich in dem Sinne von „impurum, profanum esse“ bei Jesaja noch im Hiphil Kap. 63, 3, dagegen öfter bei Späteren: Zeph. 3, 1; Mal. 1, 7. 12; Esr. 2, 62; Neh. 7, 64; Dan. 1, 8. — נְגֹאֲלוּ ist also materiell wie formell schlecht hebräisch. Es scheint mir, daß der Ausdruck vom Propheten der Volkssprache absichtlich entnommen wurde, um durch das schlechte Wort die schlechte Sache anschaulicher zu bezeichnen. Die ursprünglich mehr dem aramäischen Dialekt angehörige Wurzel ist erst später, wie die angeführten Stellen beweisen, in die hebräische Schriftsprache eingedrungen. — Wenn dann ferner der Prophet an den Fingern Schuld, Verschuldung haften läßt, so will er damit nur ausdrücken, daß dies Blut nicht zufällig, sondern durch wirkliche Verschuldung an ihre Finger gekommen ist. Er hat den Begriff „Blutschuld“ nach dem Gesetz des Parallelismus auf die Handflächen und Finger vertheilt. — Die Lippen reden laut und vernehmlich Lügen, die Zunge aber sinnt den Frevel aus, welcher mittelst der Lügen soll ins Werk gesetzt werden. Auch hier waltet der Gegensatz zwischen außen und innen ob. Man darf תהגה nicht mit „murmeln“ wiedergeben. Wird man denn Ps. 35, 28; 71, 24 übersetzen dürfen „meine Zunge murmelt deine Gerechtigkeit?“ Oder Hiob 27, 4: „meine Lippen reden nicht Falsches und meine Zunge murmelt nicht Betrug?“ Oder Spr. 8, 9: „mein Gaumen murmelt Wahrheit?“ Die Zunge (resp. der Gaumen) ist vielmehr an allen diesen Stellen personifizirt und als die innere Quelle dessen gedacht, was die Lippen nach außen hin verlautbaren. Gesenius citirt im Thesaurus (pag. 364) anerkennend die Worte des Gussetius, daß „הָגָה non reperitur cum parte magis extrinseca, nempe שָׂפָה, et sic aliquam servat intrinsecitatem.“ Und das ist richtig. Es wird durch הָגָה לָשׁוֹן von der Zunge dasselbe ausgesagt, was ihr anderwärts zugeschrieben wird, wenn es von ihr heißt, daß Hochgesang (רוֹמָם Ps. 66, 17), Honig und Milch (Hohel. 4, 11), Bosheit (Hiob 20, 12), Mühsal und Frevel (Ps. 10, 7), unter der Zunge, oder daß anmuthsvolle Lehre (Spr. 31, 26) auf der Zunge, oder auch, daß Frevel (Hiob 6, 30) in der Zunge ist. Wir werden alle diese Ausdrücke als Metaphern zu betrachten haben, weil in ihnen allen das vernunftlose äußere Organ dem vernünftigen inneren Organ substituirt wird. — Auch in V. 4 liegt der Gegensatz von innen und außen zu Grunde. Daß קרא בצדק die gerichtliche invocatio (in jus vocare, *καλεῖν ἐπὶ δίκην*) bezeichnet, ist mir (nach dem Vorgange von Coccejus, Gesenius, Maurer, Knobel) nicht zweifelhaft. Denn erstens entsprechen sich so die beiden Sätze der Vershälfte aufs schönste. Der erste handelt vom Kläger, der zweite vom Schicksal, das seine Klage beim Richter findet. Zum zweiten aber scheint mir Hiob 13, 22 allerdings zu beweisen, daß das allgemeine „Rufen“ je nach dem Zusammenhang auch die Bedeutung eines forensischen Aktes wie des vom Kläger ausgehenden Rufes zur Sistirung vor Gericht und zur Rechtfertigung gewinnen kann. Nimmt man קרא in dem Sinne von *κηρύσσειν* wie Delitzsch („niemand legt öffentliches Zeugniß ab mit Gerechtigkeit), so ist sowohl in קָרָא als in *κηρύσσειν* zu viel hineingelegt. Nimmt man es mit Stier in dem Sinne von „niemand ruft Gerechtigkeit an, erhebt seine Stimme nach derselben d. h. auch um und für dieselbe“, so ist doch wohl dem Präfix בְּ zu viel zugemuthet. Ich übersetze: es ist keiner, der anruft mit Gerechtigkeit, und ist keiner, der gerichtet wird mit Treue (unparteiisch). Man könnte, wie die meisten thun, נשפט auch mit „der seine Sache führte“ übersetzen. Aber das Niphal bedeutet ja zunächst „gerichtet

werden" (vgl. Ps. 9, 20; 37, 33; 109, 7), und diese Bedeutung scheint mir hier noch besser zu passen, da ja dem קרא in dem vorhin angedeuteten Sinne besser עָנָה (wie Hiob 13, 22) entsprechen würde und נִשְׁפָּט ja nicht „sich vertheidigen", sondern „rechten, litigare" bedeutet, also den Kläger einschließt. Nach unserer Deutung ist schon der Kläger Absehen auf Unrecht gerichtet, aber auch die Richter behandeln die Sachen nicht mit treuem, wahrheitsliebendem Sinne. אמונה entspricht hier dem Begriffe צֶדֶק wie z. B. Ps. 96, 13; Spr. 12, 17; 1 Sam. 26, 23 u. ö. — Wo nun solche Dinge zu Tage kommen, da muß es nothwendig innen fehlen. Da muß anstatt des lebendigen Gottes das Leere, Eitle, Nichtige Hort des Vertrauens sein; da müssen dann als unentbehrliches Hülfsmittel die Lügen dienen (דבר־שוא vergl. Kap. 58, 9). Ueberhaupt bewährt sich da das Naturgesetz: wie der Same, so die Frucht. Was man im Innern concipirt als Keim des עָמָל (Mühsal mit dem Nebenbegriff des Unheilvollen, des Fluches, besonders im Prediger Salomonis 1, 3; 2, 10 ff. u. ö. Vergl. Hiob 5, 6. 7; Ps. 7, 17), das kommt zu Tage in potenzirter Gestalt als אָוֶן (vanum, malum im doppelten Sinn des Wortes). Der Begriff אָוֶן ist stärker als עָמָל, da in ihm sowohl der Begriff des Eitlen, Täuschenden, als der des sittlich Bösen stärker hervortritt. Beide Begriffe (און und עמל) werden übrigens häufig verbunden, nicht nur an den Stellen, welche mit der unsrigen mehr oder weniger wörtlich übereinstimmen (Hiob 15, 35; Ps. 7, 15), sondern auch anderwärts: Ps. 10, 7; 90, 10; 55, 11. Ueber die Infinitivi absoluti, welche das verb. fin. fortsetzen, s. m. Gr. § 92, 2 a. — In den beiden Versen 7 und 8 drückt der Prophet den Gedanken, daß des Volkes verderbtes Innere durch entsprechende Werke nach außen sich offenbare, durch ein zweifaches Bild aus. Er vergleicht nämlich die Israeliten mit giftigen Schlangen, welche giftige Eier aus sich hervorbringen, und mit giftigen Spinnen, welche unheilvolles Gewebe aus ihrem Leibe hervorziehen. V. 5 a stellt der Prophet die beiden Vergleiche ihrem allgemeinen Inhalte nach nebeneinander. V. 5 b aber wird zuerst ein doppelter verderblicher Gebrauch des Basilisken-Eies namhaft gemacht. Entweder man ißt es, so stirbt man daran; oder das Zerbrochene (הַזּוּרֶה ἅπ. λεγ. vgl. זֹרוּ Kap. 1, 6 von זוּר zusammendrücken; es ist eine passivische Partizipialform, wie z. B. עוּל, סוּרָה u. a. Olsh. § 173, b mit der seltenen Femininendung ה ֶ. Olsh. § 108, e, Anm.) spaltet sich als Otter, d. h. läßt durch den Spalt die giftige Otter entschlüpfen, welche dem Fuße des Zertretenden gefährlich ist (1 Mos. 3, 15). Sind so die Werke der Israeliten einerseits als positiv verderblich erkannt worden, so stellen sie sich andrerseits auch als unnütz, unzuverlässig, mithin auch als indirekt verderblich heraus. Sofern nämlich die Israeliten als Gewebe hervorbringende Spinnen gedacht sind, erweisen sich diese ihre Produkte als unbrauchbar zu schützender Kleidung. Mithin ist das Thun und Treiben der Israeliten durchweg Produkt eines verderbten Innern und in jeder Beziehung theils unnütz und also indirekt schädlich (מַעֲשֵׂי־אָוֶן), theils direkt und positiv verderblich (פֹּעַל חָמָס). — In V. 7 und 8 setzt sich das Bestreben, Israel die Mannichfaltigkeit seiner Sündenwege vorzuhalten, fort. Es ist, wie wenn der Prophet, nachdem er V. 6 von den sündigen Werken der Hände gesprochen hatte, nun auch die Theilnahme der Füße an diesen Werken hätte schildern wollen. Und zwar thut er dies mittelst eines Citates. Denn die ganze erste Hälfte von V. 7 ist aus Spr. 1, 16 entnommen (sowie hinwiederum V. 7—8 a von Paulus Röm. 3, 15—17 frei citirt wird). Auch die Worte „ihre Gedanken sind Gedanken des Frevels" sind um so mehr als eine Reminiscenz aus Spr. 6, 18 zu betrachten, als der Ausdruck מחשבות און nur an diesen beiden Stellen vorkommt und auch die zweite Hälfte von Spr. 6, 18 nur eine Variation der ersten Hälfte von Kap. 1, 16 ist. — Im letzten Gliede von V. 7, sowie in V. 8 scheint der Prophet die Absicht gehabt zu haben, zu zeigen, wie Israel auch alles, was Weg heißt, mit seinen Sünden verunreinigt hat. Deshalb heißt es am Schlusse von V. 7, daß Verheerung und Zerstörung (vgl. Kap. 51, 19; 60, 18) auf ihren Bahnen ist (מְסִלָּה die gebahnte Straße; man beachte den Gegensatz zu שד ושבר); V. 8 werden dann דֶּרֶךְ (man bemerke, daß דרך שלום nur hier und als Citat aus u. St. Luk. 1, 79; Röm. 3, 17 vorkommt) und מַעְגָּלוֹת (die Wagengeleise, orbitae) als des Friedens und des Rechtes baar, und die נְתִיבוֹת (die Fußpfade) als von ihnen (in ihrem Interesse לָהֶם) krummgeführt bezeichnet. Auch für diese Sätze schwebten dem Propheten unverkennbar Stellen aus den Sprüchwörtern vor, wie Kap. 2, 8. 9. 15. Der Schlußsatz von V. 8 כל דרך וגו׳ entspricht den Anfangsworten des Verses und ist eine Art Zusammenfassung alles dessen, was über die Wege der Israeliten gesagt war. Das Resultat nämlich ist: jeder, der darauf (בָּהּ, auf der Gesammtheit der Wege, vgl. z. B. Kap. 22, 11; 27, 4 u. a. M. Gr. §. 60, 6 b) wandelt, lernt den Frieden nicht kennen (nämlich praktisch, Kap. 47, 8. Hiob 20, 20). —

2. Die Wendung nach Oben.

a. Der Uebergang aus der traurigen Gegenwart in die heilvolle Zukunft vermittelt durch des Volkes bußfertiges Bekenntniß.

Kap. 59, 9—15a.

9 Deshalb ist Recht ferne von uns getreten und Gerechtigkeit erreicht uns nicht. Wir
harren auf Licht, und siehe — Finsterniß; auf Lichtblicke, — in Dunkelheiten wandeln wir.
10 *Wir tasten wie Blinde an der Wand, und wie Augenlose tasten wir. Wir straucheln am
11 Mittage wie in der Dämmerung, unter den blühend Lebendigen wie die Todten. *Wir
brummen alle wie die Bären und wie die Tauben girren wir. Wir warten auf Recht, aber
12 es kommt nicht; auf Heil, — es bleibt fern von uns. *Denn unsere Sünden sind zahllos vor
dir, und unser Mißthun zeuget wider uns, denn unsere Sünden stehen vor uns und unsere
13 Verschuldungen erkennen wir: *Abfall und Verleugnung geübt wider Jehova, Abkehr hinter
unserm Gotte, Gewaltthat planen und Abfall, Lügenworte empfangen und hervorbringen aus
14 dem Herzen. *Und so ist das Recht zurückgedrängt und Gerechtigkeit steht ferne, denn Treue
15a strauchelte auf dem Markte und Rechtlichkeit kann nicht herzu kommen. *Und es ward die
Treue rar und wer vom Bösen weicht, muß sich plündern lassen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet will sich von der Gegenwart aus, mit deren Betrachtung er Kap. 58 anhebt, wieder einen Weg bahnen zum Schauen der fernen Zukunft. Die Sünden und Laster der Gegenwart, welche der Prophet der Anklage des Volkes, daß Gott ungerecht sei, gegenüberstellen mußte, hindern das Kommen des Heiles, auf welches das Volk als auf ein verheißenes ein gewisses Recht hat. Aber diese Sünden können getilgt, dem Recht Israels auf Heil kann Bahn gemacht werden, wenn Israel Buße thut. Das wird geschehen. Der Prophet schildert deshalb Kap. 59, 9—15a das bußfertige Israel. Damit diese Buße als eine spontane und thatsächliche erscheine, läßt er Israel selbst sprechen. Er war dazu um so mehr veranlaßt, als er relative und absolute Gegenwart zusammenfassen, demnach sich und seine Zeit einbegreifen wollte. Mit עַל־כֵּן (V. 9) knüpfen die Israeliten an die Anklage des Propheten an. Sie gestehen damit zu, daß ihre Sünden Ursache ihres traurigen Zustandes seien, den sie nun V. 9—11 schildern. Diesem עַל־כֵּן entspricht V. 12 das kausale כִּי: was sie als Folge aus des Propheten Anklage erkennen sollten, das begründen sie nun selbst durch ein aufrichtiges Sündenbekenntniß (V. 12—15a). — Recht im Gegensatze also zu jener dreisten Behauptung Kap. 58, 2 u. 3, daß Jehova ungerecht sei gegen sein Volk, bekennt hier Israel nachdrücklich in zweifacher kettenartig verschlungener Wendung und im Anschluß an den Sündenspiegel, den der Prophet Kap. 59, 2—8 ihm vorhielt, daß sein Elend die Folge seiner Sünde (V. 9—11), und seine Sünde die Ursache seines Elends sei (V. 12—15a).

2. **Deshalb — ferne von uns.** V. 9—11. Mit עַל־כֵּן tritt eine große und wichtige Wendung ein. Israel rühmt sich nicht mehr seiner Gerechtigkeit und Unschuld, wie Kap. 58, 2. 3, sondern es bekennt, daß der Prophet mit der Anklage, welche er Kap. 58, 2—8 erhoben, vollständig Recht hat; es gesteht, daß um dieser seiner Sünden willen das Recht ferne von ihm sei. Aber was ist das für ein sonderbares Sündenbekenntniß, wenn Israel sagt: um meiner Sünden willen wird mir mit Recht mein Recht nicht zu Theil; es geschieht mir dadurch Recht, daß ich Unrecht leide? Offenbar liegt hier die Voraussetzung eines doppelten Rechtes zu Grunde. Einmal gibt es für Israel ein absolutes Recht, welches in seiner Erwählung zum Volk des Eigenthums, in der den Vätern gegebenen und seitdem oft wiederholten Verheißung begründet ist. Dies ist das Recht (מִשְׁפָּט) und die Gerechtigkeit (צְדָקָה), wovon V. 9 u. 11 die Rede ist. Kraft dieses Rechtes scheint Israel Unrecht zu geschehen, wenn es von den Heiden besiegt, unterdrückt, gefangen weggeführt wird. Aber solche Zeiten der Noth sind nur Rechtsfinsternisse d. h. vorübergehende Verhüllungen des wie die Sonne unbeweglich feststehenden Rechtes, veranlaßt durch Israels zeitweilige Sünde, welche eben relative Rechtserweisungen Gottes d. h. vorübergehende Strafmomente und Strafperioden nothwendig macht. V. 9 gesteht nun das Volk ein, daß die gegenwärtige Verfinsterung seines (absoluten) Rechtes, nicht absolutes sondern nur relatives Unrecht d. h. im Verhältniß zu seinem momentanen Mißverhalten wohlbegründetes Recht sei. Daß Israel selbst spricht und nicht etwa der Prophet von ihm aussagt, daß es jetzt auf die rechten Gedanken gekommen sei, geschieht offenbar in der Absicht, damit Israels Bußbekenntniß aus seinem eigenen Munde, demnach aus sicherster Quelle und zugleich als ein freiwilliges vernommen werde. Der Ausdruck לא תשׂיגנו צדקה erinnert an das deuteronomische בְּרָכוֹת oder קְלָלוֹת הִשִּׂיגֻךָ (5 Mos. 28, 2. 15). Vergl. auch Jes. 35, 10; 51, 11. Von V. 9b an wird nun der rechtlose Zustand Israels in Bildern näher beschrieben. Das Volk vergleicht denselben zuerst mit der Lage von solchen, die in der Finster=

niß auf Licht hoffen und diese Hoffnung doch niemals erfüllt sehen (נְגֹהֹת ist ἅπ. λεγ., אֲפֵלֹת vgl. Kap. 8, 22; 58, 10). Sodann vergleicht sich das Volk in seiner Hülf- und Rathlosigkeit mit Blinden, die an der Wand tastend sich fortbewegen. גִּשֵּׁשׁ (vgl. מְשַׁשׁ) findet sich nur in Piel und nur an u. St. — Das He parag., das erstemal betont, das zweitemal unbetont, scheint mir korrespondirend der nur äußeren Differenz zwischen עִוְרִים und אֵין עֵינַיִם (Kap. 40, 29) nur auf rhetorischen Effekt berechnet zu sein. Ferner vergleicht sich das Volk mit Blinden, welche am hellen Mittag straucheln wie in der Dämmerung (כַּנֶּשֶׁף mit Auslassung der Präposition, vgl. m. Gr. § 112, 8; Jes. 1, 25; 5, 18. 29; 10, 14; 28, 21), sodann mit Todten d. h. mit den Schatten Verstorbener, welche unter Lebenden schwankenden Ganges (vgl. die ἀμενηνὰ κάρηνα oder φῦλα ἀνθρώπων, Fr. v. Naegelsbach, homer. Theol. VII., §. 25) kraft- und haltlos sich bewegen. Das Wort אַשְׁמַנִּים, welches nur hier vorkommt, kann nach meinem Dafürhalten nur „die Fetten d. h. die Lebenskräftigen im Gegensatz zu den wesenlosen Schatten“ bedeuten. So auch Delitzsch, Seinecke, Rohling u. a. — אַשְׁמָן ist eine Adjektivbildung von שָׁמֵן, pinguis fuit, wie אֵיתָן, אַכְזָב, אַכְזָר (Olsh. §. 211, a). Der Prophet konnte בַּשְׁמֵנִים schreiben, aber er bildete sich ein neues Wort, um anzudeuten, daß er den Begriff in mehr als gewöhnlichem, also im gesteigerten Sinne genommen wissen wolle. Richt. 3, 29 wird שָׁמֵן parallel mit אִישׁ־חַיִל gebraucht: sie schlugen 10,000 Moabiter כָּל־שָׁמֵן וְכָל־אִישׁ חָיִל. Auch Ps. 78, 31 wird מִשְׁמַנִּים parallel gesetzt mit בַּחוּרִים (vgl. Jes. 10, 16). Da die Worte באשמנים כמ׳ zu כַּשַּׁלְנוּ in demselben grammatischen Verhältnisse stehen wie בצהרים כנשף und im Parallelismus diesen Worten entsprechen, so werden sie auch analog gemeint sein. Es wird in ersteren ein ähnlicher Gegensatz liegen wie in letzteren. Dem Blinden hilft die Mittagshelle nichts, er strauchelt gleichwohl. Dem Schatten eines abgeschiedenen Menschen hilft es nichts, in der Umgebung lebensfroher Menschen sich zu bewegen — er schwankt und flattert gleichwohl. Man könnte nur sagen: es müßte dann heißen כמתים באשמנים. Aber die Absicht, das letzte Glied dem ersten gleich zu bilden, waltete vor. Die Erklärungen: wie die Todten in Finsternissen, oder in Wüsteneien, oder in fetten Gegenden, entsprechen theils den Anforderungen des Parallelismus nicht, theils sind sie sprachwidrig. Man muß nun aber auch von dem Bilde die Sache unterscheiden. Was will der Prophet mit dem Bilde sagen? Es wundert mich, daß auch hier Delitzsch in Knobels Fußtapfen tritt und den Standpunkt des Propheten im letzten Decennium des Exils finden zu müssen glaubt. Als Cyrus nach dem Sieg über Krösus gezögert habe, gegen Babel vorzurücken, hätte Hoffnung und Muthlosigkeit in den Gemüthern der Exulanten unaufhörlich gewechselt. Wahrlich des Propheten Standpunkt ist ein viel höherer, der Gesichtskreis, den er umspannt, ein viel weiterer. Er will sich ja hier den Weg bahnen zu den Fernsichten der Kapitel 60 ff. Was das Eintreten der dort verheißenen Heilsthaten hindert, ist Israels Sünde. Wird die Scheidewand der Sünde durch Erkenntniß derselben und rechtschaffene Früchte der Buße hinweggeräumt, dann kann der Herr sich aufmachen, Israel zu seinem Rechte zu verhelfen. Wo und wann nur immer Israel sein Elend und die Ursache desselben wahrhaft erkennt, da muß es so sprechen wie hier. Denn da muß es seine Lage mit dem Maßstab der Verheißungen Gottes messen, es muß sich fragen: bin ich was ich als Volk Gottes sein sollte? Und da muß es denn die Unvollkommenheit und Unsicherheit seiner Zustände — jetzt hoch oben, jetzt tief unten, bald unrechtmäßig beherrscht, bald unrechtmäßig herrschend — einsehen und bekennen, daß Israel sein ewiges unveräußerliches Recht nur finden kann in und bei seinem Gotte. — V. 11 vergleicht sich Israel mit dem aus Hunger und Noth brummenden Bären (Belege aus den Klassikern bei Bochart im Hieroz. II, S. 134) und der aus gleichem Grunde girrenden, seufzenden Taube (vgl. ibid. II, S. 539 f.). המה und הָגָה sind nach Laut und Bedeutung nahe verwandt. Ersteres steht auch von der Taube Ez. 7, 16; letzteres wird auch vom Löwen gebraucht (vgl. zu Kap. 27, 8; 31, 4). Vom Seufzen der Taube hatten wir es schon Kap. 38, 14. — Indem die Israeliten sich sowohl das Brummen des Bären als das Girren der Taube zuschreiben, geben sie zu verstehen, daß sowohl die Starken als die Schwachen unter ihnen, jegliche in ihrer Weise, laute Klage über die herrschende Noth kund werden lassen.

3. **Denn unsere Sünden — plündern lassen.** V. 12—15a. כִּי init. V. 12 entspricht, wie schon bemerkt, dem עַל־כֵּן init. V. 9. Es ist dieselbe Kettenfolge wie z. B. Kap. 51, 12. 13; 53, 4. 5. 12. „Das Volk stimmt den durch die Flexionsreime ānu und ēnu sich kennzeichnenden Ton des Widduj (der Beichte) an“ (Delitzsch). — ענתה בנו vgl. Kap. 3, 9 und, was das Singular-Prädikat beim Pluralsubjekt betrifft, m. Gr. 105, 4, b; Jes. 1, 6; 34, 13; 35, 9. — Das zweite כִּי in V. 12 ist dem ersten nicht ko-, sondern subordinirt. Denn Israel würde nicht sagen können: unsere Sünden stehen vor dir und zeugen wider uns, wenn es nicht vorher erkannt hätte, daß es solche Sünden hat. Das Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, welches es V. 12 zu erkennen gibt, war allein im Stande, es zu der Aussage V. 12a zu bestimmen. Ueber das Maskulin-Suffix an ידענום vgl. m. Gr. § 60, 5. — V. 13 folgt nun eine Spezifikation der Sünden, deren Israel sich bewußt ist, in inff. abss. (vgl. V. 4). Die erste und Hauptsünde ist Abfall von Jehova, Götzendienst. Derselbe wird dreifach bezeichnet. Man wird wohl פשע von der innerlichen Auflehnung wider den Herrn, כחש von der mit Worten gegen ihn geübten Verleugnung (בַּיהוה

ist auf beides zu beziehen, vgl. Kap. 1, 2; 43, 27, dann Hos. 9, 2; Jer. 5, 12), נסוג וגו׳ (inf. absol. Niph. von סוג vgl. Zeph. 1, 6) vom äußeren thatsächlichen Abfall durch Vertauschung des Jehovakultus mit heidnischem Cultus zu verstehen haben. Man kann sagen, daß V. 13a von den Versündigungen wider die erste, V. 13b von den Versündigungen wider die zweite Tafel des Dekalogs handelt. Denn es ist V. 13b von den Uebertretungen der Pflichten gegen den Nächsten die Rede. דבר עשק וסרה ist Reden (Unterredungen, Verabredungen) führen, welche auf Unterdrückung anderer und Abweichung vom Gesetze abzielen. Der Ausdruck דַּבֶּר־סָרָה wird, wo er sonst vorkommt (5 Mos. 13, 6; Jer. 28, 16; 29, 32), nur von der falschen Lehre der Pseudopropheten gebraucht. Also wird Jesaja wohl auch hier die verführerischen Reden falscher Propheten vornehmlich im Auge haben. הֹרוֹ und הֹגוֹ sind inff. abss. Poel von הָרָה und הָגָה, welche beide nur hier vorkommen (vgl. Olsh. §. 254 Anm). Der Prophet beabsichtigt offenbar ein Wortspiel. Im Gegensatz zu הָרָה, concepit, kann הָגָה hier nur das Hervorhauchen, das proferre durch die Sprache bedeuten. V. 14 geht die Rede wieder in das verb. fin. über. Man ist durch die Vergleichung mit V. 9 auf den ersten Blick versucht, mit Hitzig u. a. V. 14a wieder von der Verhinderung der Israel gebührenden Rechtserweisung im theokratischen Sinne (s. oben) zu verstehen. Aber dagegen spricht V. 14b. Denn da ist doch offenbar von der fides publica die Rede, welche die Grundlage wie der Rechtspflege so alles Handels und Wandels ist. Wo die Treue wankt, niemand mehr dem andern glauben und vertrauen kann, wo alle Zucht und Ehrbarkeit, alles honestum förmlich ferngehalten, ausgeschlossen, in den Bann gethan wird, da kann von Recht und Gerechtigkeit auf dem Markte (ברחוב in foro) keine Rede mehr sein; da muß dann freilich die Treue allmählich ganz vermißt werden (vgl. Kap. 34, 16; 40, 26); jeder aber, der nur nicht mitthun, das Böse unterlassen will, begibt sich in die Gefahr, ausgezogen, geplündert zu werden (משתולל mit reflexiv-kausativer Bedeutung, vgl. Ps. 76, 6).

b) **Der Prophet verheißt Jehova's Intervention und wird zu weiterer Heilsverkündigung ermuntert.**

Kap. 59, 15b—21.

15b
16 Und Jehova sah es und war bös in seinen Augen, daß kein Recht da war. *Und er
sah, daß niemand da war, und entsetzte sich, daß niemand eingriff. Da half ihm sein Arm
17 und seine Gerechtigkeit stützte ihn. *Und er that an Gerechtigkeit wie einen Panzer und den
Helm des Heils auf sein Haupt, und er that an Kleider der Rache als Gewand und zog
18 Eifer an wie einen Mantel. *Wie die Werke, so wird er vergelten: Grimm seinen Drängern,
19 Vergeltung seinen Feinden; den Inseln wird er's heimzahlen. *Und man wird sehen im
Westen den Namen Jehova's und im Aufgang der Sonne seine Herrlichkeit, denn er wird
20 kommen wie ein aufgehaltener Strom, den der Hauch Jehova's treibt. *Und es wird Zion
21 ein Erlöser kommen und den von der Missethat Bekehrten in Jakob, spricht Jehova. *Und
ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jehova: Mein Geist, der auf dir ist, und meine
Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen nicht weichen von deinem Munde, noch
von dem Munde deines Samens, noch von dem Munde des Samens deines Samens, spricht
Jehova, von nun an bis in Ewigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dem aufrichtigen Sündenbekenntnisse Israels kann der Herr nur mit Versicherung seiner Gnade antworten. Der Prophet spricht also aus, daß der Herr die Klage Israels über den Entgang seines Rechtes (V. 9) als begründet anerkannt (V. 15b—16a) und zur Abhülfe sich angeschickt habe (V. 16b bis 17). Es wird also an den Feinden Israels Vergeltung geübt werden (V. 18). Ost und West werden Zeuge sein der gewaltigen Machterweisung Jehova's, wenn er einem seine Dämme durchbrechenden und noch dazu vom Sturmwind getriebenen Strome gleich daherkommen wird, um den Bußfertigen in Israel Erlösung zu bringen (V. 19—20). An diese Verheißung äußerlicher Heilserweisung schließt sich die mehr innerliche und zugleich für den Propheten selbst trostreiche und ermunternde an, daß der Bund des Herrn mit Israel dadurch sich verwirklichen soll, daß der Geist, den der Herr auf den Propheten gelegt hat, in Israel ewig fortwirken wird (V. 21).

2. **Und Jehova sah es — spricht Jehova.** V. 15b bis 20. Wie der Prophet Kap. 59, 9 dem Volke in Aussicht gestellt hatte, so geschieht es. Dort hatte es geheißen: wenn Israel rechtschaffene Früchte der Buße bringen wird, dann wird es rufen und der Herr wird ihm antworten; es wird schreien und der Herr wird sagen: hier bin ich. Israel hat Kap. 59, 12—15a ein so herzliches Bußbekenntniß abgelegt, daß die Bußfrüchte, welche Kap. 58, 6 ff. verlangt wurden, mit Bestimmtheit zu erwarten sind. Sofort hört und erhört nun der Herr auch wirklich. Er untersucht die Sachlage und erkennt zu seinem Mißfallen (וירע בעי׳ vgl. 1 Mos. 21, 11 u. ö., bei Jes. nur hier), daß Israel sein theokratisches Recht wirklich nicht hat. משפט V. 15b ist also in dem zu V. 9 dargelegten Sinne zu

fassen. Der Herr sieht aber auch ferner mit Entsetzen (מִשְׁתּוֹמֵם vgl. Kap. 63, 5), daß niemand da ist. Dem Ausdruck אֵין אִישׁ entspricht im Parallelismus אֵין מַפְגִּיעַ. Der erstere muß also eine den letzteren vorbereitende und analoge Bedeutung haben. Wir werden deshalb nach אִישׁ den Gedanken „der solches zu vermitteln, zurecht zu bringen vermöchte“ ergänzen müssen. Vgl. Kap. 41, 28 und 63, 5. מַפְגִּיעַ ist intercessor, vgl. zu Kap. 53, 12; 47, 3. — Auf die Erkenntniß dessen, was fehlt, folgt sofort das thatsächliche Einschreiten. Das ist aber ein erfolgreiches, denn der Arm des Herrn (Symbol seiner Allmacht, vgl. Kap. 33, 2; 40, 10; 48, 14 u. ö. s. d. Zusammenstellung) leistet ihm Hülfe und die sichere Stütze seines Vorgehens ist die Gerechtigkeit seiner Sache und seines Willens. V. 16b ist im Verhältniß zum Folgenden nur eine summarische Inhaltsangabe. V. 17 folgt die Spezifikation in bildlichen Ausdrücken. Es wird hier Jehova geschildert, wie er die einzelnen Eigenschaften und Thätigkeiten, deren er bedarf, um seinem Volk zum Rechte zu verhelfen, erweckt, und das Erwecken der in ihm liegenden Kräfte wird dargestellt unter dem Bilde des Anlegens der einzelnen Stücke kriegerischer Rüstung (vgl. die Verwendung unserer Stelle Eph. 6, 14. 17 und unten die dogm.-eth. Grundgedanken Nr. 16). So wird denn nun die Gerechtigkeit, welche vorher als die sichere Bürgschaft des Gelingens bezeichnet worden war, mit dem Panzer verglichen, an dem alle Pfeile der Feinde abprallen. שִׁרְיָן findet sich bei Jesaja nur hier (vgl. 1 Kön. 22, 34; 2 Chr. 18, 33). Der Helm, die Defensivwaffe, welche den Kopf, den edelsten und hervorragendsten Theil des Körpers, schützt, garantirt also recht eigentlich die Hauptsache: Rettung, Heil, Sieg (יְשׁוּעָה vgl. Hab. 3, 8). Daß es ihm um Rache zu thun sei, sollen die Kleider andeuten, sowie der מְעִיל (das wollene und lange Unterkleid vgl. Kap. 61, 10) den tiefen Ernst, den glühenden Eifer, der ihn beseelt, darstellen soll. — So gerüstet schreitet Jehova zum Streit. Desselben Zweck ist: gerechte Vergeltung den Feinden Israels. כְּעַל -- כְּעַל (vergl. Kap. 63, 7) ist eine Mischung von Präposition und Adverbium und im Zusammenhange damit ein confusio duarum constructionum. Es sind nämlich darin die Ausdrucksweisen כִּגְמֻלוֹת כֵּן יְשַׁלֵּם (statt כִּגְמֻלוֹת כְּשַׁלֵּם, vielleicht weil die Substantiva von שָׁלֵם, welche retributio bedeuten, שֶׁלֶם, שִׁלֵּם, שִׁלּוּם, שִׁלּוּמָה sämmtlich seltensten Gebrauches sind) und עַל־גְּמֻלוֹת יְשַׁלֵּם vermischt. Der Grimm, mit dem die Feinde Israel bedrängt haben, überhaupt alles, was sie ihm zugefügt haben (גְּמוּל vocab. anceps vergl. Kap. 3, 11; 66, 6), soll ihnen, soll insbesondere den אִיִּים, den Repräsentanten der Heidenwelt, vergolten werden. Sie aber werden den Namen des Herrn (vgl. Kapitel 30, 27), d. h. seine Erscheinung, Offenbarung fürchten (יִירְאוּ nicht יִרְאוּ wie Knobel lesen will, denn obwohl יִרְאוּ, videbunt, auch einen guten Sinn gäbe, so ist doch יִירְאוּ die kritisch konstatirte Lesart, s. Delitzsch) im Abendlande und seine Herrlichkeit im Morgenlande. מִן vor מַעֲרָב und מִזְרָח bezeichnet freilich für das Sprachbewußtsein des Hebräers den terminus a quo, wir aber müssen nach unserer Vorstellungs- und Ausdrucksweise denselben durch den term. in quo ersetzen. Denn der Hebräer will nicht sagen, daß sie von Osten und Westen her den Herrn fürchten werden, als ob die Erscheinung des Herrn als in der Mitte zwischen Ost und West stehend zu betrachten wäre, sondern der Prophet steht in der Mitte, und er will nur sagen, daß sowohl die, welche sich ihm von Osten her präsentiren, als die, welche von Westen her seinem Blicke begegnen, den Herrn, von welcher Seite derselbe auch kommen möge, fürchten werden. Es ist der bekannte hebräische Sprachgebrauch, worüber vergl. m. Gr. §. 112, 5, d, b. Jes. 17, 13; 22, 3; 40, 15 u. ö. — Der Ausdruck „fürchten den Namen des Herrn“ findet sich noch 5 Mos. 28, 58 und auf Grund dieser Stelle Ps. 86, 11; Neh. 1, 11; und wahrscheinlich auch Micha 6, 5, wo statt יִרְאֶה שְׁמֶךָ zu lesen sein wird יִרְאָה שְׁמֶךָ; sodann Ps. 102, 16 (welch letztere Stelle offenbar ein Citat aus der unsrigen ist und die Lesart יִירְאוּ bestätigt) und Ps. 61, 6; Mal. 3, 20. — Wie sollten auch die Heiden den Herrn nicht fürchten, da er doch kommen wird wie ein zusammengedrängter Strom. Daß צַר (i. P. צָר) hier = coarctatus zu nehmen ist, scheint mir außer Zweifel. Aber es ist nicht von צוּר („drängender Strom“, Ewald, Knobel, Seinecke, Rohling), sondern von צָרַר abzuleiten. Es gibt im Hebräischen viele Verba, in denen die transitive und intransitive Potenz noch ungeschieden beisammen ist (vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1). Zu diesen gehört צָרַר. Man vgl. צַר לִי Ps. 31, 10 u. ö. מָקוֹם צַר 4 Mos. 22, 26; Jes. 49, 20. כֹּחַ צַר Spr. 24, 10 u. a. Welch besseres Bild konnte der Prophet gebrauchen, um Jehova's eine Zeit lang bis zur scheinbaren Ungerechtigkeit gegen Israel sich zurückhaltende, dann aber mit um so größerer Energie losbrechende Macht zu zeichnen, als das eines Stromes, den die Dämme eine Zeit lang einengen, der aber dann, wenn er die Dämme zerrissen hat, mit um so größerer Gewalt losbricht und unwiderstehlich alles mit sich fortreißt, zumal wenn die ihm eigene Wucht noch durch die eines von oben her ihn treibenden Windes gesteigert ist. Die Worte רוּחַ י׳ נֹסְסָה בוֹ erinnern an Kap. 40, 7, wo es heißt רוּחַ י׳ נָשְׁבָה בּוֹ. Diese Worte schwebten hier offenbar dem Propheten vor. Aber dort ist die Rede von der Vegetation, welche der Hauch Jehova's, als heißer Glutwind gedacht, ausdörrt. Hier ist die Rede von einem Strome, auf den der Hauch Jehova's nicht ausdörrend, sondern nur treibend wirken kann. Deshalb mußte der Prophet statt נשבה ein anderes Wort wählen. Er wollte aber ein solches wählen, welches dem נשבה im Klange ähnlich wäre. Dazu bot sich ihm נֹסְסָה dar.

Zwar kommt dieses Pilel von נוּס sonst nicht mehr vor. Aber auch das angeblich von נֵס gebildete Poel kommt nicht vor. Es gibt nur Hitp. הִתְנוֹסֵס (Sach. 9, 16; Ps. 60, 6, Stellen, die selbst große Schwierigkeiten darbieten). Der sprachgewaltige Prophet konnte und durfte sich ein Pilel נוֹסֵס bilden, und wenn er dasselbe in kausativem Sinne (= Flucht, Eile bewirken) genommen und בּוֹ davon abhängig gemacht, so hat er ganz im Geiste der hebräischen Sprache gehandelt. Damit hat er zugleich den Gedanken ausgedrückt, der auch Kap. 40, 7 zu Grunde liegt, daß der Geist des Herrn, der ja auch im Winde eine seiner Manifestationsformen hat, wie bei der Schöpfung der Welt (1 Mos. 1, 2), so auch bei der Zerstörung derselben die seinem Wesen entsprechende Thätigkeit ausüben wird (vgl. Kap. 4, 4; 28. 6). Gegen die Erklärung von כַּנָּהָר צָר, welche ich mit Gesenius, Maurer, Umbreit, Delitzsch für die richtige halte, kann man vom grammatischen Standpunkte aus einwenden, daß der Trenner Paschta auf נָּהָר dem Worte צָר die Bedeutung des Subjektes vindizirt, und daß צר als Attribut zu הנהר auch den Artikel haben müßte. Aber jene Accentuation offenbart lediglich die Fassung der Masoreten, und die Auslassung des Artikels ist eine nicht gar zu seltene Ausnahme (vgl. m. Gr. §. 73, 2, Anm.), welche mir besonders da motivirt erscheint, wo die Determination des Substantives schon durch die Vergleichung (vgl. m. Gr. §. 71, 4) veranlaßt ist (vgl. z. B. Jes. 11, 9). — Der Parallelismus hat in V. 20 die Unterscheidung von „Zion“ und „den Bekehrten in Jakob“ bewirkt. Man darf deshalb dieser rhetorischen Unterscheidung nicht das Gewicht einer logischen beilegen. Ueber שָׁבֵי פֶשַׁע vgl. m. Gr. §. 64, 5, c. Jes. 1, 7. 27; 5, 13; 28, 1.

3. **Und ich — bis in Ewigkeit.** V. 21. Wenn wir Kap. 58 mit Kap. 60 vergleichen, so finden wir in ersterem eine höchst prosaische, praktische Strafpredigt, die nur für eine (relative oder absolute) Gegenwart gemünzt sein kann. Kap. 60 aber finden wir den Propheten wieder in hohem Fluge die ferne Zukunft verkündigend. Kap. 59 bildet die Brücke in der schon früher bezeichneten Weise (vgl. auch die dogm.-eth. Grundgedanken zu d. St. unter Nr. 17). Wenn nun Kap. 59 mit einem Ausspruche schließt, der dem Propheten die Fortdauer der ihm bisher verliehenen charismatischen Geistesgabe verheißt, so werden wir das Recht haben, in diesem Ausspruche (Kap. 59, 21) die direkte Ueberleitung zu der im Kap. 60 wieder beginnenden Prophetie höheren Stiles zu erkennen. Doch kann natürlich V. 21 nicht allein auf diese dem Propheten gegebene Zusage bezogen werden, denn der Wortlaut dieses Verses thut dar, daß der Herr zugleich der dem Volke Israel von V. 15b angegebenen Verheißung die Krone aufsetzen will. Es trägt also dieser Vers einen Doppelcharakter. Man sieht dies aus dem Pluralsuffix in אוֹתָם einerseits und aus der Anrede an den Propheten andrerseits. Zugleich ist zu bemerken, daß V. 21 im Verhältniß zum Vorhergehenden den Charakter des Positiven und des Innerlichen an sich hat. Des Positiven: weil nicht mehr die Rede ist von dem Schlimmen, was den Feinden, sondern nur von dem Guten, das Israel soll zugefügt werden; — des Innerlichen: weil nicht von Sieg und äußerlichem Heile, sondern von innerlicher Geistesmittheilung die Rede ist. וַאֲנִי ist nicht = ich aber. Denn es wird ja nicht vorher von etwas geredet, das ein anderer gethan hätte. Sodann ist ואני = und ich, aber der Nachdruck liegt auf dem „Ich“, und dies wird hervorgehoben, weil etwas Großes, das nur Gott leisten kann, verheißen werden soll. Zugleich aber liegt in diesen Worten eine Reminiscenz an die Worte, welche der Herr zu Abraham gesprochen hat 1 Mos. 17, 4 אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ. Der Bund, den der Herr hier in Aussicht stellt, ist aber nicht mehr ein solcher, der große Vermehrung durch zahlreiche Nachkommenschaft verheißt, wie jener mit Abraham geschlossene Bund. Sondern dieser neue Bund bezieht sich auf das geistliche Leben, auf eine neue geistige Gemeinschaft mit dem Herrn, auf die Anbetung des Herrn im Geist und in der Wahrheit. Der Sprachgebrauch אוֹתָם für אִתָּם, den wir bei Jeremia schon sehr ausgebildet finden, ist bei Jesaja noch in seinen Anfängen. Denn bei ihm finden sich beide Formen noch hart neben einander: Kap. 54, 15. — Man würde nicht begreifen, warum der Herr im Folgenden nicht direkt sagt: ich will meinen Geist auf sie legen u. s. w., sondern: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt (Kap. 51, 16), sollen nicht von dir weichen 2c., wenn nicht eben jener vorhin angedeutete Doppelzweck vorhanden wäre. Sollte aber der Herr dem Propheten eine so zahlreiche prophetische Nachkommenschaft verheißen, sollte er die prophetische Gabe in seiner Familie für erblich erklärt haben? Gewiß nicht. Im Gegensatz zu 1 Mos. 17, 4 ff., wo auch von dem זַרְעֲ אַחֲרֶיךָ viel die Rede ist, aber doch nur in dem Sinne zahlreicher leiblicher Nachkommenschaft, wird hier dem Propheten verheißen, daß er viele geistige Nachkommen haben, daß also Israel bis in die fernsten Generationen ein geisterfülltes Volk, ein Gottesvolk im erhabensten Sinne sein soll. Die geisterfüllte Nachkommenschaft des Propheten und des Volkes Israel überhaupt fließt in eins zusammen. Von Kap. 60 an bestätigt es sich sofort, daß der Prophet nicht zum bloßen Bußprediger geworden ist, wie es noch Kap. 57 u. 58. 59, 1—8 den Anschein hatte, sondern daß die hohe prophetische Gabe, welche die Herrlichkeit der fernen Zukunft mit entzücktem Auge zu schauen und mit beredtem Munde zu verkündigen vermag, noch immer in ihm ist.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 58, 1. Mit diesem Ausspruch Jesaja's ist auch sehr nahe verwandt, was Ezechiel

im 13. Kap. sagt. Dort vergleicht der Prophet des Herrn die falschen Propheten mit Füchsen, die in Trümmern (Ruinen) ihr Wesen treiben, die aber nicht „in die Risse steigen und nicht eine Mauer machen um das Haus Israel, zu stehen im Kampfe am Tage Jehova's" (V. 4 u. 5). Er vergleicht die falschen Propheten ferner mit Tünchern, welche die lose Wand, die das Volk sich selbst gebaut, mit trügerischer Tünche übermalen (V. 10 ff.). Er spricht von Weißagerinnen, welche „den Leuten Kissen machen unter die Arme und Pfühle zu den Häuptern um einer Hand voll Gerste und eines Bissen Brodes willen" (V 18 ff.). Alles das ist schändlich und gereicht zum Verderben des Volkes und derer selbst, die es durch Schmeichelei betrügen. „Nisi strenue utaris voce legis, metuendum est, ne ipsi damnati te accusent." „O peccatum nequam! Tune amicos tuos ita soles beare, ut Dei facias inimicos?" Luther.

2. Zu Kap. 58, 2 u. 3. Es gibt auch heute noch nur zu viele Menschen, welche Gott ihre guten Werke vorzählen (vgl. Luk. 18, 11 ff.) und ihm laut oder im Stillen vorwerfen, daß er sie nicht nach Gebühr dafür belohnt habe. Man kann aber hier zwei Klassen unterscheiden: solche, welche sich rühmen, Werke von unzweifelhaftem sittlichem Werthe vollbracht zu haben, und solche, welche ihre Ansprüche lediglich auf sittlich gleichgültige Werke wie gottesdienstliche Ceremonien und dergl. gründen. Zwischen beiden ist freilich ein Unterschied, denn jene können unter Umständen wirklich Lob verdienen, während diese unter allen Umständen etwas sittlich mehr oder weniger Werthloses vollbringen, ja möglicherweise als elende Heuchler den Zorn Gottes geradezu herausfordern. Aber niemals hat die Kreatur das Recht, Gott anzuklagen. Man könnte streiten, ob eine solche Anklage mehr Thorheit sei oder mehr Frevel. Es ist unter allen Umständen ein angemaßtes Urtheil. Denn so lange wir leben, ist noch nicht aller Tage Abend und es fehlt uns die Uebersicht. Erst der Tag wird's klar machen, in welchem Verhältniß das Thun Gottes zu unserem Thun steht und daß er es an der gerechten Vergeltung nicht hat fehlen lassen (Kap. 1, 18, 43; 29).

3. Zu Kap. 58, 4 ff. In doppelter Beziehung tadelt hier der Prophet das Fasten der Juden. Erstens weil sie mit demselben Werke der Ungerechtigkeit verbanden. Zweitens weil sie die γυμνασία σωματική für die Hauptsache hielten. Der Herr hatte vielleicht in der Bergpredigt Matth. 6, 16, wo er sagt: ὅταν νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί, unsere Stelle vor Augen. Er hebt dabei ein Moment hervor, welches vielleicht unserm Propheten auch schon vorschwebte. Denn es ist möglich, daß dieser in dem „Kopfhängen" auch schon einen gekünstelten, affektirten, also heuchlerischen Ausdruck einer innerlich nicht vorhandenen Frömmigkeit sah, wiewohl es nicht absolut nothwendig ist, daß dieses Hängenlassen des Kopfes und Sichbetten in Sand und Asche nur in heuchlerischer Absicht geschehe. Aber der Herr verlangt dort geradezu, daß man die vielleicht ganz natürlichen Folgen des Fastens wie das matte, kränkliche Aussehen nicht merken lasse. Er sagt (V. 17): „Du aber, wenn du fastest, salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, damit du nicht vor den Menschen erscheinest als ein Fastender, sondern vor deinem Vater, der im Verborgenen ist." — Man sieht also, daß der Herr in der Bergpredigt das leibliche Fasten keineswegs verwirft. Er perhorrescirt nur, daß man das Fasten heuchlerisch mißbrauche zur Befriedigung des Hochmuths. Der Prophet aber verwirft das Fasten gleichfalls nicht. Aber er will, daß das leibliche Fasten der getreue Ausdruck eines gleichzeitigen sittlichen Thuns der bußfertigen Selbstverleugnung und erbarmenden Liebe sei.

4. Zu Kap. 58, 6—9. Wie der Apostel Jakobus gegenüber dem todten Glauben auf Werke dringt und darthut, daß auch Abrahams Glaube an sich schon eine großartige sittliche That gewesen sei, so dringt hier der Prophet gegenüber den falschen Werken auf rechte Werke. Beide aber sagen über den rechten Grund und Ursprung der Werke, die sie meinen, lediglich nichts aus, weil sie im Zusammenhang ihrer Rede keine Veranlassung dazu hatten. Wir haben aus den Stellen, wo ex professo davon die Rede ist, dasjenige über Grund und Ursprung der guten Werke zu ergänzen, was jene nach Maßgabe der ihnen verliehenen Einsicht stillschweigend voraussetzen. Denn auch der Prophet Jesaja weiß recht gut, daß das, was wahrhaft sättigt und kräftigt, nicht durch eigene Mühe und Anstrengung zu erlangen ist (Kap. 55).

5. Zu Kap. 58, 7. „Fleisch bedeutet hier noch etwas im Zusammenhange, was J. von Müller gemerkt hat: „Die Erinnerung allgemeiner Brüderschaft und wie wir alle Gleichem ausgesetzt" — als ἄνθρωποι ὁμοιοπαθεῖς. Wahrlich Fleisch bedarf der Decke. Wenn du daher den Nackten siehest, so siehe und fühle deines eigenen Fleisches Bedürfniß daran und verbirg oder decke nicht stolz lieblos nur dich selbst mit deinem Kleide, das dem andern als auch deinem Fleische mitgehört". Stier.

6. Zu Kap. 58, 7. In Betreff des Ausdrucks פָּרֹס לֶחֶם s. d. dogm. u. eth. Grundgedanken zu Jer. 16, 7 (Jerem. S. 133, Nro. 28).

7. Zu Kap. 58, 13 und 14. Es ist sehr verkehrt und widerspricht ganz dem Wesen selbst des alttestamentlichen Sabbats, wenn man aus dem Sonntag einen Tag der Askese, des עַנּוֹת נֶפֶשׁ, macht. Am Sabbat durfte im A. B. gar nicht gefastet werden. Der Sabbat sollte als Tag Jehova's ein Freudentag sein. Aber ein Tag, an welchem man alle auch leibliche Ruhe und Erquickung auf Jehova als den Urheber zurückführte, um ihm dafür die Ehre zu geben. Der christliche Sonntag sollte auch ein Festtag und Freudentag sein, nicht ein Tag der Langenweile und gezwungenen Ruhe, die Leib und Seele mehr ermüdet als ein Werktag. Aber allerdings soll der Sonntag

auch nicht ein Tag der fleischlichen und unerlaubten Ergötzung sein. Den christlichen Sonntag recht zu feiern wird erst dann möglich sein, wenn die rechte Harmonie zwischen Leib und Geist wird hergestellt sein im Königreiche Gottes.

8. Zu Kap. 59, 2. „Quia quotidie apud nos crescit culpa, cur non et simul crescat poena?“ Augustinus. „Die öffentlichen Sünden werden mit einer dicken Wolke verglichen, die sich zwischen Himmel und Erden setzt und gleichsam den Durchgang des Gebetes verhindert (Klagel. 3, 44)“. Starke. „Große Kraft ist der Sünden, denn die scheidet uns und Gott von einander“. Cramer. „Die Hand des Herrn liegt zu Zeiten lange und schwer auf seinen Kindern. Man fühlt, daß Gott sich von einem geschieden und sein Angesicht verborgen habe. Aber man forscht der Ursache nicht gehörig nach. Man sucht sie in Gott, und sie liegt in uns, die wir durch unerkannte und unbereute Sünden es Gott unmöglich machen, sich uns in Gnaden zuzuwenden“. Weber.

9. Zu Kap. 59, 3—8. Das Sündenregister, welches Jesaja hier den Juden vorhält, ist ein Spiegel, in welchem gar mancher Christ, gar manches Volk, gar manche Zeit ihr Bild erkennen mag. Der Prophet spricht aber hier recht deutlich die Giftnatur, den Schlangenursprung der Sünde aus. Die Sünde ist das Gift, welches die alte Schlange in unsere Natur zu bringen gewußt hat. Wer von einem Produkte dieses Giftes wie Eva vom Baume der Erkenntniß genascht hat in der Meinung, dadurch etwas Gutes zu empfangen, der geht daran zu Grunde. Denn jede Sünde ist ein Betrug. Wer aber nicht als Liebhaber, sondern als Gegner der Sünde gegenüber tritt, der darf darauf rechnen, daß das Reptil ihm den boshaften Stachel in die Ferse drücken wird, wie es ja dem großen Zertreter des Schlangenkopfes selbst in Aussicht gestellt ist (1 Mos. 3, 15).

10. Zu Kap. 59, 5. „Wenn man diese Schilderung hört, so denkt man lebhaft an das Treiben jener Menschen in unsern Tagen, welche auf allerlei Wegen des Geldes der andern sich zu bemächtigen wissen, indem sie Pläne aushecken und allerlei „gründen“, was den Leuten in die Augen leuchtet wie des Basilisken Blick, so daß sie gefangen werden und ohne Besinnung drein gehen ins Verderben. Es ist ein feines Gewebe, was gewoben wird, aber wenn es dazu kommen soll, daß man Nutzen haben soll, so sieht man sich getäuscht. So haben es also die Juden der alten Welt gemacht, genau so machen es die der neuen und ihr Anhang“. Weber.

11. Zu Kap. 59, 9—15 a. Das ist einmal ein aufrichtiges und gründliches Sündenbekenntniß. Hier wird nichts beschönigt noch entschuldigt. Es wird offen eingestanden, daß Israel an allem seinem Elend selbst Schuld ist, und es wird diese Schuld bekannt als Folge des Abfalls von Jehova und als Wirkung des verderbten Herzens, dessen böse Früchte in Worten und Werken offenbar geworden seien. Vgl. Jer. 3, 21 ff. — Hier ist also ein Muster gegeben für alle, die wissen wollen, worin wahre Buße zu bestehen hat.

12. Zu Kap. 59, 15 b ff. „Si tu recordaberis peccatorum tuorum, Dominus non recordabitur“. Augustin. „Gott verwundert sich, daß man sich die Sünde so groß und seine Gerechtigkeit so klein werden läßt“. Oetinger bei Stier. — Keinen Helfer brauchen ist ein göttliches Privilegium. Bei Gott ist keine Differenz zwischen Wollen und Können. Bei ihm folgt das Können dem Wollen ad nutum. Es gibt auch nichts, wozu Gott, wenn er es will, nicht auch das Recht hätte. Uns Menschen wird so oft, wo wir den Willen und die Macht haben, durch den Mangel des Rechtes der Boden unter den Füßen weggezogen. V. 17 ist die Grundstelle für des Apostels Paulus ausgeführte Schilderung der geistlichen Waffenrüstung (Eph. 6, 14. 17). Auch 1 Theff. 5, 8 liegt noch dieselbe Vorstellung von der dem Christen nöthigen Rüstung zu Grunde, sowie andrerseits z. B. auch Ps. 7, 13. 14; 35, 2. 3 Gott als ein gerüsteter Krieger gedacht, 2 Mos. 15, 4 aber geradezu אִישׁ מִלְחָמָה genannt wird.

13. Zu Kap. 59, 18—20. Was die Zeit der Erfüllung dieser Weißagung betrifft, so setzt jenes so ehrliche und gründliche Bußbekenntniß (V. 9—15a) den Abschluß der Gerichte über Israel und die Bekehrung der Heiden voraus. So hat auch Paulus unsere Stelle verstanden, der dieselbe Röm. 11, 26 citirt zum Beweise dafür, daß ganz Israel erst dann werde des Heiles theilhaftig werden, wenn die Fülle der Heiden werde eingegangen sein. Der Prophet unterscheidet also drei große Zeitperioden. Die erste umfaßt alle die Zeitstufen, in denen Israel unbußfertig und deshalb seines theokratischen Rechtes verlustig sein wird. Diese Periode muß abschließen mit einem Zustande, in welchem die Wagschale Israels als zu leicht zur höchsten Höhe emporgeschnellt, die Wagschale der Heiden aber vermöge ihrer Schwere tief herabgestiegen sein wird. Eben dieser Zustand wird die Wendung herbeiführen. Israel wird Buße thun; diejenigen Heiden aber und diejenigen Israeliten, welche nicht werden Buße gethan haben, wird das Gericht treffen (V. 18 und V. 20 שָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב). Denn weder *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* noch *πᾶς Ἰσραήλ* schließt aus, daß es noch unbekehrte Heiden und Juden geben wird. Die dritte Periode ist dann die Heilsperiode, wenn der Goël zu Zion kommen und den neuen Bund (V. 21) aufrichten wird.

14. Zu Kap. 59, 21. „Bleibet der Geist Gottes, so bleibet auch sein Wort; bleibet das Wort, so bleiben auch Prediger; bleiben Prediger, so bleiben auch Zuhörer; bleiben Zuhörer, so bleiben auch Gläubige, und also bleibet auch die christliche Kirche, zu welcher sich immer noch etliche aus den Juden versammeln werden (Röm. 11, 26)“. — „Wiewohl insgemein Gott verheißen hat, daß sein Wort und Geist von der Kirchen Gottes nicht weichen soll, so muß gleichwohl darüber keiner sicher werden (vgl. Jer. 18, 18), als wäre es unmöglich, daß diese und

jene Partikularkirche (wie denn auch die Römische Kirche nichts anderes ist) irren könnte". Cramer.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 58, 1. Bußpredigt. Zweierlei lehrt uns dieser Text: 1) Was man am Bußtag predigen soll (dem Volke seine Sünde vorhalten). 2) Wie man am Bußtag predigen soll: a. getrost, b. ohne zu schonen, laut wie die Posaune.

2. Zu Kap. 58, 2—9. Dieser Text enthält die Grundlinien einer populären Theodicee. Zuerst vernehmen wir V. 2 und 3 a die vulgäre Anklage, daß die göttliche Weltleitung ungerecht sei und den Ansprüchen auf Lohn, die jeder einzelne zu haben glaubt, nicht gerecht werde. V. 3 b bis V. 9 a vernehmen wir sodann die göttliche Rechtfertigung. Dieselbe besteht aus zwei Theilen. In dem ersten Theile thut Gott dar, daß die Ansprüche der Menschen in zweifacher Hinsicht unbegründet sind. Erstens deswegen, weil sie das Gute nicht rein thun, vielmehr neben dem Guten noch Raum für das Böse in ihren Herzen haben, mithin zweien Herren dienen zu können meinen (V. 3 a und 4). Zweitens seien die Ansprüche der Menschen deswegen unbegründet, weil diese Ansprüche sich auf den Wahn gründen, als sei es hinreichend, die göttlichen Gebote in roher, äußerlicher Weise zu erfüllen. So meinen die Menschen z. B., man könne dem göttlichen Fastengebote dadurch Genüge thun, daß man den Leib durch Hunger und durch Liegen auf Sack und Asche abmatte (V. 5). In dem zweiten Theile zeigt Gott, wie die Leistungen der Menschen beschaffen sein müßten, um den Anforderungen seiner Heiligkeit zu genügen und demgemäß Lohnansprüche an seine Gerechtigkeit zu begründen. Die Menschen müssen nämlich, um dies zu erlangen, vor allem alles begangene Unrecht durch thätige Reue wieder gut machen (V. 6), sodann durch Werke der Barmherzigkeit ihre Liebe zu Gott und den Nächsten an den Tag legen (V. 7). Dann werde göttliches Heil und göttlicher Segen konstant bei ihnen sein und in jedem Bedürfnißfalle ihr Gebet um Hülfe sichere Erhörung finden (V. 8 und 9 a).

3. Zu Kap. 58, 7 und 8. Missionspredigt. „Aus diesem Texte lernen wir erkennen 1) die Aufgabe der Mission (das Brod des Lebens bringen der hungernden Heidenwelt, die im Elend Irrenden ins Haus führen, die Nackenden kleiden mit den Kleidern des Heils); 2) die Bedingung einer gesegneten Wirksamkeit (nur der ist jener Aufgabe gewachsen, der, was er den Heiden bringen soll, selbst an sich erfahren hat); 3) den Segen, welchen die missionirende Gemeinde selbst an sich erfährt. Derselbe ist vierfach nach V. 8". Hempel, 1869.

4. Zu Kap. 58, 8. Die barmherzige Samariterliebe. 1) Was gibt sie? a. Nahrung, b. Wohnung, c. Kleidung. 2) Wem gibt sie? Ihrem Fleisch d. h. ihrem Nächsten im Sinne von Luk. 10, 29 ff.

5. Zu Kap. 58, 9. „Wie wenn uns der Herr zu Priestern machen, wenn er das Licht und Recht, das Aaron auf seinem Herzen trug, so oft er zum Herrn einging und dadurch der Herr ihm Antwort gab, wenn er fragte, — wenn er das uns allen ins Herz geben wollte, die wir Priester des neuen Bundes sind? Und gewißlich glaube ich auch, daß er das will. Was er schon durch die Propheten verheißen, will er noch vielmehr an uns erfüllen: „Du wirst rufen, so wird dir der Herr antworten; wenn du wirst schreien, wird er sagen: hie bin ich". Tholuck.

6. Zu Kap. 58, 7—9. „Ach Gott unsrer großen, schweren und greulichen Blindheit, daß wir solche herrliche Verheißung so nicht achten! Wem sind wir hart, wenn wir armen Leuten nicht helfen? Sind sie nicht unser Fleisch und Blut? Da im Himmel und auf Erden keine Kreatur uns so nah verwandt ist, da sollt es nun also gehen: was wir wollten, daß man uns in gleichem Falle thäte, daß wir's andern auch thäten. Aber da hält uns der leidige Satan die Augen, daß wir uns unserem eigenen Fleisch entziehen und an unserem Nächsten Tyrannen und Wüthriche werden. Was richten wir aber damit aus? Wie genießen wir's? Gottes Ungnad, Fluch und alles Unglück laden wir auf uns, da wir sonst zeitlichen und ewigen Segen könnten haben. Denn wer seines Nächsten Noth sich annimmt, des Licht soll herfür brechen wie die Morgenröthe d. i. er soll Trost und Hülfe finden in der Noth. Seine Besserung soll schnell herfür kommen d. i. Gott wird ihn wieder segnen, und was er ausgegeben hat, wieder erstatten. Seine Gerechtigkeit soll für ihm hergehen d. i. er soll nicht allein einen guten Namen bei jedermann haben, sondern Gott wird ihn vor Uebel behüten und zeitliches Unglück abwenden, wie man siehet, daß Gott die Seinen wunderbarlich schützet, wenn gemeine Strafen gehen. Und die Herrlichkeit des Herrn wird ihn zu sich nehmen d. i. Gott wird sich sein annehmen, wie folgt. Dann wirst du rufen und der Herr wird dich erhören, du wirst schreien und er wird sagen: hie bin ich. D. i. wenn du in Noth wirst kommen, wird Gott dein Gebet erhören und dir helfen. Siehe, solcher großen Gnad beraubt uns der Geiz, wenn wir den Armen nicht gern und mildiglich helfen". Veit Dietrich.

7. Zu Kap. 58, 13 und 14. Der Sonntag ein dem Herrn geweihter Freudentag. Von diesem Tage ist also fernzuhalten a. alle die Freude im Herrn störende Arbeit, b. alle die Freude im Herrn störende Ergötzung. 2) Es entspricht aber der Bestimmung dieses Tages die die Freude im Herrn mehrende a. geistliche Ruhe (Ausruhen in Gott durch Beschäftigung mit Gottes Wort), b. leibliche Ruhe (der Werktagsarbeit korrespondirendes körperliches Verhalten: wer während der Woche gehen muß, der sitze —, wer während der Woche sitzen muß, der gehe am Sonntag).

8. Zu Kap. 59, 1 u. 2. Es ist im Menschenleben oft, als wäre der Himmel verschlossen. Kein Gebet scheint hindurchzudringen. Auf all unser Schreien keine Antwort. Da murren dann wohl die Leute (Kap. 8, 21 f.; Klagel. 3, 39) und klagen Gott an, als ob er entweder lahm oder taub sei. Sie sollten aber vielmehr die Schuld in sich selbst suchen. Es besteht noch eine Scheidewand zwischen ihnen und Gott, eine ungesühnte Schuld, deren Anblick fort und fort noch den Zorn Gottes herausfordert und das Hervortreten seiner Gnade hindert. (Kap. 1, 15 ff.; 64, 5 ff.; Dan. 9, 5 ff.; Spr. 1, 24 ff. Deshalb sind die Christen darauf hinzuweisen, wovor sie sich in Zeiten lange dauernder Heimsuchung zu hüten und was sie in solchen Zeiten vor allen

Dingen zu erstreben haben. Sie haben sich bei Vermeidung großen Seelen- und Leibes-Schadens davor zu hüten, daß sie nicht Gott irgend eine Schuld beimessen, als fehle es bei ihm am Wollen oder Können. Sie sollen vielmehr durch rechte und aufrichtige Herzensbuße darnach trachten, daß der Himmel rein und klar werde, daß ihre Schuld um Christi willen ihnen vergeben werde und daß sie als Kinder Gottes mit dem Zeugniß des H. Geistes (Röm 8, 16) im Herzen den freien Zugang zum Herzen des himmlischen Vaters haben.

9. Zu Kap. 59, 3—8. Diese Schilderung, die hier der Prophet von dem verdorbenen sittlichen Zustande Israels entwirft, ist zugleich eine Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt, wie denn der Apostel Paulus Bestandtheile derselben in die Zeichnung aufgenommen hat, die er vom Zustand des natürlichen Menschen Röm. 3 entwirft (vgl. Jes. 59, 7 mit Röm. 3, 15). Man wird also, wo es gilt das Bild des Naturmenschen zu zeichnen, auch diese Stelle wohl gebrauchen können.

10. Zu Kap. 59, 12. „Wie es sich mit den leiblichen Schulden hat, daß sie aufklumpen, ehe man es meint, so geht's mit der Sünde. Manchem Menschen thut's wohl, daß er an einem Orte Kredit hat, und nimmt immer auf, und hält nicht Nachfrage, wie groß seine Rechnung sei, bis sie ihm für die Augen gelegt wird, daß er erschrickt und spricht: das hätte ich nicht vermeint, — also geht es auch mit den Gottlosen. Sie lassen es auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit immer ankommen und sündigen immerhin, nicht meinend, daß sie eine so große und schwere Rechnung bei dem großen und heiligen Gott machen werden. Traue sicherlich, mein Mensch, daß du nicht das geringste Uebel thust und kein unnützes Wort redest, ja keinen sündlichen Gedanken hast, der nicht in Gottes Register verzeichnet, und nicht eher in demselbigen ausgetilgt wird, als wenn du mit herzlicher Reue im Glauben um Verzeihung bittest. Es ist allezeit, wo wir auch sind, eine Hand da, die unsere Sünden aufzeichnet. Sollte sie mancher so sehen wie Belsazar, er würde nicht weniger als dieser sich entfärben, erzittern und erschrecken, zuvörderst wenn er ihre Schrift lesen und die Zahl seiner Uebertretung ersehen könnte. Wie es nun ein groß Elend ist, in schweren Schulden stecken, so ist es ja viel elender, mit Sündenschulden überhäuft sein und tief in Gottes Register stehen.“ Scriver, Seelenschatz, Th. I, die achte Predigt, §. 18. —

11. Zu Kap. 59, 17 ff. „Das kann doch ja ein holdseliger Krieger sein, der ein Panzer hat, das Gerechtigkeit ist, und einen Helm, der ewige Hülfe und Heil ist. An andern Kriegern ist es gemeiniglich alles eitel Sünde und Verderben, Würgen und Plündern, aber dieses Kriegers Wehr und Waffen sollen Gerechtigkeit und Heil mitbringen und das darum, daß er mit Eifer bekleidet ist, d. i. er kann des Teufels Tyrannei nicht länger dulden, daß er die armen Leutlein also in Sünde werfen und wider Gott und sein Wort treiben sollte. Er will ihn ausheben aus seinem Regiment und ihm als seinem Feinde mit Grimm bezahlen.“ Veit Dietrich.

12. Zu Kap. 59, 15b—21. Ueber diesen Text kann gepredigt werden zu Zeiten großer Noth und Anfechtung der Kirche. Der Herr seiner Kirche Schutz. 1) Die Noth der Kirche bleibt vor ihm nicht verborgen, denn er siehet a. daß der Kirche Unrecht widerfährt (V. 15b), b. daß niemand auf Erden sich ihrer annimmt (V. 16). 2) Er macht sich selbst auf (V. 16b—17a. V. 19b) und zwar a. zum Gericht über die Feinde (V. 17b—18), b. zum Heile der Kirche (V. 17 Helm des Heils) α. in Bezug auf die Errettung aus der äußeren Noth (V. 20), β. in Bezug auf die innere Erhaltung und Belebung der Kirche (V. 20b, V. 21); c. zur Rettung der Ehre seines eigenen Namens (V. 19a), weil die Kirche ja sein Reich, der Schauplatz der Verwirklichung seines Heilsrathschlusses ist. — Vgl. die homilet. Andeutungen zu Kap. 49, 1—6.

II. Die zweite Rede.

Der Aufgang der himmlischen Lebenssonne über Jerusalem und dessen dadurch bedingtes neues Person- und Naturleben.

Kap. 60.

Der Prophet ist aus der Gegenwart in das ferne Gebiet der Eschatologie zurückgekehrt. Er sieht eine neue Sonne, das Prinzip neuen Lebens, über Jerusalem aufgehen. Obgleich er auch diese Zukunft mit Farben der Gegenwart malt, so sieht man doch aus den Sachen selbst, die er namhaft macht, daß er von ferner Zukunft redet. Und obgleich der Prophet die Zeiten nicht unterscheidet, so merkt man doch auch, daß die Erfüllung ihre Stufen haben wird. Man bemerkt in Bezug auf die Wirkungen der Sonne, welche nach V. 1 u. 2 über Jerusalem aufgehen soll, einen Fortschritt von mehr natürlicher zu übernatürlicher, himmlischer Herrlichkeit. Doch theilt sich unser Kapitel nicht in zwei, sondern in drei Abschnitte, von denen der erste (V. 1—9) die Sammlung aller Völker zu der über Jerusalem aufgehenden Sonne, der zweite (V. 10—17a) die Restauration Jerusalems zu äußerer Herrlichkeit, der dritte endlich (V. 17b—22) das neue geistliche Person- und Natur-Leben Jerusalems von seiner inneren Seite zum Gegenstande hat.

1. Die Sammlung der Völker zu der über Jerusalem aufgehenden Sonne.

Kap. 60, 1—9.

1 Auf! leuchte! Denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit Jehova's gehet auf über
2 dir. *Denn siehe, die Finsterniß bedecket die Erde und Wolkendunkel Nationen, aber über

dir soll aufgehen Jehova und seine Herrlichkeit soll erscheinen über dir. *Und es werden 3
Völker deinem Lichte zuwandeln und Könige zu dem Glanze, der über dir aufgeht. *Heb' 4
auf deine Augen rings um dich her und siehe! Sie alle sind versammelt, kommen zu dir.
Deine Söhne werden von ferne kommen und deine Töchter sollen auf den Hüften getragen
werden. *Dann wirst du sehen — und wirst glänzen und dein Herz wird sich heben und 5
beben — daß sich der Reichthum des Meeres zu dir wendet und die Schätze der Nationen zu
dir kommen. *Ein Gewimmel von Kameelen wird dich bedecken, die Zugthiere Midians und 6
Epha's, aus Scheba werden sie alle kommen, Gold und Weihrauch werden sie bringen und
den Lobpreis Jehova's werden sie verkündigen. *Alle Heerden Kedars werden zu dir sich 7
versammeln, die Böcke Nebajots werden dir dienen; sie werden wohlgefällig auf meinen Altar
kommen und das Haus meiner Herrlichkeit werd' ich verherrlichen. *Wer sind diese, die wie 8
Gewölk heran fliegen und wie die Tauben zu ihren Gittern? *Denn auf mich harren die 9
Inseln und die Schiffe von Tarsis sind vornan, zu bringen deine Kinder von ferne her, ihr
Silber und ihr Gold mit ihnen, zum Namen Jehova's, deines Gottes, und zum Heiligen
Israels, denn er macht dich herrlich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet sieht in ferner Zukunft die Restauration Jerusalems und dessen Erhöhung zu nie dagewesener, überirdischer und ewiger Herrlichkeit. Er schaut aber alles zusammen, was in der Zukunft diese Restauration und Erhöhung bewirken soll, von den ersten schwachen Anfängen an bis zur Vollendung im himmlischen Jerusalem. Der Prophet sieht zuerst auf der ganzen Erde Nacht. Aber da, wo Jerusalem steht, sieht er's helle werden, wie wenn die Sonne aufgeht. Da ruft er nun Jerusalem zu, die Herrlichkeit, welche von Jehova her ihm zu Theil werden soll, in sich aufzunehmen und sich entfalten zu lassen (V. 1 u. 2). Dann sieht er, wie dieses von Jerusalem her strahlende Licht die Heiden und ihre Könige anzieht (V. 3). Er sieht ferner, wie mit den Heiden zugleich (und wohl auch eben in den Heiden) Jerusalems eigene Kinder zur Mutterstadt hinstreben, indem sie in diesem Streben von den Heiden gefördert werden (V. 4). Mit Freuden sieht Jerusalem diese Mengen heranströmen, und sie freut sich umsomehr, als dieselben nicht mit leeren Händen kommen, sondern die herrlichsten Produkte des Landes und des Meeres mitbringen (V. 5). Schaaren von Kameelen werden das Gold und den Weihrauch des Ostens herbeitragen (V. 6); die Heerden der östlichen Nomadenländer werden willkommen sein zu Opfern auf dem Altar Jehova's (V. 7); aus dem fernen Westen hingegen werden Schiffe, hellem Gewölk oder fliegenden Tauben um ihrer Segel willen vergleichbar, beladen mit den Kostbarkeiten der überseeischen Länder herankommen (V. 9). Wie der Prophet hier wieder das Zukunftsbild mit Gegenwartsfarben malt, springt in die Augen.

2. **Auf! Leuchte! — zu dir kommen.** V. 1—5. Das Bild, welches dem Propheten vorschwebt, ist eine Sonnenaufgangs-Scene. Noch lagert die Nacht über den weiten Länderstrecken, aber mächtig über alle anderen Höhen der Erde ragt der Berg Zion empor, der hier nach Kap. 2, 2; Mich. 4, 1 erscheint als „stehend an der Spitze der Berge und erhaben über alle Hügel." Und diesen höchsten Berg der Erde sieht der Prophet von der aufgehenden Sonne beschienen. Wie mit überirdischem Lichte übergossen strahlt sein Gipfel. Hieraus erkennt der Prophet, daß der Tag des Heils für Jerusalem anbricht. Er ruft ihm deshalb ein tröstliches קוּמִי zu. Jerusalem soll nun sein Haupt erheben, weil sich seine Erlösung naht (vgl. Luk. 21, 28); es soll sich aufrichten (vgl. Kap. 51, 17) aus der Niedergeschlagenheit und Gebeugtheit, in welcher seine bisherige Lage es gehalten hatte. Jerusalem soll licht werden, leuchten (אוֹרִי, das Zeitwort אור bei Jes. nur hier, V. 19 u. 27, 11). Aber es soll nicht sein eigenes Licht leuchten, sondern es soll sich erleuchten lassen von dem höheren Lichte, das über ihm aufgeht. Der Satz כי בא אורך und noch mehr das folgende 'וכבוד י' וגו sagt also aus, in welchem Sinne אורי gemeint sei. Jerusalem soll das Licht, welches zu ihm kommt, aufnehmen. Dieses Licht wird aber „dein Licht" genannt, weil Jerusalem und dieses Licht zusammengehören. Sie sind eines fürs andere bestimmt. Delitzsch macht mit Recht darauf aufmerksam, daß קומי אורי Trochäen, כי־בא אורך aber Jamben sind. Man bemerke auch den Vokalwechsel. Sämmtliche hebräische Vokale sind in den fünf Worten vertreten entsprechend der Fülle von Gedanken, die in den wenigen Worten liegen. Wie trefflich paßt auch hier das Wort zur Sache! Verräth das nicht den Meister der Sprache, Jesaja? Es ist vielleicht nicht uninteressant, unsere Stelle (V. 1a) mit Kap. 2, 5 zu vergleichen. Da heißt es לְכוּ וְנֵלְכָה בְּאוֹר י'. Denn dort wird Israel aufgefordert, nicht sich aufzurichten aus Trübsal und die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit gleichsam physisch in sich aufzunehmen, sondern hinzugehn zum Worte Gottes und sich belehren zu lassen durch Hineinschauen in den Spiegel des göttlichen Wortes. Was für ein Licht es sei, das über Jerusalem aufgehen soll, sagt V. 1b. Die Herrlichkeit Jehova's ist es, also überirdische, himmlische Herrlichkeit, Verklärungslicht. Als ewige Sonne soll dieses Licht über Jerusalem aufgehn (vgl. V. 20; זָרַח ist vox solennis vom Sonnenaufgang; bei Jes. findet sich das Wort nur noch V. 2 u. Kap. 58, 20). Im zweiten Verse wird erklärt, warum der V. 1b an-

gedeutete Sonnenaufgang eine so große und wichtige Sache ist, warum also mit so großem Pathos Jerusalem aufgefordert wird, dieser aufgehenden Sonne sich hinzugeben. Es wird nämlich V. 2 gesagt, daß Jerusalem die höchste Ehre dadurch widerfährt, daß die Sonne gerade bei ihm und über ihm zuerst aufgeht, daß es der Ostpunkt ist, von dem aus das Licht über die an sich finsteren Länder sich verbreiten soll. Die Finsterniß, welche die Länder deckt, ist freilich nur eine relative. Denn wäre sie absolut, d. h. wären nicht einmal Anknüpfungspunkte, lichtfähige und nach Licht begierige Elemente da, so würde das Aufgehn der Sonne diese Dunkelmassen nicht durchdringen und aufhellen, sondern nur noch mehr verfinstern. Die Heidenländer deckt Dunkelheit also nur insofern, als sie vom Aufgangspunkte des Lichtes ferner abliegen, also auch erst später nach und nach erleuchtet werden können. Dies geht deutlich aus V. 3 hervor. עֲרָפֶל, bei Jesaja nur hier (vgl. zu Kap. 5, 30), ist kein Wort von schlimmer Bedeutung, wie man aus 2 Mos. 20, 18; 5 Mos. 5, 19; 1 Kön. 8, 12 u. a. sehen kann. V. 3 bestätigt das so eben Gesagte, daß die noch finsteren Länder dem Lichte keineswegs unzugänglich sind. Es ist ja in ihnen Sehnsucht nach dem Lichte und Empfänglichkeit für dasselbe vorhanden. Völker und Fürsten streben dem himmlischen Lichte zu. זֶרַח, ortus ist *ἅπ. λεγόμενον* als nom. appellativum, denn als nom. proprium kommt es öfter vor (1 Mos. 38, 30; 4 Mos. 26, 20 u. ö.). „Der Glanz deines Aufgangs" ist der Glanz dessen, was über Jerusalem aufgeht, also, nach V. 2, Jehova's. Es sind aber nicht die Völker und Fürsten der Heidenwelt allein, welche nach Jerusalem hineilen. Mit ihnen gemeinschaftlich kommen noch andere Gäste, die aber keine Fremdlinge in Jerusalem, sondern die Kinder des Hauses sind. Die zerstreuten Glieder des israelitischen Volkes werden in jener Zeit, aufs ehrenvollste geleitet und bedient von den Heiden, heimkehren zur heiligen Heimat (vergl. Kap. 11, 11 ff.; 25, 6 ff.; 26, 2 f.; 27, 13; Jer. 3, 18; s. m. Bem. zu d. St.). Die Worte V. 4a sind aus Kap. 49, 18 wiederholt. Das Versammeln (נקבצו) ist aber nicht blos auf die einzelnen Individuen, sondern nach Stellen wie Kap. 11, 12; Hos. 2, 2 insbesondere auf die Wiedervereinigung Juda's mit Israel zu beziehen. V. 4b wird den Söhnen nur überhaupt das Kommen aus weiter Ferne, den Töchtern aber noch besonders das sorgsame Getragenwerden auf derSeite zugeschrieben. על־צד ist nicht = auf der Seite, d. h. auf dem einen Arme oder der einen Schulter (Kap. 49, 22), sondern auf der Hüfte, denn es ist noch heute Sitte im Orient, die Kinder rittlings auf der Hüfte zu tragen (vgl. Diestel nach Cheyne zu u. St.). Eine Sorgfalt, wie man sie Kindern erweist, wird nach des Propheten Meinung den weiblichen Mitgliedern des Volkes erwiesen werden (vgl. Kap. 66, 12). אָמַן ist hier wie Kap. 49, 23 auf Grund der Stelle 4 Mos. 11, 12 vom Pflegen und Warten des Kindes gebraucht. Was die Schreibweise תֵּאָמַנָה betrifft, so sieht man aus derselben wie aus תְּעֻגֵּנָה Rut 1, 13, הַמְּמַלָּה 1 Chr. 17, 17 einerseits und aus Formen wie קְטַלְתַּנִי, קְטָלַנִי andrerseits, daß die liquidae m und n vermöge einer gewissen Verwandtschaft mit den Gutturalen ebenso der Verdopplung als der Verlängerung des vorangehenden kurzen Vokals in offener Silbe widerstehen können (vgl. m. Gr. §. 5, 6, Anm. 2. Olsh. §. 82, b. 265, a). — Aber Jerusalem soll nicht nur seine Kinder *kommen* sehen. Es soll auch die Freude haben, daß dieselben mit vollen Händen, ausgestattet mit aller Pracht und Herrlichkeit der Welt, kommen. In V. 5 sind die Worte וְנָהַרְתְּ bis לְבָבֵךְ als ein in Parenthese eingeschobener Zustandssatz zu fassen, der die Empfindung bezeichnet, mit welcher Jerusalem das Geschilderte sehen wird. Der Objektssatz כי יהפך וגו' hängt also von תִּרְאִי ab, was demnach unmöglich von יָרֵא abgeleitet werden kann. Das Zeitwort נָהַר ist hier nicht jenes נָהַר, welches „strömen" bedeutet (Kap. 2, 2; Jer. 31, 12; 51, 44), und von dem נָהָר, der Strom, kommt. Sondern es ist ein anderes, mit נֵר, נור verwandtes, das als Verbum nur noch Ps. 34, 6 vorkommt, als Stammwort aber den Substantiven נְהָרָה (Hiob 3, 4) und מִנְהָרָה (Richt. 6, 2) zu Grunde liegt. Die Bedeutung ist „glänzen, leuchten" (vor Freude). Vielleicht schwebte dem Propheten der Gedanke vor, daß dem נָהַר zu Jerusalem hin (vgl. Kap. 2, 2) auch ein נָהַר auf Seiten Jerusalems entsprechen soll. Die Freude macht das Gesicht leuchten, das Herz aber beben (פָּחַד in diesem Sinne nur noch Jer. 33, 9) und sich heben (רָחַב in diesem Sinne nur hier, Ps. 25, 17; 119, 32 sind anders geartet). Die Freude ist dadurch hervorgerufen, daß Jerusalem sieht, wie die Schätze des Meeres (הָמוֹן wie Ps. 37, 16; Jer. 3, 23 im Sinne von Getümmel und Gewimmel der mannichfaltigsten Produkte, vergl. auch Kap. 5, 14) und das Vermögen der Nationen zu ihm kommt. Der Prophet will, ohne gerade חיל גוים in dem ausschließlichen Sinne von *Landprodukten* zu nehmen, doch offenbar die Schätze, die Herrlichkeiten der *ganzen* Erde andeuten. עַל steht nach יהפך im Sinne von אֶל wie häufig (vergl. zu Kap. 10, 3).

3. **Ein Gewimmel — macht dich herrlich.** V. 6—9. In diesen Versen beschreibt nun der Prophet, wie die Schätze des Ostens (V. 6 u. 7) und des Westens (V. 8 u. 9) zu Jerusalem gebracht werden. Denn das Gewimmel der Kameele (שִׁפְעַת, vgl. שֶׁפַע 5 Mos. 33, 19, bei Jesaja nur hier) und Jungthiere (בֵּכֶר, Fem. בִּכְרָה Jer. 2, 23, ist *ἅπ. λεγ.*) aus Midian und Epha (מִדְיָן nach 1 Mos. 25, 2 Sohn Abrahams von der Ketura und nach V. 4 ibid. Vater des עֵיפָה, der nur noch in der Parallelstelle 1 Chr. 1, 33 genannt wird, vgl. 1 Mos. 37, 28. 36; Richt. 7), die aus שְׁבָא (Arabia felix, vgl. 1 Kön. 10, 2; Jer. 6, 20; Hiob 6, 19; bei Jesaja nur hier) Gold und Weihrauch (vgl. zu Kap. 43, 23),

die köstlichsten Waaren, bringen, deutet die östlichen Handelsvölker an. Sonst war dieser Kaufleute Zweck der Geldgewinn. Jetzt haben sie Edleres im Sinn. Sie wollen Jehova ehren; ihm bringen sie Geschenke. Dies sprechen sie aus in Lobgesängen (תהלות י׳ יבשרו laudes Jehovae enuntiant; sowohl תְּהִלָּה als בִּשֵּׂר braucht Jesaja nur in den Kapp. 40—66). — An die östlichen Handelsvölker schließen sich die östlichen Hirtenvölker an. Ueber קֵדָר vgl. zu Kap. 21, 16 ff.; 42, 11. Kedar war der zweite, Nebajot der erstgeborne Sohn Ismaels nach 1 Mos. 25, 13. Ob Nebajot der Stammvater der Nabatäer sei, d. h. der Nord- resp. der Nordwest-Araber (denn Nabatäa ist das ganze Land zwischen dem Euphrat und dem rothen Meere), wird bestritten. Vgl. Delitzsch zu u. St. und Herz. R.-E. I. S. 598. 2. Aufl. שֵׁרֵת ist ein Wort, das vom priesterlichen Jehovadienste häufig gebraucht wird (4 Mos. 18, 2; 5 Mos. 17, 12; 1 Sam. 2, 11; 3, 1 u. ö.). Ueber die Form יְשָׁרְתוּנֶךָ, die sich V. 10 wiederholt, vgl. Olsh. §. 231, c, Anm. §. 248, a S. 544. Die Heerden Kedars und die Widder Nebajots also werden als עוֹלוֹת den Altar Jehova's besteigen. עַל־רָצוֹן, zum Wohlgefallen. Sonst heißt es immer לְרָצוֹן (Kap. 56, 7; Jer. 6, 20; 2 Mos. 28, 38; 3 Mos. 19, 5; 22, 19. 20. 29; 23, 11 u. ö). Die große Zahl und Trefflichkeit dieser Opfer soll aber dem Tempel des Herrn zur Ehre gereichen. — V. 8 u. 9 tritt der Westen auf den Schauplatz. Diejenigen, welche dem Gewölke gleich oder wie Tauben zu ihrem Schlage auf dem Meere heraneilen, sind Schiffe mit ausgespannten Segeln. Die ausgespannten Segel gleichen der Wolke, die Schnelligkeit vergleicht sich dem schnellen Flug der sehnsüchtig heimeilenden Taube (vgl. Hos. 11, 11. Bochart Hieroz. II. S. 540 ff. V. Hehn a. a. O. S. 244). Die Femininendung in תְּעוּפֶינָה ist bedingt durch den Begriff אֳנִיּוֹת (vgl. Kap. 33. 21; 1 Kön. 10, 22), während die Tauben nach dem Suffix in אֲרֻבֹּתֵיהֶם als männlich gedacht sind. אֲרֻבָּה ist opus reticunatum, Netz, Flechtwerk. Von Fenstergittern wird es gebraucht Pred. 12, 3. Häufiger steht das Wort von „den Fenstern des Himmels" (vgl. 1 Mos. 7, 11; 8, 2; Jes. 24, 18 u. ö.). Auf die Frage „wer sind diese, die fliegen" 2c. ist die Antwort zu ergänzen. Denn es ist eine blos rhetorische Frage. Jedermann sieht ja, daß es Schiffe sind, die von Westen her kommen. Warum aber jene Schiffe mit solcher Eile dem heiligen Lande zustreben, erklärt V. 9. Sie werden gelenkt von Bewohnern der אִיִּים, welche hier wie öfter (s. d. Zusammenst.) die Insel- und Küstenländer des Westens repräsentiren. Diese Anwohner des Meeres aber hoffen auf Jehova. Sie haben ihn erkannt als den alleinigen Hort auch ihres Heils. Und unter jenen Schiffen sind die vordersten (בָּרִאשֹׁנָה vgl. 4 Mos. 10, 14; 1 Kön. 20, 17; 1 Chr. 11, 6) die Tarsisschiffe (vgl. Kap. 2, 16; 23, 1. 14). Diese, die größten und aus weitester Ferne kommenden, sollen auch die ersten sein, um Jerusalems Söhne samt ihrem Silber und Gold dahin zu bringen, wo der Herr seinen Namen d. i. die Offenbarung seines Wesens kund gibt und deshalb als der Heilige Israels (s. die Zusammenst.) verehrt wird. Auch Jerusalems Verherrlichung wird dadurch beabsichtigt. Denn wie V. 8 mit den Worten geschlossen hatte, daß der Herr das Haus seiner Herrlichkeit verherrlichen wolle, so wird hier angezeigt, daß Gleiches auch der Stadt seiner Herrlichkeit zu Theil werden soll. פֵּאֲרָךְ, seltenere Suffixform für פֵּאֲרֵךְ wie קְרָאָךְ Kap. 54, 6 (Olsh. §. 231c).

2. Die Restauration Jerusalems zu äußerer Herrlichkeit.
Kap. 60, 10—17 a.

Und Fremde sollen deine Mauern bauen, ihre Könige sollen dir dienen, denn in meinem 10
Zorn hab' ich dich geschlagen, und in meiner Huld hab' ich dich begnadigt. *Und deine Thore 11
sollen offen stehen immerdar, Tag und Nacht sollen sie nicht verschlossen werden, daß man zu
dir bringe das Vermögen der Völker und ihre Könige als Gebundene. *Denn das Volk und 12
das Reich, welche dir nicht dienen werden, müssen zu Grunde gehen, und die Völker müssen
ausgetilgt werden. *Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen, Cypressen, Platanen 13
und Scherbinbäume zumal, zu verherrlichen die Stätte meines Heiligthums, und die Stätte
meiner Füße will ich ehren. *Und es sollen zu dir kommen unterwürfig die Söhne deiner 14
Dränger, und sollen anbeten zu den Sohlen deiner Füße alle, die dich verachteten, und sollen
dich nennen: »Stadt Jehova's, Zion des Heiligen Israels«. *Dafür daß du verlassen und 15
gehaßt warst und ohne Verkehr, mache ich dich zu ewiger Pracht, zur Wonne endloser Geschlechter. *Und du sollst die Milch der Heiden schlürfen und die Brust der Könige saugen, 16
und sollst erkennen, daß ich, Jehova, dein Heiland bin und dein Erlöser, der Mächtige Jakobs.
*Anstatt des Erzes will ich Gold bringen, und anstatt des Eisens will ich Silber bringen, und 17a
anstatt der Hölzer Erz und anstatt der Steine Eisen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hat der Prophet in den Versen 1—9 den Anfang der Verherrlichung Jerusalems geschildert, indem er zeigt, wie das Licht der Verklärung über ihm aufgeht und infolge davon aus allen Ländern alles herzueilt, was von eigenen Kindern und Kindern der Heidenwelt einen Zug zu jenem Lichte

hin verspürt, so schildert er im Folgenden, wie nun Jerusalem selbst neu gebaut wird und in ihm ein ganz neues Leben in Herrlichkeit beginnt. Die fremden Völker, welche die Mauern des alten Jerusalems zerstört haben, sollen die Mauern des neuen Jerusalems bauen (V. 10). Und die Thore desselben sollen Tag und Nacht offen stehen, denn es gilt nicht mehr, Feinde abzuwehren, sondern nur noch etwaige Feinde als Gefangene mit ihren Spolien hereinzubringen (V. 11). Sollten nämlich außer den die Attraktionskraft des Lichtes (V. 3) verspürenden Völkern solche vorhanden sein, welche sich von diesem Lichte feindselig abgestoßen fühlen, so werden dieselben zu Grunde gehen (V. 12). Jerusalem wird dann auch im Innern prächtig ausgeschmückt werden, wie es dem Heiligthum Jehova's geziemt (V. 13). Dann werden auch solche, deren Väter Jerusalem ehemals bedrängt, oder die selbst noch Jerusalem verachtet hatten, demüthig ihm huldigen und es als Stadt Gottes erkennen müssen (V. 14). Da wird denn Jerusalem nicht mehr die verlassene, gehaßte und von allem Verkehr gemiedene sein, sondern es wird in ewiger Pracht als die Wonne aller kommenden Geschlechter strahlen (V. 15). Alle Völker werden ihm ihr Bestes und Köstlichstes als Tribut darbringen müssen zum Zeichen, daß der Gott Israels allein der starke, allmächtige Gott ist, der helfen kann (V. 16). Um für die Beurtheilung der Herrlichkeit, die in Jerusalem herrschen soll, einen Maßstab zu geben, sagt uns der Prophet weiter, daß an die Stelle von Erz und Eisen Gold und Silber, an die Stelle von Holz und Stein aber Erz und Eisen treten soll (V. 17 a).

2. **Und Fremde — anstatt der Steine Eisen** V. 10—17 a. In diesem Abschnitte malt der Prophet noch ganz mit Farben der Gegenwart. Alles Ueble, das Jerusalem erfahren, wird ferne, und alles Schönste und Beste, das der Mensch sich denken kann, wird nahe sein. Fremde sollen Jerusalems Mauern bauen, und ihre Könige sollen ihm dienen. Liegt hierin vielleicht eine Erinnerung daran, wie Israel einst in Egypten dem Pharao seine Bauten aufführen mußte (2 Mos. 1, 11)? Der Ausdruck יְשָׁרְתוּנֶךְ, der aus V. 7 hier wiederkehrt, kann auch hier eine gewisse religiöse Bedeutung haben. Denn es wird dieses Dienen insofern ein sacrificielles sein, als es ja der Stadt Gottes, mithin Gott selbst in höchster Instanz gilt. Die zweite Hälfte von V. 10 zeigt, wie dem Propheten die schrecklichen Tage vorschweben, da Jerusalems Mauern durch Fremde zerstört wurden. Und es ist das bekanntlich nicht blos durch Nebukadnezar geschehen, sondern auch vorher schon wenigstens partiell durch andere (vgl. 2 Kön. 14, 13 f.; 1 Kön. 14, 26). So groß der Zorn war, der Jerusalems Mauern durch Fremde zerstörte, so groß wird die Huld sein, welche sie durch Fremde schöner und fester wieder aufbauen läßt. Ein fernerer Gegensatz zu der alten, bösen Zeit liegt darin, daß man in Jerusalem die Thore nicht mehr wird zu verschließen nöthig haben (פִּתְּחוּ direkt kausatives Piel, vgl. Kap. 48, 8; 22, 4; 29, 13; m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2; zu שְׁעָרִים לֹא יִסָּגֵרוּ vgl. Kap. 45, 1). Denn es ist kein Feind mehr zu fürchten; auch gibt es ja keine Nacht mehr, welche die Werke der Finsterniß begünstigt (V. 19. 20 und Offenb. 21, 25). Im Gegentheil wird es sich nur noch darum handeln, die den Feinden abgenommene Beute (חֵיל הַגּוֹיִם vgl. V. 5) und die gefangen fortgeführten Fürsten derselben zu jeder Tageszeit hereinzulassen. Daß נְהוּגִים in dem eben angedeuteten Sinne zu nehmen ist, scheint mir mit Evidenz daraus hervorzugehen, daß נהג der solenne Ausdruck für das Fortführen der Beute und der Gefangenen ist (vgl. 1 Sam. 30, 2. 20. 22; Jes. 20, 4). חָרֵב, eigentlich austrocknen, steht in der Regel von Städten oder Ländern, wird aber auch auf Völker übertragen (Kap. 37, 18; Jer. 50, 21. 27). — Ist V. 13 vom Tempelbau die Rede? Von der Beantwortung dieser Frage wird die Entscheidung darüber abhängen, ob die V. 13 genannten Bäume zum Bau des Heiligthums oder zur Zierde der heiligen Stadt dienen sollen. Nun ist doch V. 13 vom Tempel überhaupt nicht die Rede, sondern nur vom Ort des Heiligthums. Ferner geht aus Kap. 66, 1—3 hervor, daß das neue Jerusalem gar keinen Tempel und keinen Tempelkultus mehr haben wird (vgl. Offenb. 21, 22), so wenig als Sonne und Mond. Drittens muß auffallen, daß die Cedern des Libanon nicht mehr genannt werden, die doch das Hauptmaterial beim Bau des alten Tempels bildeten. Zwar spielten bei demselben auch die בְּרוֹשִׁים eine große Rolle (vgl. 1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34 u. a.), aber an u. St. steht בְּרוֹשׁ nur mit תִּדְהָר und תְאַשּׁוּר zusammen als Citat aus Kap. 41, 19 und wie dort werden diese Bäume hier nur als Repräsentanten prachtvoller Vegetation namhaft gemacht. Auch ist nicht ohne, was Hitzig bemerkt, daß nach V. 17 Holz als Baumaterial ausgeschlossen sein wird. Ich bin deshalb mit Hitzig, Ewald, Knobel, Delitzsch der Ansicht, daß V. 13 nur von dem herrlichen Baumschmucke zu verstehen sei, mit dem Jerusalem geziert sein soll. כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן, welches nur noch Kap. 35, 2 vorkommt, wird wohl gleichbedeutend sein mit מִבְחַר וְטוֹב־לְבָנוֹן Ez. 31, 16. — Ueppige Vegetation, herrlicher Baumwuchs soll den Ort zieren, wo der Herr, wenngleich nicht mehr einen steinernen Tempel, doch noch immer die Stätte seiner Gnadengegenwart hat und den Ruhepunkt seiner Füße (die Stelle, wo er gleichsam auffußt auf Erden, welche sonst auch הֲדֹם רַגְלָיו genannt und als welche die Erde Kap. 66, 1 oder das Heiligthum mit der Bundeslade 1 Chron. 28, 7; Ps. 90, 5 u. ö. bezeichnet wird). אֲכַבֵּד am Ende von V. 13 entspricht kunstvoll als Schlußwort dem Anfangswort כְּבוֹד. Man wird also sagen müssen, daß hier die Abwesenheit des Tempels angedeutet wird und daß darin schon eine (negative) Spur des himmlischen Lebens liegt, von welchem deutlichere, positive Spuren von V. 17 b an hervor-

vortreten. — Wie die Schilderung vorherrschend in Hervorhebung der Kontraste zwischen sonst und jetzt sich bewegt, so wird auch V. 14 darauf hingewiesen, daß auch die Nachkommen der ehemaligen Dränger und Spötter unterwürfig (שְׁחוֹחַ, infin. nominascens, als accus. modalis resp. adverbialis zu fassen nach dem Muster von Ausdrücken wie בֶּטַח, שֶׁקֶר, אֱמֶת, הֶבֶל, רוֹמָה u. a., s. m. Gr. §. 70, k. Ew. §. 279, I, 2, 6) kommen werden, um Jerusalem zu huldigen. Wenn עַל hier nicht einfach für אֶל steht wie V. 5, so wird man es von dem Kusse verstehen müssen, der zum Zeichen der tiefsten Unterthänigkeit auf den wenigst reinen Theil des Fußes gedrückt wird. Es findet sich עַל nach השתחוה noch 1 Mos. 47, 31; 3 Mos. 26, 1; Ez. 46, 2. Wenn nun diese Anbeter zugleich Jerusalem „die Stadt Jehova's", „Zion des Heiligen Israels" nennen, so legen sie damit ein Glaubensbekenntniß ab. Denn sie sprechen damit aus, daß sie den religiösen Glauben Israels für den rechten halten. Sie erkennen also an erstens, daß der Gott Israels den Namen יהוה mit Recht trägt, daß er also der wahre Gott ist, und zweitens, daß Jerusalem mit Recht sich die Stadt d. i. die Offenbarungs- und Anbetungsstätte dieses Gottes nennt. In צִיּוֹן ק' ר' tritt offenbar zugleich die Appellativbedeutung von צִיּוֹן hervor. Wenigstens scheint der Prophet eine Anspielung an die Bedeutung von צִיּוּן, cippus, monumentum, zu beabsichtigen, auch wenn geschichtlich der Name Zion nicht mit צִיּוּן (2 Kön. 23, 17; Jer. 31, 21; Ez. 39, 15) zusammenhängen sollte. Jerusalem steht da als das große, herrliche Denkmal, welches aller Welt die Gottheit Jehova's verkündigt. — Ein fernerer Kontrast (V. 15) bezieht sich auf das Verhältniß Jehova's als des Gatten zu Jerusalem als der Ehefrau. Der Prophet gedenkt daran, daß in der (relativen, bis zum Erlösungsanfang) reichenden Gegenwart Jerusalem je und je die verlassene (vgl. Kap. 54, 6), ja gehaßte (vgl. 1 Mos. 29, 31. 33; 5 Mos. 21, 15 ff.; Spr. 30, 23) gewesen ist. Der Prophet sieht sie im Geiste bis zu dem Grade verlassen und vereinsamt, daß sie als wüstliegende Stadt von niemand beschritten, von allen gemieden wird (אֵין עֹבֵר vergl. Kap. 33, 8; 34, 10; Jer. 9, 9. 11; Ez. 33, 28 u. ö.). Im Gegensatz dazu soll Jerusalem ewige Pracht (גָּאוֹן im objektiven Sinne wie Kap. 2, 10. 19. 21; 4, 2; 13, 19; 23, 9 u. ö.) und Wonne aller kommenden Geschlechter sein (vgl. Kap. 24, 11; Ps. 48, 3). Schwebte dem Propheten V. 15 das Verhältniß von Mann und Frau vor, so V. 16 das Verhältniß von Kind und Knecht. Israel hat in der Gegenwart so oft der gemißhandelte, beraubte Knecht sein müssen. Die fremden Eroberer und Zwingherren haben es ausgesaugt bis aufs Blut. Im Gegensatz dazu wird nun verheißen, daß die fremden Könige Jerusalem werden halten müssen als ein neugeborenes, sorgfältig gepflegtes, geliebtes Kind. Dies Kind wird nun an ihren Brüsten saugen. So erklärt sich das scheinbar Unzutreffende, daß Jerusalem an männlichen, nicht an weiblichen Brüsten saugen soll. Immerhin liegt in dem Bilde zugleich, daß die Könige nicht selbst mißhandelte Sklaven, sondern liebevolle Pfleger sein werden (vgl. Kap. 49, 23). Der aber diesen wunderbaren Wechsel bewirkt, ist Jehova, den Jerusalem bei dieser Gelegenheit von Seiten seiner Liebe als Retter und Erlöser, von Seiten seiner Macht als den Starken Jakobs kennen lernen soll. Die zweite Vershälfte ist fast wörtliche Wiederholung aus Kap. 49, 26, wozu man sehe. — In der ersten Hälfte von V. 17 gibt endlich der Prophet, um nicht weiter ins Einzelne eingehen zu müssen, einen allgemeinen Maßstab an die Hand, mittelst dessen man sich von der Jerusalem verheißenen Herrlichkeit eine Vorstellung machen kann. An die Stelle von Erz soll Gold, an die Stelle von Eisen soll Silber, Erz und Eisen sollen aber an die Stelle von Holz und Stein treten. Der Prophet hat hier offenbar vor Augen, was 1 Kön. 10, 18—29 von Salomo erzählt ist. Insbesondere beachte man die Verse 21 und 27 dieser Stelle, in welchen gesagt wird, daß das Silber damals nichts geachtet wurde, daß Salomo es den Steinen gleich machte.

3. Das neue, geistliche Person- und Naturleben Jerusalems.

Kap. 60, 17b—22.

Und ich will zu deiner Obrigkeit den Frieden machen und zu deiner Herrschaft Gerechtig- 17b
keit. *Man wird nicht mehr von Gewaltthat hören in deinem Lande, noch von Zerstörung 18
und Verheerung in deinen Grenzen, und du wirst deine Mauern Heil nennen und deine Thore
Lobpreis. *Nicht mehr wird dir die Sonne dienen zum Lichte des Tags, und zum Hellsein 19
wird dir nicht mehr leuchten der Mond, sondern Jehova wird dir ewiges Licht sein und dein
Gott dein heller Schein. *Nicht mehr wird deine Sonne untergehen, noch dein Mond ab- 20
nehmen, sondern Jehova wird dir zum ewigen Lichte dienen, denn aus sind die Tage deiner
Trauer. *Und dein Volk — eitel Gerechte wird es sein; in Ewigkeit werden sie das Land 21
besitzen, Schößlinge meiner Pflanzung, Werk meiner Hände zum Preise. *Der Kleinste wird 22
zu Tausend werden und der Geringste zum starken Volke. Ich, Jehova, werd' es eilend thun
zu seiner Zeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. In diesem Abschnitte nimmt der Prophet einen noch höheren Flug. Er stellt nicht mehr blos irdisches Leben auf höchster Stufe, sondern ein toto coelo verschiedenes, höheres Lebensprinzip in Aussicht. Geistliches, himmlisches, göttliches Leben für Seele und Leib soll Israel zu Theil werden. Das höhere Leben, welches er verheißt, ist vor allem ohne Sünde d. h. heilig. Gerechtigkeit, Friede und Heil wird deshalb auf dem Gebiete des Personlebens herrschen (V. 17 b—18). Aber auch das Naturleben wird einen ganz neuen, höheren Lebensmittelpunkt erhalten. Denn nicht mehr die Sonne wird es sein, die auf der Erde Licht und Wärme und dadurch Leben spendet, sondern Gott wird selbst die unaufhörlich ohne Wechsel leuchtende Sonne, also Prinzip des Person- und Naturlebens zu gleicher Zeit sein (V. 19—20). — Und weil das Volk als ein aus göttlichem Samen wiedergeborenes nicht mehr sündigen wird, so wird es auch sein Land nicht mehr verlieren, sondern dasselbe in Ewigkeit besitzen (V. 21). Es wird auch des theokratischen Segens zahlreicher Nachkommenschaft im höchsten Grade theilhaftig werden (V. 22). In den beiden letzten Versen sehen wir wieder, wie der Prophet geistliche, himmlische Dinge mit irdischen Farben darstellt.

2. **Und ich will — deine Thore Lobpreis.** V. 17 b bis 18. Der Prophet, der bisher vorzugsweise die äußere Herrlichkeit des zukünftigen Jerusalem geschildert hatte, geht nun mehr ins Innere ein. Er zeigt uns, daß der höchste Lebensquell für Israel sich aufthun und es mit seinen himmlischen Lebenskräften sowohl nach der Seite des Personlebens als nach der Seite des Naturlebens durchdringen und erfüllen wird. Die Macht der Sünde wird gebrochen sein. Ihr Regiment hört auf. Dagegen führen Friede und Gerechtigkeit die Herrschaft. Es fragt sich, ob wir שָׁלוֹם und צְדָקָה als Objekt oder als Prädikat zu fassen haben. Grammatisch ist beides möglich. Aber es liegt viel mehr in der Aussage, daß Friede und Gerechtigkeit das Regiment führen, als in der andern, daß die Regierenden friedliche und gerechte Leute sein sollen. Denn letzteres könnte im wesentlichen immer der Fall und doch noch viel Unfrieden und Ungerechtigkeit im Lande sein. Wenn aber Friede und Gerechtigkeit nicht blos in den Regierenden, sondern selbst die Regenten sind (Gesen., Umbreit, Stier, Delitzsch u. a.), dann ist alles das, was den Frieden stören und die Gerechtigkeit hemmen konnte, ausgeschlossen. Wir werden den Begriff „Friede" hier ohne Zweifel im weitesten und höchsten Sinne zu nehmen und demgemäß die Harmonie des Menschen sowohl mit Gott als mit sich selbst und seinen Mitgeschöpfen darunter zu verstehen haben. Auch unter der Gerechtigkeit werden wir die vollkommene Gerechtigkeit, die in der Konformität des menschlichen Wollens und Thuns mit dem göttlichen Wollen besteht, zu verstehen haben. Gerechtigkeit und Friede verhalten sich aber wie Ursache und Wirkung. Denn nur wenn unser Wollen konform mit dem göttlichen geworden ist, kann auch die rechte Harmonie mit Gott in uns wie um uns Platz greifen. Man erinnere sich hier an Ps. 85, 4, wo für das wiederhergestellte Israel gehofft wird, daß צֶדֶק וְשָׁלוֹם in seinem Lande sich küssen werden. Wenn Friede und Gerechtigkeit hier dichterisch personifizirt werden, so ist das eine bei unserem Propheten nicht seltene Ausdrucksweise (vgl. Kap. 22,18; 32, 16 f.; 45, 8; 59, 14; vgl. bei andern Propheten z. B. die Personifikation von זָדוֹן bei Jeremia 50, 31 f., und von בַּלָּהוֹת bei Ezechiel: 26, 21; 27, 36). פְּקֻדָּה ist die Vorsteherschaft wie z. B. עֲבֻדָּה die Dienerschaft (1 Mos. 26, 14; m. Gr. §. 59, 1). Der Plural נֹגְשִׂים scheint mir nach jenem Sprachgebrauch erklärt werden zu müssen, der die Begriffe „Herr, Herrschaft" durch den Plural ausdrückt. Dahin gehört nicht nur das Wort אֱלֹהִים, sondern vor allem auch אָדוֹן, das mit Suffixen meistens lautet אֲדֹנָיו, אֲדֹנֵיהֶם (sein Herr, ihr Herr), ja das wir Kap. 19, 4 im Plural geradezu in der Bedeutung „Herrschaft" hatten (אֲדֹנִים קָשֶׁה). Auch בַּעַל steht immer mit Pluralsuffixen und selbst das Partizip בֹּעֵל fanden wir so konstruirt Kap. 54, 5. Jer. 46, 15 ist auch אַבִּיר an einer Stelle, wo es den Apis bedeutet, mit dem Pluralsuffix verbunden (vgl. m. Gr. §. 61, 3, Anm.). Es involvirt also נֹגְשִׂים so gut wie פְּקֻדָּה Abstraktbedeutung. Was das eine Mal durch die Femininendung vermöge der dem Weiblichen inhärirenden Kollektivkraft (m. Gr. §. 60, 7) ausgedrückt ist, wird das andere Mal durch den Plural ausgedrückt. — Wo Gerechtigkeit und Friede herrschen, da wird man freilich von Gewaltthat und roher Verwüstung (שֹׁד וָשֶׁבֶר wie Kap. 59, 7; 51, 19) nichts mehr hören. — Was die zweite Hälfte von V. 18 betrifft, so kommt alles darauf an, ob nach der Vorstellung des Propheten Jerusalem wirkliche Mauern und Thore hat oder nicht. Hat es keine Mauern, sondern anstatt derselben יְשׁוּעָה, und hat es keine Thore, sondern statt derselben תְּהִלָּה, dann freilich wird יְשׁוּעָה und תְּהִלָּה als das nächste Objekt, חוֹמֹתַיִךְ aber und שְׁעָרַיִךְ als Prädikat zu nehmen sein. Aber Jerusalem hat ja wirklich Mauern und Thore nach V. 10 und 11. Man wird nicht annehmen dürfen, daß Jerusalem seine Mauern nur zum Schein als unnütze Zierat hat. Sondern es hat Mauern, die wirklich das leisten, was sie sollen, die nicht erstiegen oder eingerissen werden wie die Mauern anderer Städte. Und es hat Thore, durch welche nie ein Besiegter und Fliehender mit Schmach bedeckt einzieht, sondern die nur glorreichen Siegern Durchgang zu gewähren haben. Diese Eigenschaften der Mauern und Thore drücken die Namen aus. Darum heißen die Mauern יְשׁוּעָה, die Thore aber תְּהִלָּה (vgl. die Bemerkungen zu Kap. 26, 1, welche Stelle zu der unsrigen in Beziehung steht). —

3. **Nicht mehr wird dir — zu seiner Zeit.** V. 19—22. Nun wird es recht offenbar, wie jenes „werde Licht, dein Licht kommt und die Herrlichkeit Jehova's geht auf über dir“ (V. 1) gemeint ist. Der Herr soll nicht blos die Sonne des Geisteslebens, er soll auch die Sonne des Naturlebens werden. Er wird dasselbe unmittelbar mit dem Lichte seiner göttlichen δόξα durchleuchten. Wie Mond und Sterne vor der aufgehenden Sonne erblassen, so wird die irdische Sonne erblassen (vergl. Kap. 24, 23 u. u. Bemm. zu der Stelle, sowie die Aehnliches andeutenden Stellen Kap. 4, 5; 30, 26) vor dem als Sonne aufgehenden Urquell alles Lichtes, bei dem kein Wechsel des Lichts und der Finsterniß ist (Jak. 1, 17). Wir bedürfen jetzt der Himmelsleuchten (1 Mos. 1, 14 ff.), weil das ewige Licht selbst uns noch verborgen ist. Wir leben hier im Glauben, nicht im Schauen. Wenn wir aber mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen werden (2 Kor. 3, 18), dann bedürfen wir jener materiellen Leuchten nicht mehr. Der Apostel Johannes verwerthet diesen Zug Offenb. 21, 23. 25; 22, 5 in dem Bilde, das er dort von dem neuen Jerusalem entwirft. — נֹגַהּ V. 19 entspricht dem vorhergehenden אור יומם. Ebenso entsprechen sich in der zweiten Vershälfte אור und תפארת. נגה wird auch von der Nachthelle gebraucht Kap. 13, 10; Joel 2, 10; 4, 15. Obgleich die Masoreten לנגה durch Zakeph gadol vom Folgenden trennen und dadurch andeuten, daß sie לנגה im Sinne von „was das Hellsein betrifft“ genommen wissen wollen, so scheint mir doch diese Konstruktion eine unnöthige Erschwerung zu sein. האיר ist direkt kausatives Hiphil und bedeutet „Licht machen“. Demnach kann ganz gut ein die Bestimmung andeutendes לְ davon abhängen (m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2). Der Prophet sagt also: nicht mehr wird dir die Sonne das Licht darbieten, welches du bei Tage brauchst um zu sehen und gesehen zu werden, noch wird dir der Mond das Licht darbieten, welches du auch bei Nacht nöthig haben wirst, sondern Jehova wird dir beides sein: das Licht der Tageszeit und der Nachtzeit. Es wird also, wenn auch noch einen Unterschied der Tageszeiten, doch keine Finsterniß mehr geben. תפארת haben wir also passivisch in dem Sinne des Erleuchtet-, Durchleuchtetseins zu verstehen. Da Sonne und Mond nicht mehr die Leuchten sind, sondern der Herr, so kann auch der Prophet zu Jerusalem sagen: deine Sonne wird nicht untergehen, dein Mond wird nicht abnehmen (אָסַף vom Einziehen, Zurückziehen der Lichtstrahlen, wodurch das Abnehmen und zeitweilige Verschwinden des Mondes bewirkt wird, vgl. Kap. 16, 10; Joel 2, 10; 4, 15). Ist diese Zeit des Wechsels von Licht und Finsterniß im Leben der Natur vorüber, so wird auch die Geschichte nicht mehr aus Tagen der Freude und Tagen der Trauer bestehen. Die Trauertage sind dann ganz vorbei (שָׁלֵם wie 1 Kön. 7, 51; ימי אבל vgl. 1 Mos. 27, 41; 5 Mos. 34, 8). — Die Trauertage Israels bestanden darin, daß das Volk zur Strafe für seine Sünden in die Hände seiner Feinde gegeben und seines Landes beraubt wurde. Ist aber das Volk durch die ungehemmte Einwirkung der ihm nun aufgegangenen neuen Sonne auf sein Personleben durch und durch heilig und gerecht geworden, so wird von solchen Strafgerichten keine Rede mehr sein. Sie werden ihr Land ewiglich besitzen, vergleichbar einem Garten Gottes, der kein auszureutendes Unkraut mehr, sondern nur heilige Pflanzen enthält. Nach jesajanischer Art wird das Bild נֵצֶר מַטָּעַי (so ist nach K'ri zu lesen, nicht מַטָּעו oder מַטָּעָו, wie K'tib vielleicht nur in Folge eines Schreibfehlers will) sofort durch den Zusatz מַעֲשֵׂה יָדַי erklärt. Dieser Ausdruck findet sich schon Kap. 19, 25, wo dem dereinst bekehrten Volk von Assur dieses Prädikat beigelegt wird. Israel wird also wie Assur ein Volk sein, dessen Leben ein gottgewirktes sein und deshalb auch zum Preise Gottes (Kap. 61, 3) gereichen wird. Da wird denn auch jene benedictio vere theocratica zahlreicher und also ewige Fortdauer verbürgender Nachkommenschaft in reichstem Maße sich verwirklichen: der Kleinste (das determinirte Adjektiv im Sinne des Superlativs, m. Gr. §. 75, 5) d. h. der körperlich unbedeutendste, schwächste soll zum Tausend werden und der geringste (dem Sinne nach dem קָטֹן gleich) zum starken Volke (vgl. Micha 4, 7). Man sieht in den Versen 21 und 22, wie der Prophet wieder die Zukunft mit Farben der Gegenwart malt. Wir werden in dieser alttestamentlichen Schale den neutestamentlichen Kern der *κληρονομία αἰώνιος* (Hebr. 9, 15) und der *ζωὴ αἰώνιος* (Joh. 3, 15. 36 u. ö.) zu erkennen haben. Große, wunderbare, unglaubliche Dinge hat der Prophet in diesem Kapitel vorausgesagt. Damit man aber dennoch das Wort des Propheten für wahr halte, verpfändet der Herr selbst in den Schlußworten des V. 22 seine Ehre dafür. Denn er selbst spricht aus, daß er es (das Feminin-Suffix im neutralen Sinne, vgl. m. Gr. §. 60, 6, b; 59, 8; 22, 11; 27, 4) zu seiner Zeit eilend herbeiführen werde (Kap. 46, 11; 43, 13; 9, 6).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap 60, 1. „Surge! Illuminare! sunt imperativi evangelici, quibus includitur atque promittitur auxilium divinum praesens ad obsequendum“. Seb. Schmid. — „Es sind diese zwei Worte kúmi, óri rechte Allmachts-, Gnaden- und Kraft-Worte, welche sind Geist und Leben, führen dasjenige in der That bei sich und theilen es selbst mit, was sie befehlen. Sie geben die Kraft aufzustehen und Licht zu werden. Denn es redet sie der, dessen dicere ist facere, der mit dem Worte *Ταλιθὰ κοῦμι* und *Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι* (Mark. 5, 41; Luk. 7, 14) das todte Mägdlein, den verstorbenen Jüngling auferwecket.“ Leigh.

2. Zu Kap. 60, 1 ff. „Das Gnadenlicht Jehova's, das in der Erscheinung des Erlösers herrlich strahlt, erfüllt auch das Volk, in welchem es er-

scheint, mit Gotteslicht. Was Mose erst allein auf dem Berge widerfuhr, da sein Angesicht vom Verkehr mit dem Herrn glänzte in überirdischem Glanze, wird nun dem ganzen, geheiligten Geschlechte zu Theil. Diese Herrlichkeit übersteigt wirklich alles Denkbare und bisher Geweißagte. Israel wird wesentliche Thronstätte der göttlichen Herrlichkeit, und zu diesem Lichte wallen aus ihrer Finsterniß die Heidenvölker herzu. Um dieses Licht sammeln sich alle zerstreuten Gotteskinder aus Israel und den Heiden in großer Anzahl, denn das Reich Gottes wird über alle Erdenreiche die Herrschaft üben. Dieses Licht ist ein Licht seligen Friedens in der ganzen Schöpfung, des Genusses wahrhaftiger Heilsgüter. Es ist kein geschaffenes Licht, keine vergängliche Herrlichkeit mehr da .... Es ist also schon Verklärung in das Himmlische und Geistliche, in welche hier die Beschreibung von der Herrlichkeit des bekehrten Israels auf Erden übergeht." Arenfeld.

3. Zu Kap. 60, 1 ff. Die Erfüllung dieser Weißagung hat ihre Stufen. Stellen wir zusammen, was nach der Lehre der Schrift als Erfüllungsmoment hierher gehört. Zuerst ist offenbar, daß nicht das irdische, dem Untergang geweihte Jerusalem die Stadt Gottes sein kann, von welcher hier die Rede ist. Sondern die Weißagung zielt hin auf die *ἄνω Ἱερουσαλὴμ*, die Freie, welche ist unser aller Mutter (Gal. 4, 26), welche anderwärts die *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (Hebr. 12, 22), oder die *Ἱερουσαλὴμ καινή* (Offenb. 21, 2) genannt wird. Dieses himmlischen Jerusalems Herr und lebendiger Mittelpunkt ist allerdings im irdischen Jerusalem erschienen und hat dasselbe zum Ausgangspunkt des Lichtes *εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* (Luk. 2, 32; Jes. 42, 6; 49, 6) gemacht. Denn in Jerusalem mußte der Herr sterben (vgl. Luk. 13, 33 ff.) und auferstehen und von Jerusalem mußte die Predigt von der Buße und Vergebung der Sünden in seinem Namen anheben (Luk. 24, 47). Nach des irdischen Jerusalems Zerstörung aber und während der Heiden Zeit, da die heilige Stätte zertreten wird (Offenb. 11, 2), gibt es kein anderes Jerusalem auf Erden als die Kirche des Herrn, eine dürftige und nur provisorische Gestaltung seines Reiches, welche nur zwischen dem ersten und zweiten Akte des Weltgerichts (Matth. 24, 29) d. h. zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft des Herrn zum Behufe der ersten Auferstehung (Offenb. 20, 4 ff.) die Berufung, Sammlung und Erleuchtung der Auserwählten aus allen Völkern im Kampfe mit den Widerwärtigen zur Aufgabe hat. Wenn aber der Herr in sichtbarer Herrlichkeit wird wieder gekommen sein und die erste Auferweckung und den zweiten Akt des Weltgerichts (Offenb. 20, 4) vollzogen haben wird, dann werden die hierzu Berufenen mit ihm regieren 1000 Jahre. Während dieser Zeit wird es nach Offenb. 20, 9 auch eine heilige Stadt auf Erden geben, welche an der a. St. *ἡ πόλις ἡ ἠγαπημένη* genannt wird, und welche wir jedenfalls auch als ein Abund Vorbild des himmlischen Jerusalems auf der damaligen Stufe der Weltentwickelung zu betrachten haben. Es wird auf dieser Stufe dasjenige Maß der Person- und Natur-Verklärung sich verwirklichen, welches der Natur des 1000jährigen Reiches entspricht. Mir scheint aber, daß dieses Reich den Gedanken verwirklichen soll, den der Schöpfer in der irdisch-leiblichen Schöpfung realisiren wollte. Woran Satan im Anfang durch die Verführung zur Sünde ihn hinderte, das setzt er am Ende durch, denn die göttlichen Gedanken müssen ausgeführt werden. Es wird aber diese Verwirklichung geschehen nach Maßgabe der Lebensstufe, auf welcher wir den Herrn erblicken in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Wenn aber der dritte Akt des Weltgerichts, die zweite Auferstehung und das allgemeine Gericht, wird vollendet sein (Offenb. 20, 11—15), dann wird die Erde mit den organisch zu ihr gehörigen Weltkörpern neu geworden sein (Offenb. 21, 1). Dann wird „die heilige Stadt, das neue Jerusalem" (ibid. V. 2), das Vorbild, auf die Erde herabkommen und dann wird unsere Weißagung ihre vollkommene Erfüllung finden (Offenb. 21, 10 ff.).

4. Zu Kap. 60, 4—9. „Als die Weisen aus dem Morgenlande kamen und Jesu ihre Gaben huldigend zu Füßen legten, waren sie die Erstlinge aus den Heiden, die unser Wort zur Erfüllung brachten. Nachmals war es nicht mehr Jerusalem, sondern Rom, wohin die Völker wallten, wo sie ihre Opfer niederlegten. Und wo immer der Herr im Morgen- und Abendland ein Heiligthum hatte und sich in Wort und Sakrament kund that und noch kund thut, da kamen und kommen sie aus den Heiden, beten an und opfern ihre Gaben." Weber.

5. Zu Kap. 60, 10—16. In so dürftiger und unscheinbarer Gestalt die Kirche auch der Knechtsgestalt ihres Herrn entsprechend einhergeht, so offenbart sich dennoch ihre Majestät je und je dadurch, daß Könige und Völker ihr, wo es noth thut, theils willig, theils widerwillig dienen müssen. Es haben die römischen Kaiser, nachdem sie drei Jahrhunderte hindurch die Ausrottung der Kirche mit allen Mitteln versucht hatten, sich ihr endlich unterwerfen müssen. Und so hat die Kirche in alter und neuer Zeit, noch oft zuerst verfolgt, endlich doch den Sieg davon getragen. Wo man aber die Kirche nicht mehr aufkommen lassen, oder wo man sie schädigen, ihrer nothwendigen Freiheit und Selbständigkeit berauben, weltlichen Zwecken dienstbar machen wollte, da hat man sich selbst den größten Schaden zugefügt. Dies beweist die Kirche des Orients, welche, nachdem sie todte Staatskirche geworden, dem Andringen des Islam nicht mehr Widerstand leisten konnte. Dies beweist auch in neuester Zeit noch mancher Staat, in welchem man die Kirche in unnatürliche Fesseln legt und eben dadurch ihren Kredit, ihre Achtung, ihre Wirksamkeit untergräbt zum größten Schaden des Volkes und des Staates.

6. Zu Kap. 60, 12. „Pontifices romani hoc

prophetae oraculo ad suam in monarchas et reges tyrannidem stabiliendam abutuntur, quemadmodum maxime de Paulo IV. legitur, quod tempore suae electionis monetam cudi jusserit, in cujus altera parte ejus effigies triplici corona papali exornata, in altera haec propheta verba sculpta extiterunt. Sed hoc est antichristianum (2 Theff. 2, 4)." Förster. Also ist es wohl auch vorgekommen, daß die Kirche ihren Einfluß mißbraucht, nach Macht und Reichthum getrachtet hat zu ihrem eigenen Verderben. Diese Tendenz der Kirche wird gezüchtigt in dem Verse:

Au temps passé, en l'âge d'or,
Crosse de bois, évêques d'or.
Maintenant sont changées les lois:
Crosse d'or, évêques de bois. —

7. Zu Kap. 60, 17—18. „Was wäre alle äußere Festigkeit und Pracht ohne gediegene, wahrhaft neue innere Zustände der Gemeinde! Auch diese finden wir. Sonst bedurfte man der Obrigkeit, um die fortwährend im Volke auftauchenden Streitigkeiten zu schlichten. Nun aber herrscht eine solche allseitige Liebe zum Frieden, daß der Friede, oder was dasselbe, das Verlangen nach ihm leicht und schnell ausgleicht, was die Einigkeit stören könnte. Sonst bedurfte man Beamte, welche sorgten, daß jedermann den Gesetzen folge, welche die Richtersprüche vollzogen und über die Sicherheit wachten. Nun aber herrscht ein solcher Sinn für das, was recht ist, daß jedermann, auch ohne getrieben zu werden, thut, was ihm geboten ist, folgt, wenn gerichtet ist und sich hütet, in des andern Recht zu greifen." Weber.

8. Zu Kap. 60, 19 u. 20. Es ist ganz natürlich, daß wir, wenn aus dem Glauben zum Schauen gelangt, keines anderen Lichtes mehr bedürfen als dessen, welches von dem Urquell alles Lichtes selbst ausgeht. Denn so lange wir Gott nicht sehen, können wir auch sein Licht d. h. das unmittelbar von ihm ausstrahlende, nicht sehen und bedürfen deshalb eines anderen, subsidiären, also auch sekundären Lichtes. Wenn wir aber vor das Angesicht Gottes zu ewiger Gemeinschaft mit ihm gelangt sind, dann haben wir ja in ihm selbst das höchste, das primäre, ursprüngliche Licht vor uns, welches jedes andere Licht auslöscht und überflüssig macht.

9. Zu Kap. 60, 21 u. 22. Gedenken wir hier zuerst an die Bergpredigt. Denn das ist die Zeit, wo des Herrn Wort Matth. 5, 22 sich erfüllen wird: „Ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichtes schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Racha, der ist des Raths schuldig; wer aber sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig." So lange die Sünde noch herrscht, ist auf Todschlag Todesstrafe gesetzt. Im Reiche Gottes, wenn der Satan gebunden sein wird (Offenb. 20, 1 ff.), wenn ja einer auch nur eine Regung des Zornes in sich aufkommen ließe, müßte er schon wie ein räudiges Schaf oder wie ein Pestkranker betrachtet und ausgerottet werden aus dem Volk. Aussprechen des bösen Gedankens wäre Majestätsverbrechen und für grobe Schimpfworte gäbe es gar keine genügende Strafe mehr auf Erden. Man vergesse nicht, daß der Herr hier hypothetisch und vergleichungsweise spricht. Er sagt nicht, daß solche Sünden vorkommen werden im Reiche seiner ausschließlichen Herrschaft. Aber um uns einen Maßstab zu geben für die Beurtheilung der Heiligkeit desselben, sagt er, daß für ein Vergehen, das gegenwärtig gar kein Vergehen, weil nicht einmal wahrnehmbar ist, in seinem Reiche, wenn es vorkäme, die Strafe verhängt werden müßte, welche jetzt auf Mord gesetzt ist. Also ist der Herr nicht milder, wie diejenigen meinen, welche die Todesstrafe dem Geist des Christenthums nicht entsprechend finden, sondern viel strenger als der alte Bund. — Wenn aber der Prophet V. 22 zahlreichste Nachkommenschaft verheißt, so paßt das nicht auf die Zeit, wo sie weder freien noch sich freien lassen werden (Matth. 22, 30). Aber sollte das Millennium schon diese Zeit sein? Die alte Kirche glaubte das nicht. Dominus docebit.

10. Zu Kap. 60 überhaupt. „Wir haben als Gemeinde der Gläubigen die Erstlinge dieser Weissagung, aber erst in dem heiligen Volksthum, das an dem neuen Jerusalem des Endes seinen Mittelpunkt hat, sollen wir Gottes Werk, seine Offenbarung und ihre Wirkung auf die Völker in seiner ganzen Fülle schauen. Freuen wir uns der Erstlinge und betrachten wir sie als Pfand für die letzte vollkommene Erfüllung des Prophetenwortes. Trösten wir uns in dieser letzten betrübten Zeit, wo wir sehen müssen, daß das Evangelium nicht mehr im Mittelpunkt des Völkerlebens steht, mit diesem prophetischen Wort. Warten wir auf Gottes Stunde, wo es geschehen wird, daß das Licht seiner Offenbarung heller leuchtet als zuvor, Größeres wirkt als je zuvor und der Völkerwelt das ganz wird, was es nach Gottes ewigem Rathschluß werden soll." Weber.

Homiletische Andeutungen.

1. „Epiphanias-Text! Jerusalems Herrlichkeit im vollsten, letzten Lichte, Verheißung des Zieles auf Grund schon gegebenen, fortgehenden Anfangs! Ermunterung des Glaubens, der dahin blicken, dafür sich rüsten und bereiten lassen soll!" Stier.

2. Zu Kap. 60, 1—6. Epiphanias-Predigt. „In Christi Erscheinung liegt eine zweifache Aufforderung für uns: 1) Mache dich auf, werde Licht! 2) Hebe deine Augen auf zu den Heiden." Fr. Edwin Bauer. Vgl. Ahlfeld, die Ruhe der Kinder Gottes, I. Bd. Epiph.-Pr. über Jes. 60, 1—6. — Beyer, Beiträge zur häuslichen Erbauung, Plauen, 1869. Epiph.-Pr. über Jes. 60, 1—6: „Welchen großen Segen die Ausbreitung des geoffenbarten Wortes den Heiden bringen werde in Bezug auf die Einzelnen, die Familie, die Völker." Taube (in „Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle", Hamburg 1872), Predigt zum 1. Advent. „Was gibt's und was gilt's zum lieben Advent? 1) Was gibt's? Dein Licht kommt. 2) Was gilt's? Mache dich auf und werde Licht." — Missionspredigten über Kap. 60, 1—6. „Zion, die große Völkermutter, inmitten ihrer Kinder. 1) mit ihren

reichen Mutterfreuden, 2) mit ihren schweren Muttersorgen, 3) mit ihren heiligen Mutterpflichten.“ Gerok. — „Was soll uns bewegen, dem an die christliche Kirche gerichteten Rufe „mache dich auf, werde Licht“ willig und freudig zu folgen? 1) Daß noch Millionen Finsterniß und Dunkel deckt; 2) daß hingegen uns ein so seliges Licht aufgegangen ist; 3) daß Gott so deutlich verheißen hat, unsere Bemühungen für jene Unglücklichen sollen nicht vergeblich sein.“ Walther in St. Louis.

3. Zu Kap. 60, 8 u. 9. „Es siehet der Prophet im Geist, wie das Evangelium so geschwind in alle Orte der Welt ausgepredigt wird, ist deshalb fröhlich und guter Ding und verwundert sich solcher geschwinden Aenderung. Es gehet das Evangelium nicht, es fliegt wie die schönen Wolken, so Regen mit sich bringen und das dürre Land fruchten. Es schießt daher wie eine Taube zu ihrem Fenster oder Nestlein, denn die Tauben fliegen gerade und geschwind. Und schickt sich der Handel zu beiden Theilen recht: die Prediger sind geschwind und fertig, haben Lust und Lieb zum Amt und sind muthig. So sind die Inseln oder die Zuhörer auch lustig und gierig und können solcher Predigt kaum erharren, denn jedermann wollte gerne von Sünden ledig und selig sein.“ Veit Dietrich.

4. Zu Kap. 60, 10—12. Seitdem das Reich Davids auf dem Berge Zion seinen Sitz aufgeschlagen und der Herr diese Wahl feierlich bestätigt hat (Ps. 2, 6), gibt es immerdar, ja wird es in Ewigkeit geben ein heiliges Zion oder Jerusalem als Mittelpunkt des Reiches Gottes. Aber der Herr führt sein Zion wunderbare Wege. Es geht durch Sünde und Tod zur Heiligung und zum Leben. Betrachten wir uns den Begriff Zion nach seiner irdischen Geschichte. Wir unterscheiden hier eine doppelte Gestaltung. Wir sehen das alttestamentliche Zion infolge seiner Sünden untergehn. Der Herr schlägt es in seinem Zorn (V. 10). Aber es erhebt sich in einer, nicht mehr leiblichen, sondern geistigen Gestalt, als die im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 20 ff.) Gott dienende und alle Völker umfassende, christliche Gemeinde. Dieselbe erbaut sich aus den Heiden. Fremde erbauen ihre Mauern (V. 10). Die Thore dieser Mauern sind nicht verschlossen für alles, was nicht das Zeichen der fleischlichen Beschneidung an sich trägt. Sondern diese Thore sind Tag und Nacht offen für alle, die Gottes Gnade in Christo annehmen und ihm dienen wollen (V. 11). Die Völker, welche dem Herrn in Christo dienen, werden großen Segen davon haben auch für die Blüte ihrer irdischen Macht und Wohlfahrt. Denn der Geist des Christenthums wird alle natürlichen Faktoren neu beleben. Wo man aber das Christenthum nicht annimmt oder es wieder zu Grunde gehen läßt, wird sittliche Fäulniß und Verfall die nothwendige Folge sein (V. 12).

5. Zu Kap. 60, 10. „Aber freilich ist es darum, weil Gott zürnt, mit der Liebe nicht gar aus: Hat das Zornfeuer nun seine Wirkung gethan, so geht wohl die Gnadensonne wieder auf, denn „ich kann tödten, spricht der Herr, und kann lebendig machen; ich kann schlagen und ich kann heilen (5 Mos. 32, 39); — in meinem Zorn hab' ich dich geschlagen und in meiner Gnade erbarme ich mich über dich.“ Tholuck.

6. Zu Kap. 60, 10—17. „Wo nicht in Zeit Rath geschafft wird, daß man gelehrte Leute auferziehe, die man zu Kirchendiensten brauchen könne, item wo man nicht ziemliche Fürsehung mit den Pfarrern thut, daß die, so zum Kirchendienst gebraucht werden, ihren Unterhalt ziemlicher Weise haben, so muß letztlich Mangels halber die Kirche Noth leiden. Da bedarf man aber Geld und Gut zu, und sollen insonderlich weise Leute, so gern Gott mit ihrem Segen wollten dienen, auf dieses Werk sehen und dazu helfen, daß die armen Pfärrlein gebessert und junge Leute zum Studieren verlegt und in christlicher Lehr auferzogen werden. Denn sonst ist es mit unsern Nachkommen zu besorgen, daß sie vom Wort kommen und es gar verlieren werden.“ Veit Dietrich.

7. Zu Kap. 60, 17 b. 18. 21. „Ueber der Stimme, die uns sagt, was wir sein sollen und nicht sind, wird aber auch eine andere in jedem Menschenherzen laut, die einen Hoffnungsschimmer gibt, daß unsere Uebertretungen uns von unserem Gott nicht scheiden sollen und daß wir einst noch sein werden, was wir werden sollen. Auch diese ahnende Stimme der Sehnsucht, welche, wenn auch schwach und verworren, durch die Geschlechter der Menschen tönt, hat im Alten Bunde ihre Erfüllung gefunden. Da sprechen klare, unmißverstehbare Stimmen von der Zeit, wo „die Bürger Jerusalems einen freien offenen Born haben werden wider die Sünde und Ungerechtigkeit“ (Sach. 13, 1), von einer Zeit, wo es von der Gottesstadt auf Erden heißen wird: „Dein Volk sollen eitel Gerechte sein und werden das Erdreich ewig besitzen, als die der Zweig meiner Pflanzung und ein Werk meiner Hände sind zum Preise.““ Tholuck.

8. Zu Kap. 60, 18—22. Es ist in der Gegenwart, wo Finsterniß das Erdreich bedecket und Dunkel die Völker, ein großer Trost, zu wissen, daß das nicht immer so bleiben wird. Wir sind jetzt nur in einem Zwischenzustande. Es wird eine Zeit des Lichtes kommen, wo Gott allein Sonne sein wird und zwar 1) für das geistige und geistliche Leben der Menschen (V. 18. 21); 2) für das Naturleben. —

III. Die dritte Rede.

Der persönliche Mittelpunkt der Heilsoffenbarung.

Kapitel 61, 62 u. 63, 1—6.

Große Werke vollziehen sich nie ohne große Männer. Wenn man Kap. 60 gelesen hat, fragt man sich unwillkürlich: wer wird in Gottes Hand das Werkzeug sein, um dies große Werk zu vollbringen? Darauf antwortet der Prophet in den drei Kapiteln 61—63, indem er da von dem redet, der Israel die Vollendung des Heils bringen, die Heiden aber richten wird. Aber es ist wahr, daß der Prophet von diesem Heilbringer und Richter nicht mit so deutlichen Worten spricht, daß kein

Zweifel über seine Person obwalten könnte, wie denn die meisten neueren Ausleger (mit Ausnahme von Stier, Hengstenberg Christol. II, S. 388, Delitzsch, Rohling) der Ansicht sind, daß der Prophet von sich selbst rede. Es macht die Darstellung den Eindruck, als ob der Prophet die Person dessen, von dem er hier so Großes aussagt, nur verhüllt geschaut habe. So klar und deutlich er den leidenden Knecht vor Augen sah, so unbestimmt in den Umrissen sieht er den Verherrlichten. Sollte ihm, obschon er die Thatsache der Erhöhung kennt (Kap. 53, 10 ff.), doch die Vermittlung undeutlich geblieben sein? Wie dem sei, ich bin doch auch der Ansicht, daß der Prophet hier von dem Heilande Israels redet, und ich billige im allgemeinen ganz die Gründe, welche Delitzsch hiefür geltend macht. Nur muß ich bemerken, daß ich außer Kap. 57, 21 auch Kap. 48, 16 für einen seine eigene Person betreffenden Ausspruch des Propheten halte. Zu den von Delitzsch S. 618 namhaft gemachten Gründen füge ich noch hinzu, worauf Hengstenberg und Rohling aufmerksam machen, daß vieles von dem, was der Sprechende hier von sich aussagt, viel zu groß ist, als daß es einem Menschen könnte zugeschrieben werden. Der Prophet kann wohl verkündigen, aber selbst bewirken und darreichen das, was er verkündigt hat, kann er nicht. Und, wenn Kap. 63, wie man nicht leugnen kann, im engsten Zusammenhang steht mit den Kapiteln 61 und 62, ist denn der, welcher dort die negative Seite der Heilsthätigkeit vollbringt, der Prophet? Unterscheidet sich nicht der Prophet aufs deutlichste von ihm als den Fragenden vom Gefragten? Die Gliederung der Rede in den Kapiteln 61—63 scheint mir folgende zu sein. Zuerst unterscheidet der Prophet die positive und negative Heilsthätigkeit des Gesalbten. Von ersterer ist in den Kapiteln 61 und 62, von letzterer ist Kapitel 63, 1—6 die Rede. Sodann tritt uns in Kap. 61 die Person des Heilsbringers in verhüllter Gestalt entgegen, so zwar, daß wir in derselben die Züge des Propheten, Königs und Priesters dunkel zu unterscheiden vermögen. Aber dieser wird das Erlösungswerk nicht auf einmal sondern stufenweise vollbringen. Kap. 61 zeigt uns deshalb zugleich die große, von Cyrus an beginnende und die Jahrtausende des neuen Bundes mit umfassende Anfangsperiode der Heilszeit. In Kap. 62 dagegen wird uns die in einem neuen Namen sich ausprägende Vollendung des Heilswerkes geschildert und zwar, wie dies der Erlöser theils direkt (Kap. 62, 1—5), theils indirekt durch von ihm bestellte Wächter und Fürbitter vollbringt (Kap. 62, 6—9). Zuletzt folgt Kap. 62, 10—12 ein kurzes Schlußwort, welches das Ganze der Erlösung vom Auszug aus dem Exile an bis zur Vollendung nochmals kurz zusammenfaßt. Kap. 63, 1—6 endlich läßt uns die negative Seite des Heilswerks, das Gericht über die Heidenwelt, in einem kurzen, auf historischer Grundlage beruhenden Bilde sehen.

A. Die positive Seite der Heilsoffenbarung.

Kapitel 61 und 62.

1. Eine Fernsicht auf den, der als Prophet, König und Priester die Heilsoffenbarung begründen wird.

Kap. 61.

Der Geist des Herren, Jehova's, ist auf mir, dieweil Jehova mich gesalbet, Freudenbot- 1
schaft zu bringen Duldenden, und gesandt hat, Verband zu bringen Herzwunden, Freijahr
anzukündigen Gefangenen und Eingekerkerten Aufblick; *zu verkünden ein Gnadenjahr Je- 2
hova's und einen Rachetag unseres Gottes, zu trösten alle Traurigen. *Anzulegen den 3
Trauernden Zions und zu geben Schmuck für Asche, Freudenöl statt Traurigkeit, Ehrenge-
wand für gedrückten Geist. Und man wird sie nennen Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflan-
zung Jehova's zum Preise. *Und sie werden uralte Wüstungen bauen, Ruinen der Altvordern 4
werden sie aufrichten und werden erneuern wüste Städte, Ruinen vieler Geschlechter. *Und es 5
werden Ausländer stehen und euer Vieh weiden, und Fremdgeborene werden eure Landbauer
und Winzer sein. *Ihr aber werdet Priester des Höchsten genannt werden; Diener unseres 6
Gottes wird man euch heißen. Das Vermögen der Völker werdet ihr essen und in ihre Herr-
lichkeit werdet ihr eintreten. *Für eure Schande wird euch Zwiefaches, und für Schmach 7
— werden sie jubeln auf ihrem Erbe. Deshalb werden sie in ihrem Lande doppelten Besitz
haben; ewige Freude soll ihnen werden. *Denn ich, Jehova, liebe Recht, hasse frevlen Raub, 8
und ich werde ihren Lohn reichen in Treuen und ewigen Bund werde ich eingehen mit ihnen.
*Und soll ihr Same bekannt sein unter den Völkern und ihre Sprößlinge inmitten der Na- 9
tionen. Alle, die sie sehen, werden sie erkennen, denn sie sind der Same, den Jehova gesegnet
hat. *Ich freue, ja freue mich in Jehova, meine Seele jauchze in meinem Gott! Denn er 10
hat mich bekleidet mit Kleidern des Heils, mit dem Rock der Gerechtigkeit mich umgürtet, wie

einen Bräutigam, der priesterlich prangt im Hauptschmuck, und wie eine Braut, die anlegt ihr
11 Geschmeide. *Denn wie das Land sein Gesproß hervorbringt, und wie ein Garten aufgehen
läßt sein Gesäme, so wird der Herr, Jehova, Gerechtigkeit sprießen lassen und Lobpreis vor
allen Völkern.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die mittlere Trias (Kap. 61, 62 und 63) der dritten Enneade führt uns wieder den vor Augen, durch welchen das große Kap. 60 verheißene Heil bewirkt und zwar zunächst nach Kap. 61 begründet werden soll. Knecht Gottes wird er nicht mehr genannt, weil er diesen Namen nur als der Erniedrigte trägt. Er wird aber auch nicht geradezu Messias genannt. Aber es sind doch große wunderbare Dinge die der Prophet durch jenen, hier Namenlosen, vollbringen sieht. Dieselben sind seinem eigenen Auge nur wie durch einen geheimnißvollen Schleier hindurch sichtbar. Manches von dem, was er diesen großen Ungenannten vollbringen sieht, trägt prophetischen Charakter, wie das Freudenbotschaft-Bringen und Trösten (V. 1). Aber das Befreien der Gefangenen (ibid.), das Ausrufen der Gnaden- und Rache-Zeit (V. 2), die reale Mittheilung von Schmuck und Freude für Asche und Trauer (V. 3) scheint auf königliche Macht hinzudeuten. Dafür spricht auch die Neuordnung der Dinge, von welcher V. 4. 5. 6. 7 die Rede ist. In den Versen 8—9 bestätigt Jehova selbst das Thun seines Knechtes durch die Aussage, daß es also dem Rechte gemäß sei und daß er vorhabe, mit Israel einen ewigen Bund zu schließen, durch den die Israeliten als die von ihm Gesegneten von allen Völkern sollen erkannt werden. Zuletzt spricht wieder derselbe, der von V. 1-7 an das Wort geführt hat. Derselbe freut sich, daß er mit Heilskleidern angethan ist, die ihn als priesterlichen Bräutigam in wunderbarer Einheit mit seiner Braut, auf welche seine Gerechtigkeit und Herrlichkeit lebendig sich fortpflanzt, erscheinen lassen (V. 10 u. 11). So scheint es beinahe, als lasse der Prophet hier die Dreiheit der Aemter durchblicken, welche ihre gemeinsame Wurzel in der Geistes-Salbung haben.

2. **Der Geist des Herren — soll ihnen werden.** V. 1—7. Mit den Worten „der Geist des Herren, Jehova's, ist auf mir", legt das Subjekt der Weißagung dasselbe sich bei, was Kap. 42, 1 Jehova von seinem Knechte ausgesagt hat, und was schon Kap. 11, 2 von der Wurzel Isai ausgesagt worden war. Also Geistesmittheilung, Geisteseinheit mit Jehova sagt der Sprechende von sich aus, damit von vornherein all sein Reden und Thun als ein gottgewirktes erkannt werde. Er ist aber im Geiste eins mit Jehova, weil (יַעַן vgl. Kap. 30, 12; 65, 12; 66, 4) Jehova ihn gesalbet hat. Die Salbung mit dem heiligen Oele ist ein Ritus, welcher im A. T. nach gesetzlicher Bestimmung zunächst an den Priestern vollzogen werden mußte (2 Mos. 28, 14; 29, 7; 40, 13. 15. 3 Mos. 7, 36. 4 Mos. 3, 3; 7, 1; 35, 25 u. ö.). Darnach war die Salbung auch der h. Akt, mit dem der König zu seinem Amte geweiht wurde (1 Sam. 9, 16; 10, 1; 16, 3; 2 Sam. 12, 7; 1 Kön. 19, 16 u. ö.). Aus 1 Sam. 10, 1 im Zusammenhalt mit V. 9 ff., sowie aus 1 Sam. 16, 13 im Zusammenhalt mit ibid. V. 14 und 18, 10. 12 geht hervor, daß dem Könige mittelst der Salbung nicht blos die Amtsbefugniß sondern auch die Befähigung zum Amte übertragen wurde. Saul wird nach seiner Salbung ein anderer Mensch, empfänglich für die Einwirkungen des Geistes und tüchtig zu heldenmäßiger Kriegesthat. Und ebenso kommt über David nach seiner Salbung der Geist Jehova's „von dem Tage an und fürder", während von Saul von demselben Augenblick an der Geist Jehova's weicht. Von einer Salbung zum Prophetenamte als einem äußerlichen Akte wissen wir nichts. Denn die einzige Stelle, welche hiefür könnte angeführt werden (1 Kön. 19, 15 f.), beweist anerkanntermaßen nichts. Aber hat denn der Prophet die Salbung nicht? Gewiß hat er sie und zwar gehört sie nicht blos accidentiell zu seinem Amte, sondern sie bildet gerade die Substanz desselben. Aber dies Amt ist ein freies, an kein Geschlecht, keinen Stamm, keinen Stand gebundenes. Gott der Herr salbt unmittelbar durch Mittheilung seines Geistes zum Propheten, wen er will. Darum eben bedarf der Prophet der leiblichen Salbung nicht. So sind denn ganz gewiß die Propheten auch gesalbte Männer. Wenn es nun an u. St. heißt: „der Geist des Herren ist auf mir, weil mich Jehova gesalbt hat", so wird das Folgende entscheiden müssen, ob der Geist, den der Sprechende durch die Salbung empfangen hat, in prophetischem, königlichem oder priesterlichem Thun, oder ob er vielleicht gar in dieser dreifachen Thätigkeit sich äußert. בַּשֵּׂר, welches nur im zweiten Theile vorkommt (Kap. 40, 9; 41, 27; 52, 7; 60, 6), und welches auch die Septuag. mit Ausnahme von Kap. 41, 27 überall mit *εὐαγγελίζω* übersetzt, bezeichnet allerdings die Thätigkeit eines Boten. Es steht mit dem Akk. der Person hier wie öfter (vgl. 1 Sam. 31, 9; 2 Sam. 18, 19; Ps. 78, 12 u. ö.). עָנָו, welches mit dem Begriff des Duldens den der Geduld verbindet (vgl. Ps. 25, 9; 37, 11; 69, 33; 4 Mos. 12, 3), findet sich bei Jesaja außer hier noch Kap. 11, 4; 29, 19. Auch das „Verband bringen den Herzwunden" (חָבַשׁ, ein direkt kausatives Kal wie רָפָא, רָדָה, חָלַשׁ Kap. 14, 12, wozu m. s., פָּתַח Kap. 45, 8, vgl. m. Gr. §. 69, 1, Anm. 2) kann noch als durch das bloße Trostwort vermittelt gedacht werden. Der Ausdruck נִשְׁבְּרֵי־לֵב findet sich außer hier nur noch Ps. 34, 19. Aber das Ausrufen des Freijahrs ist keine prophetische Funktion.

Denn es handelt sich hier doch gewiß nicht um das mündliche Ausrufen, welches die Diener der Obrigkeit zu besorgen hatten, sondern um die Anordnung und um die wirkliche Darreichung dessen, was durch diese Anordnung dem Volke versprochen wird. Das aber ist Sache des königlichen Amtes. Denn bei dem Freijahr handelt es sich um Recht und Besitz (vgl. 3 Mos. 25, 8 ff.). Wir lesen auch Jer. 34, 8 ff., daß die dort erzählte Freilassung (דְּרוֹר) vom Könige im Verein mit dem Volke und seinen Obersten (vgl. ibid. V. 19. 21) angeordnet wurde. Die Ausdrücke שְׁבוּיִם und אֲסוּרִים deuten zunächst auf Israels Erlösung aus dem Exil hin. Denn in demselben waren die Israeliten ja allerdings Kriegsgefangene und Gebundene. Der Prophet überschaut hier die ganze mit der Befreiung aus dem Exil beginnende Heilszeit. Mit allem dem, was der Prophet hier vom Heilen der Kranken, Befreien der Gefangenen, Erfreuen der Traurigen, Ehren der Geschmähten (V. 7) und vom Wiederaufbauen des Verwüsteten sagt, hat er offenbar das Loswerden vom Elend der alten Zeit und den Anfang der neuen, herrlichen Zeit im Auge. Aber zu diesem Anfang rechnet er eben auch die Zeit der Gründung eines neuen Bundes (V. 8). Wo er freilich die Grenze dieser Anfangszeit sieht, ist schwer zu sagen. Es mag dieselbe wohl ihm selbst nicht deutlich erkennbar gewesen sein (1 Petr. 1, 11). Doch vgl. zu Kap. 62, 2. — Der Ausdruck פְּקַח־קוֹחַ ist ohne Makkeph als ein Wort zu schreiben, denn es gibt im Hebräischen kein Wort קוֹחַ. Die Form ist gebildet wie פְּתַלְתֹּל, שְׁחַרְחֹר, אֲדַמְדָּם u. a. (vgl. Olsh. §. 188. Ew. §. 157, c.). Da פָּקַח nur vom Oeffnen der Augen und Ohren gebraucht wird, so hat Septuag. mit *τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* zwar nicht ganz — denn es handelt sich eben nicht um Blindenheilung, — aber doch insofern Recht, als auch die Gefangenen, welche sitzen „in Finsterniß und Schatten des Todes" durch die Befreiung aus dem Kerker wieder zum Anschauen des Lichtes gebracht werden. — Ein שְׁנַת־רָצוֹן, welcher Ausdruck nur hier vorkommt, ist so wenig ein offizieller terminus wie עֵת רָצוֹן Kap. 49, 8; Ps. 69, 14 oder יוֹם רָצוֹן Kap. 58, 5. Der Ausdruck ist eine rhetorische Variante für דְּרוֹר (vgl. שְׁנַת הַדְּרוֹר Ez. 46, 17) und soll überhaupt nur eine Herrlichkeits- und Segenszeit, dergleichen die messianische sein wird, bezeichnen. Dieselbe wird einen יוֹם נָקָם im Gefolge haben, einen Gerichtstag, denn der Zorn ist kurz (vgl. Ps. 30, 6; Jes. 10, 25; 54, 8 u. a.), die Gnade lang. Auch Kap. 34, 8; 63, 4 waltet diese Vorstellung vor, denn das „Jahr der Vergeltung oder Erlösung" ist eben die Israel geschenkte lange Gnadenzeit. Die Kapitel 61 und 62 entsprechen dem Gnadenjahr, Kap. 63 dem Rachetag. In Betreff des Ausdrucks נָקָם vgl. die Bemerkungen zu Kap. 34, 8. — Ist denn aber nicht Strafen und Belohnen Sache der Gerechtigkeit und Gericht halten Sache des Königs? — Luk. 4, 16 ff. wird erzählt, daß Jesus Christus die beiden Verse 1 und 2 unseres Kapitels in der Synagoge zu Nazaret vorlas und sich selbst als den erklärte, durch den diese Weißagung erfüllt sei. Man sieht daraus, daß auch er sie nicht blos auf die Erlösung aus dem Exil bezog, und daß er sie für eine echte, gottgegebene Weißagung, nicht für das Werk eines Betrügers hielt. — Für die „Traurigen", nämlich die „Traurigen Zions" ist freilich in diesem Falle beides, Strafen und Belohnen, Quelle des Trostes. Denn ihnen soll dadurch angelegt resp. gegeben werden (der Prophet substituirt dem Begriffe שׂוּם den Begriff תֵּת, weil ersterer nur für Kleidungsstücke paßt) Hauptschmuck (פְּאֵר wird der weibliche Turban Kap. 3, 20, wie die Priestermütze genannt 2 Mos. 39, 28; Ez. 44, 18, vgl. unten zu V. 10) für Asche (man beachte das Wortspiel; Aufstreuen von Asche auf das Haupt Zeichen der Trauer 2 Sam. 13, 19). Die Schilderung geht von oben nach unten und von außen nach innen. Das Salben des Hauptes mit köstlichem Oel gehörte im Alterthum zu den Erfordernissen eines mit allem wohl versehenen Lebens (Joh. 12, 3). Der Ausdruck שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן findet sich außer hier nur noch Ps. 45, 8, in jenem Psalm, welcher einen König Israels typisch als Bräutigam darstellt und in mehrfacher Beziehung an unser Kapitel erinnert (vgl. עַנְוָה־צֶדֶק Ps. 45, 5 und אָהַבְתָּ צֶּדֶק ibid. V. 8 mit Jes. 61, 1. 2; מְשָׁחֲךָ Ps. 45, 8 mit מָשַׁח אֹתִי Jes. 61, 1; die Erwähnung der prächtig geschmückten Braut und des fröhlichen Jubels Ps. 45 mit Jes. 61, 10). Freudenöl als Symptom der Freude soll statt der Trauer und ein Prachtmantel, als Symbol des stolzen Selbstbewußtseins, soll für einen stumpfen, gedrückten Geist gegeben werden. מַעֲטֶה, amictus, findet sich nur hier; auch רוּחַ כֵּהָה (vgl. Kap. 42, 3) kommt nur hier vor. Bis hieher ist von der segensvollen Arbeit dessen die Rede, der hier als Gottes Werkzeug geschildert wird. Nun geht der Prophet zu Israel als der Gemeinde der Gesegneten über, um zu schildern, was diesen das Werk des Gottgesalbten bringt. — Was sie sind, sollen die Gesegneten auch heißen: Terebinthen der Gerechtigkeit sollen sie genannt werden. Was das bedeuten soll, erklärt der Prophet sofort durch aus Kap. 60, 21 wiederholte Worte. Als von Gott Gepflanzte sollen sie starken Bäumen gleichen, deren Frucht Gerechtigkeit ist und die zur Ehre gereichen dem, der sie gepflanzt hat. להתפאר erinnert an Kap. 60, 13. 15. 18. 19. 21. — Aus V. 4 sieht man, daß der Prophet Exulanten, die in ihr Vaterland heimgekehrt sind, im Sinne hat. Er schaut aber hier wieder alles zusammen, was in der Zukunft als Heimkehr aus dem Exile sich erweisen wird, denn allein an die Heimkehr unter Serubabel und Esra kann er unmöglich denken, weil dieser dürftige Anfang der Großartigkeit des hier entworfenen Bildes keineswegs entspricht. In der Heimat angelangt werden die Exulanten die seit unabsehbar langer Zeit wüste

gelegenen Ortschaften wieder aufbauen und die Ruinen der von den Altvordern erbauten Wohnungen wiederherstellen. Die Worte ובנו חרבות עולם und יקוממו sind aus Kap. 58, 12 wiederholt. Vgl. auch Kap. 44, 26. Die verödeten, seit Generationen wüste gelegenen Städte werden jene Exulanten erneuern. Dabei werden sie von Fremden als ihren Dienern unterstützt werden. Denn diese werden ihre Heerden hüten, ihre Ackerbauer und Winzer sein, während sie selbst „Priester Jehova's, Diener unseres Gottes" werden genannt werden. Als bevorzugte, herrschende Kaste werden sie vom Vermögen der Heiden sich nähren, und in Bezug auf Ehre und Herrlichkeit an ihre Stelle treten. Das *ἅπ. λεγ.* תִּתְיַמָּרוּ wird entweder von יָמַר = מוּר (wovon nur noch Hiph. הֵמִיר permutavit Jer. 2, 11), oder von יָמַר = אָמַר (wovon Hitp. הִתְאַמֵּר Ps. 94, 4 extulit se, dann אָמִיר cacumen, אֱמִירִי montanus) abgeleitet. Mir scheint erstere Ableitung deswegen passender, weil הִתְאַמֵּר Ps. 94, 4 offenbar in schlimmem Sinne gebraucht ist. Uebrigens malt der Prophet auch hier wieder stark mit alttestamentlichen Farben. Er kann sich von diesem Standpunkte aus kein Glück Israels denken ohne entsprechendes Unglück der Heiden. Die von ihm selbst (vgl. Kap. 54) proklamirte Vereinigung Israels mit den Heiden erscheint ihm doch immer wieder als eine bloße Unterwerfung der letzteren unter die ersteren. So erscheint hier Israel als der priesterliche Adel (vgl. 2 Mos. 19, 6 und zu משרתי Kap. 60, 7. 10), die Heiden aber als die misera contribuens plebs, welche zugleich die schweren Arbeiten zu verrichten hat. Wenn freilich der Prophet Kap. 66, 21 von den Heiden sagt, daß auch von ihnen Priester und Leviten genommen werden sollen, so erhebt er sich eben damit über seinen alttestamentlichen Standpunkt und spricht rein und ganz als der Evangelist des A. Bundes. V. 7 ist schwierig. מִשְׁנֶה ist offenbar „duplum" d. i. zwiefaches (vgl. z. B. 1 Mos. 43, 12), nicht „zweierlei". Man könnte zu letzterer Auffassung sich versucht fühlen dadurch, daß offenbar V. 7 in Beziehung steht zu V. 6 b, wo gesagt ist, daß Israel zweierlei den Heiden abnehmen wird: ihr Vermögen und ihre Ehre. Aber dann müßte es שְׁתַּיִם heißen (vgl. z. B. Hiob 13, 20). Wohl steht V. 7 in Beziehung zu V. 6 b, aber nur so, daß V. 7 aussagt, wie durch das den Heiden Abgenommene Israels Gewinn intensiv gesteigert wird. Es wird nämlich geschehen, daß Israel für die Schande, welche es von Seite der Heiden erdulden mußte, Zwiefaches empfängt. Ich glaube nicht, daß wir darunter Zwiefaches an Land verstehen dürfen. Das ist hineingetragen. Der direkte Gegensatz von Schande ist Ehre. בֹּשֶׁת ist verlorne Ehre. משנה wird also nichts anderes besagen können als zwiefachen Ersatz an Ehre für die verlorene Ehre, was sich ja auch erklärt, wenn Israel in die Ehre der Heiden eintritt. Vor וּכְלִמָּה ist תַּחַת zu ergänzen nach häufig vorkommendem Sprachgebrauch (vgl. Kap. 28, 6; 30, 1; 44, 28; 46, 5; 48, 9. 14; 51, 9; 54, 6; m. Gr. § 112, 8). כְּלִמָּה (neben בשת z. B. Ps. 69, 20) scheint mir wegen יָרֹנּוּ im subjektiven Sinne genommen werden zu müssen; statt des Schmach g e f ü h l e s wird das G e f ü h l des erlangten Heiles sie jubeln machen. חֶלְקָם könnte man freilich als den Objektsakkusativ fassen. Aber jubelt denn Israel blos über den wiedererlangten Besitz? Es jubelt doch gewiß auch darüber, daß es außer dem Ertrag seines Erbtheils auch das „Vermögen der Heiden" (V. 6) genießt. Daraus folgt also, nicht daß Israels Besitz an Land sich verdoppelt hat, sondern daß sie in ihrem Lande (בְּאַרְצָם) doppeltes besitzen. Ihr Land ist nicht größer geworden und ihre einzelnen Erbgüter auch nicht. Aber es kommt eben zu ihrer eigenen Ehre und zu ihrem eigenen Besitze das Vermögen und die Ehre der Heiden hinzu. Deshalb hat sich der Erbbesitz jedes Israeliten verdoppelt und deswegen wird ihnen auch ewige Freude. — Ueberblicken wir was von V. 3b an als Frucht der Wirksamkeit dessen, der hier redet, namhaft gemacht worden ist, so werden wir sagen müssen: daß die Israeliten Terebinthen der Gerechtigkeit genannt werden sollen, ist eine Frucht prophetischer Thätigkeit; daß sie aber ihre Städte wieder aufbauen, die Heiden zu ihren Dienern machen und in Wohlstand und Ehre leben können, das hat ihnen der König zuwege gebracht.

3. **Denn ich Jehova — Jehova gesegnet hat.** V. 8 und 9. Diese beiden Verse enthalten eine Bestätigung dessen, was der Vollzieher des göttlichen Willens von V. 1—7 dem Volke Israel in Aussicht gestellt hatte. Jehova ergreift selbst das Wort, um das Wort seines Gesalbten zu sanktioniren. War eine solche Sanktionirung nothwendig, oder geht V. 8 die Person dessen, der sich V. 1 als den Gesalbten Jehova's bezeichnete, in die Person Jehova's selbst über? Ich wage nicht zu entscheiden. Unmöglich wäre letzteres nicht. Man vgl. die Bemerkungen zu Kap. 9, 5. Unrecht und frevler Raub (עוֹלָה offenbar = עַוְלָה Kap. 59, 3, hier wie Hiob 5, 16; Ps. 58, 3; 64, 7 mit quieszirendem Wav vgl. Ps. 92, 16), wie er an Israel begangen worden ist, fordert die Gerechtigkeit Gottes heraus. So macht er denn für die Vergangenheit das, was Israel zu viel geschehen ist, wieder gut, indem er denselben ehrlich und redlich (באמת vgl. Kap. 10, 20; 16, 5; 38, 3; 48, 1) die verdiente פְּעֻלָּה d. i. labore partum, Lohn, Entschädigung (vgl. Kap. 40, 10; 49, 4; 62, 11; 65, 7) zu Theil werden läßt, für die Zukunft aber einen ewigen Bund (vgl. Kap. 55, 3) mit ihnen schließt, der ihnen Schutz vor solchem Unheil garantiren soll. Die Worte וברית עולם אכרות להם finden sich wieder Jer. 32, 40, wo es heißt: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם. An derselben Stelle erscheinen auch die Ausdrücke נְטַעְתִּים V. 44 (vgl. Jes. 61, 3) und באמת als Reminiscenzen aus unserer Stelle. — Der neunte Vers redet von einer

glorreichen Folge jenes ewigen Bundes: derselbe entfaltet seine Wirkungen in solcher Fülle und Intensität, daß den Israeliten dadurch ein sie von allen Völkern unterscheidender Charakter (character indelebilis) aufgedrückt wird. Man wird einen Israeliten aus Tausenden herauskennen. Sie werden das Gegentheil des Kainszeichens, das Segenszeichen an der Stirne tragen; כִּי הֵם וגו׳ ist nicht Kausal- sondern Objektssatz zu יַכִּירוּם, in welchem das Subjekt des abhängigen Satzes von dem regierenden Verbum attrahirt ist (vgl. Kap. 3, 10; m. Gr. §. 109, 1, a). Dieser ewige Bund kann unmöglich ein andrer sein als der „neue Bund", von dem Jer. 31, 31 ff. (vgl. Hebr. 8, 8. 13) die Rede ist. Wir sehen daraus, daß der Prophet hier die Zeit im Auge hat, welche auf die Zeit des alten Bundes gefolgt ist, die Zeit des neuen Bundes, dessen Urheber *τέλος νόμου* genannt wird (Röm. 10, 4). Auch dieser neue Bund hat seine Stufen. Bis zu welcher Stufe der Blick des Propheten in Kap. 61 sich erstreckt, ist durch nichts angedeutet. Aber da Kap. 62 offenbar auf eine noch höhere Stufe dieses neuen Bundes hindeutet, so kann in Kap. 61 der Blick des Propheten nicht weniger aber auch nicht mehr als den *αἰὼν ουτος* (1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 4, 4) umfassen, der bis zur zweiten Zukunft des Menschensohnes sich erstreckt.

4. **Ich freue, ja freue mich — vor allen Völkern.** V. 10 und 11. Der, welcher hier spricht, ist der Knecht Jehova's, denn welcher andere könnte zugleich mit dem priesterlichen Bräutigam und mit der Braut verglichen werden? Er spricht seine heilige, in Gott gegründete Freude darüber aus, daß Jehova ihn mit Heilskleidern bekleidet und mit dem Rock der Gerechtigkeit umgürtet hat (vgl. Kap. 59, 17). Heilskleider sind nicht empfangenes Heil bedeutende, sondern Heil wirkende, denn der Knecht Jehova's ist Heilbringer, nicht Heilempfänger, Erlöser, nicht Erlöster. Inwiefern aber die Kleider des Erlösers heilwirkende Kleider sind, zeigt die Erklärung von יֶשַׁע durch צְדָקָה. Der Erlöser deckt nämlich diejenigen, welche sich von ihm erlösen lassen, mit seinem Gewande. Weil nun sein Gewand ein reines und heiliges, auch vor Gott unverwerfliches ist, so erscheinen alle die, welche vor Gott in diesem Gewande sich darstellen, als gerechte und dadurch eben sind sie erlöset. Oder ist es vielleicht richtiger und auch dem Folgenden (V. 11) entsprechender, zu sagen, daß des Herrn Kleid als eine lebendige Potenz sprossend sich vervielfacht und daß also das hochzeitliche Kleid, von dem Matth. 22, 11 ff., — und die weißen Kleider, von denen Offenb. 3, 4. 5; 4, 4; 6, 11; 7, 9. 13 die Rede ist, gleichsam die Absenker sind vom lebendigen Kleide des Heilands? Der מְעִיל ist nicht das Obergewand, die שִׂמְלָה, sondern eine tunica superior, ein, wie Leyrer sagt (Herz. R.-E. VII, S. 725) „oberes Unterkleid, beziehungsweise unteres Oberkleid", welches nicht von allen, sondern nur von Bevorzugten, wie von königlichen und fürstlichen Personen (1 Sam. 18, 4; 24, 5. 12; 2 Sam. 13, 18) und vom Hohenpriester (2 Mos. 28, 31 ff.; 3 Mos. 8, 7 vgl. die genauere Beschreibung bei Joseph. Antiqq. III, 7, 4), getragen wurde. — יְעָטָנִי (wegen der Pause יְעָטָנִי) ist, wenn nicht unrichtig punktirt statt יְעַטֵּנִי, von יָעַט abzuleiten, welches nur hier vorkommt, aber jedenfalls mit עָטָה identisch ist wie יָעַץ mit עָצָה, יָחַל mit חָלָה, יָחַם mit חָמָה, יָעַן mit עָנָה u. a. — In der zweiten Hälfte haben nach dem Vorgange der Sept. und Vulg. einige Ausleger (Hitzig, Hahn) das Zeitwort כִּהֵן einfach im Sinne von כּוֹנֵן oder הֵכִין nehmen wollen, weil כָּהַן ebenso von כּוּן komme wie z. B. כָּהַל von כּוּל. Aber erstens findet sich das sehr häufig vorkommende Piel כִּהֵן sonst nirgends im Sinne von כּוֹנֵן, und dann deuten ja auch die Ausdrücke מְעִיל und פְּאֵר auf priesterlichen Schmuck hin. פְּאֵר (vgl. אֲפֵר 1 Kön. 20, 38. 41) ist allerdings nicht an sich die priesterliche Kopfbedeckung, sondern, mag die Grundbedeutung nun mit ornare oder ligare zusammenhängen, Kopfbedeckung überhaupt, deren Anlegung durch חָבַשׁ bezeichnet wird (Ez. 24, 17), wie die Anlegung der מִגְבָּעָה (2 Mos. 29, 9). Man vgl. V. 3; Kap. 3, 20; Ez. 24, 17. 23. Aber es wird doch an zwei Stellen mit dem priesterlichen Kopfschmuck in Verbindung gebracht: 2 Mos. 39, 28, wo von פַּאֲרֵי מִגְבָּעוֹת, und Ez. 44, 18, wo von פַּאֲרֵי פִּשְׁתִּים als Theilen der priesterlichen Kleidung die Rede ist. — Wenn wir nun also in dem Satze כחתן יכהן פ׳ eine Hindeutung auf priesterlichen Schmuck finden, so fällt zweierlei auf: 1) warum ein solcher Hinweis auf priesterliches Verhalten? 2) warum auch noch die Vergleichung mit der geschmückten Braut? Genügte denn nach V. 10 a die Vergleichung mit einem Bräutigam nicht? Man könnte ad 1 antworten, daß eben jeder Bräutigam gerade in Bezug auf den Schmuck des Hauptes etwas Priesterliches an sich hatte. Denn der Bräutigam erschien bei der Hochzeit bekränzt (vgl. Hohel. 3, 11; 3 Makk. 4, 8; nach Sota 9, 14 sollen die Kränze der Bräutigame im Kriege gegen Vespasian abgeschafft worden sein, Winer Real-W.-B. Art. Hochzeit), und mit einem Kranze wurde auch die מִגְבָּעָה des Priesters verglichen. Denn Josephus sagt (Antiqq. III, 7, 3) von dem *πῖλος ἄκωνος*, dem nicht spitzig zulaufenden Hute der Priester (das ist eben die מגבעה): „*τῇ δὲ κατασκευῇ τοιοῦτός ἐστιν ὡς στεφάνη δοκεῖν*". Und an unsrer Stelle drücken auch die meisten alten Uebersetzungen den Begriff „Kranz" aus: Vulg. quasi sponsum decoratum corona; Aquila: *ὡς νυμφίον ἱερατευμένον στεφάνῳ* (tamquam sponsum sacerdotio functum cum corona); Symmachus: *ὥσπερ νυμφίον κεκοσμένον στεφάνῳ*. Auch Theodotion hat *στεφάνῳ* (Hexapla Orig. ed. Montfaucon Tom. II, pag. 189). Man könnte also sagen: der Knecht wird hier nur insofern mit einem Priester verglichen, als jeder Bräutigam ein Priester ist, nämlich in Bezug auf seinen Kopfschmuck, mag nun

derselbe mit dem priesterlichen zufällige, oder beabsichtigte symbolische Aehnlichkeit haben. Aber dann stände gewiß nicht das Wort כִּהֵן, sondern ein anderes, welches wie כּוֹנֵן oder עָדָה oder חָבַשׁ die Aehnlichkeit des Bräutigams mit dem Priester nicht urgirt. Das Wort כִּהֵן hebt aber diese Aehnlichkeit geflissentlich hervor. Es wird also durch das Wort angedeutet, daß der mit den Kleidern des Heils und dem Rock der Gerechtigkeit Bekleidete zu vergleichen sei einem Bräutigam, der priesterlich handelt im Kopfschmuck. Und in der That läßt sich wohl begreifen, warum die Alten im Bräutigamsschmuck eine Anspielung anbrachten auf priesterliche Würde. War denn nicht in der patriarchalischen Zeit der Hausvater der Priester seines Hauses? Soll er nicht zu jeder Zeit in gewissem Sinne sein Haus durch Fürbitten und Segnen priesterlich vor Gott vertreten? Ist also die Hochzeit nicht eine Art Priesterweihe? Zwar trug auch die Braut den Kranz (daher כַּלָּה, coronata), aber bei ihr hat der Kranz andere Bedeutung. — כִּהֵן ist also nicht = priesterlich d. i. herrlich, prächtig machen im tropischen Sinne, sondern es ist „sacerdotem agere, sacerdotio fungi". Welches auch die etymologische Grundbedeutung sein möge (vgl. hierüber den Exkurs von Fleischer bei Delitzsch S. 691), das Wort bedeutet im A. T. nie etwas anders als „priesterlich handeln, des Priesterthums warten". פְּאֵר steht im Akkusativ der Modalität resp. der nähern Bestimmung: der Bräutigam ist Priester nicht überhaupt, sondern in Beziehung auf seinen Kopfschmuck. Denn derselbe charakterisirt ihn als Priester. Der verherrlichte Knecht Gottes aber, von dem an u. St. die Rede ist, wird mit einem priesterlichen Bräutigam verglichen, weil er ja die Braut durch priesterliches Thun d. h. durch das Opfer, das er für sie dargebracht (Kap. 53), sich erkauft hat und priesterlich immerdar sie vertritt durch Fürbitten und Segnen. — Wozu denn aber auch noch die Vergleichung mit der geschmückten Braut? Warum denn nicht lieber gleich die Vergleichung mit einem Brautpaare? Wozu diese Distinktion von Braut und Bräutigam? Es scheint mir, daß diese Frage nur von einem Standpunkte aus beantwortet werden kann und noch dazu von einem solchen, den der Prophet selbst noch nicht mit Bewußtsein kann innegehabt haben. Es schwebt, wie oben bemerkt, über unserm ganzen Kapitel eine Art von Schleier, der erst durch die Erfüllung gelüftet worden ist. Das *ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν εἰς ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ* (Petr. 1, 10 f.) findet auf unsern Propheten auch in Bezug auf diese Stelle seine volle Anwendung. Die Erfüllung erst zeigt uns, daß der Herr die Braut mit sich als eins zusammenfaßt. Er ist das Haupt, sie ist der Leib. Sie ist *τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* (Eph. 1, 23). Das Leben Christi, sein Geist, sein Heil, seine Gerechtigkeit ist in der Kirche. Deshalb wird der die Kleider des Heils und den Rock der Gerechtigkeit tragende mit dem priesterlichen Bräutigam und der Braut zugleich verglichen. כַּכַּלָּה erinnert an Kap. 49, 18 wie כֶּחָתָן an Ps. 19, 6; תַּעְדֶּה ist Kal wie Hos. 2, 15; Jer. 4, 30; 31, 4. Unter den כֵּלִים ist der ganze Apparat des weiblichen Schmuckes zu verstehen (vgl. 1 Mos. 24, 53; 5 Mos. 22, 5). V. 11 ist und bleibt räthselhaft, wenn man ihn nicht, wie wir vorhin gethan haben, als eine Erläuterung des Gedankens auffaßt, daß die Kleider der Gerechtigkeit, welche der Knecht Gottes trägt, als ein lebendiger Anfang sich fortpflanzen und also auch der Schmuck der Braut werden können. Deshalb wird V. 11 durch כִּי mit V. 10 verbunden. Ich betrachte also V. 11 als eine Erklärung darüber, warum derselbe, der sich mit dem priesterlichen Bräutigam verglichen hat, auch mit der Braut sich vergleicht. Es kann dies deswegen geschehen, weil die priesterlich vom Bräutigam erworbene Gerechtigkeit und also auch die dem Bräutigam zu Theil gewordene Herrlichkeit in seinem Leibe, der Braut, ebenso zur Erscheinung kommen muß, wie auf dem Acker oder in Gärten der dem Erdboden anvertraute Same. — Vgl. unten die dogm. eth. Grundgedanken zu d. St.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 61, a. Die Alten sehen in diesen Worten eine Andeutung der heiligen Dreieinigkeit. So sagt z. B. Leigh (exeg. u. moral. Betrachtungen über die Weiß. d. Proph. Jes. VI, S. 557): „Hier finden wir deutlich alle drei Personen des einigen göttlichen Wesens. Die andere Person redet ......, der Vater ist der Herr, der ihn salbet; so stehet auch der Geist des Herrn, als mit dem er gesalbet und der auf dem Messia ist, klärlich da".

2. Zu Kap. 61, 1 (dieweil Jehova mich gesalbet hat). Es ist unzweifelhaft, daß der Heiland das dreifache Amt des Propheten, Priesters und Königs hatte. Desgleichen kann nicht bezweifelt werden, daß Priester, Könige und Propheten im Alten Bunde gesalbt wurden, wenn gleich man von den letzten sagen muß, daß sie gemäß der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Amtes nicht von Menschen, sondern von Gott allein und unmittelbar mit dem heiligen Geiste gesalbt wurden. Es gibt also ein dreifaches theokratisches Amt und das Gemeinsame war die Mittheilung durch Salbung. Wie aber ein jedes der drei Aemter andere Aufgaben hat, so braucht auch jedes andere Gaben. Deshalb ist auch die Salbung eine verschiedene. Ein anderes *χρῖσμα* und deshalb auch *χάρισμα* wird dem Propheten zu Theil, ein anderes dem Priester, ein anderes dem Könige. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß ein König auch Prophet, oder ein Prophet auch Priester, oder ein Priester auch Prophet sein kann in einzelnen besonderen Fällen. Der aber die Salbung im vollen Maße, der den Geist nicht blos *ἐκ μέτρου* (Joh. 3, 34 vgl. 1 Kor. 12, 27; Eph. 4, 7) sondern den ganzen Geist hat,

der ist eo ipso König, Priester und Prophet, er ist der מָשִׁיחַ κατ᾽ ἐξοχήν.

3. Zu Kap. 61, 1 (דְּרוֹר). Salomon van Til (Prof. in Leyden, gest. 1731) vermuthete, „daß diese Rede im dreiundzwanzigsten Jahre Hiskiae sei gehalten worden, da ein Jobeljahr gewesen, daher Jesaja Gelegenheit genommen, das Volk zu unterrichten von dem wahren Jubel- und Freijahr zur Zeit des Messiä". Starke.

4. Zu Kap. 61, 2 und 3. „Das Jobeljahr in der Weißagung Jes. 61, 1—3, als deren Erfüller Christus Luk. 4, 21 sich darstellt, wird als Vorbild gefaßt für die messianische Heilszeit, in welcher, nachdem alle Kämpfe des göttlichen Reiches siegreich durchgerungen sind, die Dissonanzen des Weltlaufs in die Harmonie des göttlichen Lebens sich auflösen und mit dem σαββατισμὸς des Volkes Gottes (Hebr. 4, 9) die Akten der Geschichte sich abschließen werden". Oehler. Derselbe bringt die Bedeutung des Jobeljahrs in Zusammenhang mit der Zahl 50, welche auf die 7 × 7 (49) folgt, wie die Acht auf die Sieben. „Das Jobeljahr mit seinem דְּרוֹר sollte hindeuten auf eine neue ὥρα und Aera (Mal. 1, 11; Luk. 14, 15; Joh. 4, 21; Apostelg. 3, 21) der Anbetung im Geist und in der Wahrheit und der ἀποκατάστασις und ἐλευθερία τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 21), in welcher sich erst der σαββατισμὸς des Volkes Gottes vollkommen realisirt, ebenso wie im Sonntag als dem achten Tag, dem neutestamentlichen Tag des Herrn, der alttestamentliche Sabbat seine vorläufige und grundlegliche Erfüllung findet".

5. Zu Kap. 61, 2. Auf diese Stelle gründeten Clemens von Alexandrien (Strom. I, 21) und andere gleichzeitige Väter die Ansicht, daß Christi öffentliche Wirksamkeit auf Erden nur ein Jahr gedauert habe, eine Ansicht, welche Gerh. Joh. Vossius später aus andern Gründen wieder aufnahm (vgl. Vitringa zu d. St.). — Andere „Ungenannte bei Philastrius (Bischof von Brescia, gest. 387, in seinem liber de haeresibus, haer. 106) bestimmten nach Analogie der Jahrestage und Jes. 61, 2 als Eintrittspunkt des tausendjährigen Reiches das Jahr 365 n. Chr.". Semisch in Herz. R.-E. II, S. 666.

6. Zu Kap. 61, 1 und 2. Diese Stelle, sofern sie sich auf die Befreiung Unfreier bezieht, hat ihre Erfüllung in einem besonderen Sinne dadurch gefunden, daß das Christenthum der Sklaverei d. h. der persönlichen Leibeigenschaft prinzipiell ein Ende gemacht hat. Erst durch das Christenthum ist der Mensch als solcher in seiner Würde und Bedeutung erkannt worden. Sintemal Christus für alle gestorben ist und alle zu Kindern Gottes, also zu seinen Brüdern und Miterben (Röm. 8, 14 ff.) machen will, ist es unmöglich, daß noch ein Mensch als Sache betrachtet und dem Thiere gleichgeachtet werde. In der Gemeinde Christi ist also nicht Knecht noch Freier, sondern allzumal Einer in Christo (1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28).

7. Zu Kap. 61, 3. „Indem Christus kommt, das Evangelium zu predigen, bezeiget er viel unzählige Wohlthat: er verbindet, er erlediget, er eröffnet, er tröstet, er erfreuet, er schmücket, er salbet, er kleidet. In Summa in ihm haben wir alles, daß wir wohl mit Ambrosio sagen können: „Wir haben alles in Christo und Christus ist in uns alles. Denn willst du, daß deine Wunden geheilt werden, ist er der Arzt; bist du an Fieber erhitzt, ist er der Kühlbrunn; bist du mit Sünden beschweret, ist er die Gerechtigkeit; hast du Hülfe vonnöthen, ist er die Kraft; fürchtest du den Tod, so ist er das Leben; begehrest du den Himmel, so ist er der Weg; fürchtest du die Finsterniß, ist er das Licht; begehrest du Nahrung, er ist die Speise. Darum schmecket und sehet, wie lieblich der Herr sei. Wohl dem, der auf ihn trauet (Ps. 34, 9).""
Cramer.

8. Zu Kap. 61, 4. Uralte Ruinen, seit unvordenklicher Zeit verfallene Bauwerke sollen in ihrer ursprünglichen Gestalt und Schönheit wieder hergestellt werden. Es ist im Laufe der Jahrtausende vieles untergegangen, was für spätere Zeiten unverständlich, unhaltbar geworden, aber doch an und für sich köstlich war. In wie vielen Beziehungen steht nicht die alte, einfache, patriarchalische Zeit hoch über der Neuzeit! Man bedenke auch, daß in Daniels Monarchienbild Gold zuerst kommt, dann Silber, Erz, Eisen. Gewiß wird die Zeit des Messias, wenn nämlich derselbe die Reiche der Welt wird überwunden haben, auch das glorreich Alte wiederherstellen. Der Repräsentant der Urzeit, da Gott noch auf Erden war und die Menschen ihre Gotteserkenntniß aus der Quelle schöpften, ist Melchisedek. Derselbe steht hoch über Abraham, der ihm die Huldigung des Zehnten darbrachte (Hebr. 7, 2). Denn obwohl Abraham der Repräsentant einer herrlichen Zukunft war, so war Melchisedek doch der Repräsentant einer noch herrlicheren Vergangenheit, die selbst wieder als Typus der allerherrlichsten Zukunft dasteht, zu welcher Abrahams Zukunft nur als Mittel und Durchgangsstufe sich verhält. Denn wenn dereinst die Stadt wieder auf Erden sein wird, in welcher kein Tod mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen, in welcher aber auch kein Tempel sein wird, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist selbst ihr Tempel — dann wird die Erde selbst, die älteste Ruine, die es gibt, wiederhergestellt sein zu dem, was sie ursprünglich war, zu dem Grund und Boden nämlich, welcher die Hütte Gottes bei den Menschen trägt (Offenb. 21, 3). Und diese Zeit ist die Wiederherstellung derjenigen Zeit, deren letzter Repräsentant Melchisedek gewesen ist.

9. Zu Kap. 61, 5 u. 6. Weber ist der Meinung, daß Israel nur nach der Seite des Lehrerberufes das Priesterthum ausüben und dafür als billigen Ersatz „die leiblichen Dienste" der Heiden empfangen werde. Aber daß vom Lehrerberuf hier nicht die Rede ist, zeigen die Worte מְשָׁרְתֵי אֱלֹהֵינוּ. Nicht der Lehrerberuf ist das Wesentliche des Priesteramtes,

sondern die sakrifizielle und sakramentale Vermittlung. Wenn auch die Wahrheit unserer Stelle darin besteht, daß der aus allen Nationen gesammelte Ἰσραὴλ πνευματικός eine gewisse priesterliche Stellung einnehmen wird (vgl. Abrah. 1 Mos. 18, 22 ff.; Matth. 24, 22), so bleibt doch immer noch ein Rest übrig, der auf Rechnung des Einflusses zu setzen ist, welchen Zeit und Ort auf den Propheten ausüben.

10. Zu Kap. 61, 7 (בְּאַרְצָם). Die Propheten können sich Israel in einem Zustand vollkommenen Glückes außerhalb des heiligen Landes nicht vorstellen. Sie weißagen alle dem Volke Gottes schließliches Heil, denn nicht mit Israels Untergang soll die Geschichte abschließen, sondern mit seiner Wiederherstellung in Herrlichkeit. Zu dieser Herrlichkeit gehört aber nothwendig die Rückkehr in das Land der Väter und die Wiederaufrichtung der heiligen Stadt und des Tempels. Mögen sich viele das in falscher, fleischlicher, äußerlicher Weise vorstellen — das Wort des Propheten läßt auch eine höhere, geistlich-reale Verwirklichung zu, bei welcher der Kern, Rückkehr ins heilige Land, eintritt, aber ebenso alle spiritualistische Verflüchtigung wie rohe Herabwürdigung in grobsinnliche Aeußerlichkeit ausgeschlossen bleibt. Vgl. hierüber den trefflichen Abschnitt über das 1000jährige Reich in Auberlens Prophet Daniel S. 372 der 2. Aufl. und besonders daselbst den §. 2: Aussagen Daniels und des. A. Testaments (S. 384 ff.) —

11. Zu Kap. 61, 8 u. 9. Hieronymus übersetzt גָּזֵל בְּעוֹלָה mit rapina in holocausto. Darnach haben viele Ausleger an dieser Stelle vieles gesagt über „räuberische Brandopfer", d. i. über solchen Gottesdienst, der Gott die Ehre, dem Menschen aber nicht blos ihr zeitliches, sondern auch das ewige Gut raubt. Dahin rechnen die protestantischen Exegeten besonders die Messe. Von dieser sagt Leigh: „Das allerräuberischeste Opfer ist Missa caput scelerum, quo non sceleratius ullum." — „Omnis, qui viderit eos, prima fronte cognoscet, quia semen sit, cui benedixerit Dominus. Quis enim ex ordine vitae, mansuetudine, continentia, hospitalitate, cunctisque virtutibus non intelligat populum Dei? Et quis e contrario non detestetur cruentas Israelitarum manus, adversus quos imprecatur propheta dicens: „imple, Domine, facies eorum ignominia (Ps. 82, 17)."" Hieronymus.

12. Zu Kap. 61, 10 u. 11. Als Bräutigam betrachtet auch Johannes der Täufer den Messias (Joh. 3, 29) und sagt, daß er sich über dessen Bräutigamsfreude freue. Es ist aber diese Bräutigamsfreude eine heilige — denn sie gründet in Gott —, und eine uneigennützige, denn sie freuet sich des Gebens. Diese Seligkeit des Gebens ist symbolisirt durch die Heilskleider, die der Bräutigam trägt. Diese Heilskleider aber sind priesterliche Kleider. Sie lassen den Bräutigam als Heilsmittler erkennen. Er vermittelt seiner Braut die Gerechtigkeit Gottes. Und zwar thut er dies so, daß er seine Gerechtigkeit mit all ihrer Frucht auf die Braut fortpflanzt. Denn seine Kleider sind nicht ein todter äußerlicher Schmuck. Es sind himmlische Lebens- und Segens-Kräfte, die ihn schmücken. Und in der Natur dieser himmlischen Kräfte liegt es, sich auszubreiten und um sich zu greifen, wie wir es z. B. von den Weinstöcken Moabs lasen (Kap. 16, 8). Sie gehen über auf alles das, was mit dem Bräutigam in organische Berührung kommt. Darum werden sie auch צֶמַח יְהוָֹה genannt und wird von ihnen gesagt, daß sie zur Zierde und Herrlichkeit gereichen (Kap. 4, 2). Und der, von dem sie ausgehen, wird deshalb selbst ein צֶמַח genannt, ein lebensvoller Sproß, der nicht wie ein Götzenbild mit Händen gemacht, sondern aus der Quelle des Lebens entsprossen ist und deshalb auch die Kraft hat, weiter zu sprossen und sein göttliches Leben zu übertragen auf alles, was dafür empfänglich ist (vgl. Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12). So ist denn auch die Braut, die neben ihm steht, zugleich sein Weib, sein Leib und sein Kind. Denn er lebt in ihr und sie in ihm. Und der Schmuck der Braut ist zugleich sein Schmuck, denn er ist ja nur das lebendige Produkt seines eigenen lebendigen Schmuckes. Wenn Paulus 1 Kor. 11, 7 von dem Weibe überhaupt sagt, daß es die δόξα des Mannes sei, wie viel mehr kann dies von derjenigen gesagt werden, welche die Braut des himmlischen Bräutigams ist? Kann es uns Wunder nehmen, wenn der Prophet von diesem sagt, daß er herrlich dastehe wie Bräutigam und Braut zugleich?

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 61, 1—3. Dieser Text kann dienen zu einer Adventspredigt (namentlich am 3. Sonntag des Advents vgl. Matth. 11, 5), zu einer Pfingstpredigt, oder auch zu einer Installationspredigt. — Des evangelischen Predigtamts Quell und Aufgabe. 1) Der Quell: der Geist Gottes a) sofern der Prediger durch Handauflegung ordinirt ist; b) sofern er aus dem Worte Gottes, also aus den Schriften derjenigen schöpft, die geredet haben „getrieben von dem heiligen Geist" (2 Petr. 1, 21); c) sofern er selbst das Zeugniß des Geistes in seinem Herzen hat (Röm. 8, 14—16). 2) Die Aufgabe. Dieselbe ist eine doppelte: a) den Gottlosen gilt es, den „Tag der Rache" Gottes vorzuhalten, damit sie Buße thun (Ez. 3, 17 ff.; 33, 7 ff.); b) den frommen Herzen aber hat er den reichen Trost des Evangeliums darzureichen für Leib und Seele. — Der unerschöpfliche Reichthum herrlicher Gaben, welcher durch die Salbung mit dem heiligen Geiste mitgetheilt wird. 1) Der Geist Gottes warnt die Gottlosen; 2) er reicht allen Bedürftigen, die sich ihm hingeben, das, was ein jeder einzelne nach seinen Verhältnissen nöthig hat. — Die Selbstankündigung des kommenden Heilands. Dieselbe hat zum Gegenstande 1) den Urheber der Sendung; 2) die Ausrüstung zu derselbigen; 3) den Zweck der Sendung. Derselbe ist a) Ankündigung des Gerichts für die Gottlosen, b) Verheißung alles Trostes für die Frommen.

2. Zu Kap. 61, 1—4. (Die Kranken, Elenden

und Krüppel). „Wie überall die Werke des Herrn drüben erst offenbar werden, so (ist es) besonders bei diesen Kranken (der Fall), die uns oft ihr ganzes Leben hindurch ein Räthsel sind. Auch diese Traurigen wird er trösten, auch diese Gefangenen Zions wird, er erlösen, auch diese alten Wüstungen wird er bauen. O ihr Eltern, Geschwister und Angehörigen, seht sie nicht als eine Last an. Fraget nicht, wozu sie geboren sind und leben. Sie sind auch geboren, um durch die Wiedergeburt des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Traget sie als jämmerliche Gefäße, in denen doch ein theurer Schatz Gottes verborgen ist. Erleichtert ihnen ihr Elend, so gut ihr könnt, damit an ihrem Erlösungstag auch euer Mund voll Lachens und eure Zunge voll Rühmens sei. Gerade über der Arbeit an ihnen und über der Geduld und Freundlichkeit mit ihnen steht das Wort: „Die mit Thränen säen, werden mit Freuden ernten.““ Ahlfeld, das Leben im Licht des Wortes Gottes, Halle, 1867, S. 330.

3. Zu Kap. 61, 6, 7. Das geistliche Priesterthum der Christen. 1) Ihr Amt (Diener Gottes) a) durch geistliche Opfer (Röm. 12, 1, 2; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 13, 16); b) durch Fürbitten und Segnen. 2) Ihre gegenwärtige Schmach; 3) ihre dereinstige Verherrlichung.

4. Zu Kap. 61, 8. Joh. Benedikt Carpzov in „des Evangelisten A. T. Jesajae Sonn- und Fest-tags-Evangelia Leipzig, 1703. 1719“ (I, S. 318) kombinirt die genannten Worte mit dem Evangelium auf den Sonntag Septuag. Matth. 20, 1–16 von dem Herrn, der Arbeiter suchte in seinen Weinberg. Er stellt folgende Disposition auf: „Lasset uns Achtung geben 1) auf den Herrn, — da sehen wir die Liebe zur Gerechtigkeit; 2) auf die Arbeiter, — da sehen wir den Fleiß in der Arbeit; 3) auf den Lohn, — da sehen wir die Beständigkeit des gerechten Bundes.“ —

5. Zu Kap. 61, 9. Wie Kain das Zeichen des göttlichen Fluches an sich getragen hat, so tragen die Christen das Zeichen des göttlichen Segens an ihren Stirnen, so daß man sie von der Menge der übrigen Menschen deutlich unterscheiden kann. Worin besteht dieses Zeichen? 1) Im Bekenntniß der Christen, welches mit dem der Welt nicht übereinstimmt. 2) Im Wandel der Christen, welches vom Wandel der Weltkinder aufs bestimmteste sich unterscheidet.

6. Zu Kap. 61, 10 u. 11. Das Wechselverhältniß Christi und seiner Gemeinde. 1) Christus als der priesterliche Bräutigam vermittelt seiner Gemeinde Gerechtigkeit und Heil. 2) Die Gemeinde, angethan mit ihrem bräutlichen Schmucke, bringt hervor Gerechtigkeit und Lob dem Herrn.

2. Ein Fernblick auf die Vollendung des Heils.

Kap. 62.

a) Wie der Erlöser die Vollendung selbst und unmittelbar bewirkt.

Kap. 62, 1—5.

Um Zions willen will ich nicht schweigen und um Jerusalems willen nicht ruhen, bis 1
daß hervorbreche wie Morgenglanz ihre Gerechtigkeit und ihr Heil wie eine brennende Fackel.
*Und es sollen die Völker deine Gerechtigkeit sehen und alle Könige deine Herrlichkeit, und 2
man wird dich nennen mit einem neuen Namen, den der Mund Jehovas bestimmen wird.
*Und du wirst eine herrliche Krone sein in der Hand Jehovas und ein königliches Diadem im 3
Besitze deines Gottes. *Nicht wird man dich mehr nennen »Verlassene«, und dein Land 4
wird nicht mehr »Wüste« heißen. Denn du wirst heißen »Meine-Lust-an-ihr«,
und dein Land »Getraute«. Denn Jehova hat Lust an dir und dein Land soll angetraut
werden. *Denn wie ein Jüngling eine Jungfrau sich antraut, so werden dich deine Kinder 5
sich antrauen, und wie sich der Bräutigam freut über die Braut, so wird dein Gott sich freuen
über dich.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Sprechende ist hier noch derselbe wie im vorhergehenden Kapitel. Großes war in der vorangehenden Rede verheißen worden. Wird sich auch das alles erfüllen? Der Gesalbte Gottes erklärt auf das bestimmteste und mit Berufung auf seine Liebe zu Jerusalem als die sicherste Bürgschaft, daß er nicht ruhen werde, bis Jerusalem noch höher, ja bis zur höchsten Stufe der Herrlichkeit, als deren Ausdruck er auch einen neuen Namen in Aussicht stellt, werde erhoben sein (V. 1 u. 2). Jerusalem wird dann dem Herrn, seinem Könige, der schönste königliche Schmuck sein (V. 3). Die Zeiten sind vorbei, wo Land und Stadt wüste werden konnten. Denn es wird ein doppeltes, unzerreißbares, weil auf innigster Liebe beruhendes, Verhältniß stattfinden. Jehova wird nämlich nur noch Wohlgefallen an Jerusalem haben wie ein Bräutigam an seiner Braut. Deshalb wird Jerusalem weder von Jehova noch von seinen Kindern je wieder getrennt werden können (V. 4 u. 5).

2. **Um Zions willen — freuen über dich.** V. 1 bis 8. Man sollte beinahe meinen, daß die Verheißung mit dem Schlusse von Kap. 61 ihren Gipfel erreicht habe, und daß nichts Höheres mehr kommen könne. Aber dem ist nicht so. Zu unserer Ueberraschung lesen wir V. 1, daß der Gesalbte von rastloser Bemühung redet, die er aufbieten wird, um Jerusalem der höchsten Stufe der Herrlichkeit entgegenzuführen. Wir erkennen hieraus, daß die Heilsvollendung stufenweise sich vollziehen wird.

Denn wenn Kap. 62, 1 von einem „nicht schweigen und nicht ruhen wollen, bis daß Zions Gerechtigkeit hervorbricht wie Morgenglanz" u. s. w. die Rede ist, so ist damit doch offenbar ausgesagt, daß die gemäß Kap. 61 erreichte Stufe nicht die höchste ist, sondern daß eine noch höhere folgen soll. — Daß Kap. 62, 1 nicht der Prophet spricht, sondern der Gesalbte, behaupte ich mit Stier und Delitzsch. Daß Jehova spreche, ist die Meinung der Sept., was man aus ihrem σωτήριόν μου ersieht. Vitringa denkt an einen chorus propheticus, von dem aber weder hier noch anderwärts eine Spur ist. Die neuern Ausleger halten die Worte meist für einen Ausspruch des Propheten. Aber konnte dieser hoffen, alle Stufen der Erfüllung zu erleben? Und konnte dieser die Wächter bestellen, von denen V. 6 die Rede ist? Denn diese Wächter für fromme Jahveverehrer zu halten, welche der Prophet bestimmte, so unablässig wie er selbst (V. 1) zu Jahve zu rufen, ist exegetische Willkür. Beter, welche die Wiederherstellung der Mauern erbitten, also erst herbeiführen sollen, sind keine Wächter. Denn Wächter setzt man nur über etwas, was existirt. Auch macht Delitzsch die treffende Bemerkung, daß חָשָׁה das übliche Wort ist „von Jehova, der den gegenwärtigen Zustand ohne einzugreifen beläßt (Kap. 65, 6; 57, 11; 64, 11; 42, 14)." Man bemerke übrigens wohl das bedeutsam die Rede beginnende לְמַעַן, das im zweiten Gliede wiederholt wird. Zion zu Liebe ruht der Gesalbte nicht. Also in seiner Liebe liegt die Bürgschaft dafür, daß Zion sein Recht zu Theil, das gegebene Versprechen gehalten wird. Ist eine bessere Bürgschaft denkbar? Er wird nicht ruhen, bis die Gerechtigkeit hervorbricht wie der Glanz, nämlich der volle Glanz des hellen Tages, und Zions Heil wie eine Fackel, die brennt. Das eine dieser Bilder ist hergenommen vom Tag, das andere von der Nacht. Bei Tag gibt es kein helleres Licht als das, welches von der Sonne kommt; bei Nacht gibt es nichts helleres zum Leuchten als eine wohl brennende Fackel. נֹגַהּ ist hier gebraucht wie Kap. 50, 10; 60, 3, 19. צֶדֶק und יְשׁוּעָה entsprechen sich wie Kap. 61, 10; 59, 17; 56, 1; 51, 5. 6. 8; 46, 13; 45, 8. — Wenn Israels Gerechtigkeit und Heil ihre höchste Stufe werden erreicht haben, dann werden sie so hell leuchten, daß alle Völker und Könige sie sehen müssen. Man bemerke wohl, daß einerseits צדקה und ישועה sich entsprechen, denn mit der Gerechtigkeit d. i. Heiligkeit steigt das Heil in gleicher Progression —, andrerseits aber צדק und כָּבוֹד. Ich glaube nicht, daß zwischen יֶשַׁע und כָּבוֹד ein wesentlicher Unterschied ist. כבוד ist nur mehr die nach außen hin in die Augen fallende Seite des יֶשַׁע (vgl. Kap. 58, 8). — Ist aber Israel innerlich und äußerlich neu geworden, so gebührt ihm auch ein neuer Name. Dieser neue Name repräsentirt also eine neue Zeit, diejenige Zeit nämlich, von welcher es heißt: „ἰδοὺ, καινὰ ποιῶ πάντα" (Offenb. 21, 5). Wie wir also Kap. 61 auf den αἰὼν ουτος als die Anfangsperiode der Heilszeit bezogen, so werden wir Kap. 62 auf den αἰὼν μέλλων (Eph. 1, 21; Hebr. 6, 5) als die Zeit der Vollendung beziehen müssen. Nicht aber nur die letzte Stufe des αἰὼν μέλλων, welche speziell durch den neuen Himmel, die neue Erde und das neue Jerusalem repräsentirt wird (Offenb. 21), sondern den gesammten αἰὼν μέλλων, wie er sich an den αἰὼν οὗτος anschließt, muß der Prophet hier im Auge haben (vgl. die dogm.-eth. Grundgedanken zu d. St.). — Aber nur Gott selbst kann diesen neuen, dem inneren Wesen genau entsprechenden Namen bestimmen (נָקַב durchstechen, perforare, notare, bei Jes. nur hier, vgl. 4 Mos. 1, 17; Am. 6, 1). Denn der Mensch hat mit dem Paradies auch diese Fähigkeit verloren. Man sieht aber schon aus diesem Zuge, daß der Prophet nicht blos die Restitution durch Cyrus vor Augen hat (vgl. Offenb. 2, 17). Wie hoch das neugewordene Jerusalem stehen wird, sieht man aus V. 3. Die Krone ist der Hauptschmuck des Fürsten in dem Doppelsinn, den das Wort in unserer Sprache hat. Ist Jerusalem Jehova's Prachtkrone, so ist es das erste, höchste, kostbarste Kleinod, das er besitzt (vgl. Kap. 28, 1, 5; Offenb. 21). Und nun spricht der Gesalbte aus, daß bei Jehova selbst eben derselbe Grund waltet, um Jerusalem auf die höchste Stufe der Ehren zu erheben, der ihn bewog, nach V. 1 dafür thätig zu sein. Jehova liebt ja Jerusalem. Die Liebe Jehova's bewirkt, daß Jerusalem nie mehr „Verlassene", sein Land nie mehr „Wüste" heißen kann, sondern daß die Stadt heißen muß „meine-Lust-an-ihr", das Land aber „die Angetraute". Es handelt sich hier nicht um wirkliche Nenn-Namen wie V. 2. Sondern das Nennen ist hier blos das rhetorische Korrelat des Seins. „Man wird dich nennen" ist soviel als „du wirst sein" (vgl. V. 12 und meine Bemerk. zu Jer. 23, 6; Jes. 1, 26; 9, 5). Daß die Stadt חֶפְצִי־בָהּ und das Land בְּעוּלָה heißen soll, drückt blos aus, daß der Herr im Verhältniß der innigsten Liebe und Gemeinschaft zu Israel bleiben wird. Also auch hier wird Jehova's Liebe als der eigentliche, tiefste Grund des Heils für Israel bezeichnet. Merkwürdig ist, daß eine Gemahlin des Hiskia, die Mutter des Manasse, den Namen חֶפְצִי־בָהּ trug (2 Kön. 21, 1). Ist dies nicht eine Spur jesajanischer Abfassung? Denn es handelt sich um einen idealen Namen. Einen solchen konnte der Prophet erfinden, oder er konnte einen vorhandenen verwenden. Erfunden hat er ihn nicht, denn der Name existirte bereits. Allerdings kann man nicht beweisen, daß nur jene Mutter des Manasse ihn getragen. Denn obgleich außer ihr keine Person des A. T. Chephzibâ heißt, so kann der Name trotzdem vorgekommen sein und der Prophet kann ihn ohne Absicht der Anspielung nur um seiner Bedeutung willen gebraucht haben (vgl. Stier S. 733, Kleinert, die Aechtheit ꝛc. S. 331, Anm.) Einen Beweis für die jesajanische Abfassung unseres Stückes kann man also auf den Namen nicht gründen. Immerhin

ist es nicht unmöglich, daß der Prophet durch diesen Namen die Königin, welche unter dieser Voraussetzung eine würdige Frau muß gewesen sein, ehren wollte. Ob der Prophet vielleicht auch auf כָּל־חֶפְצִי־בָם Ps. 16, 3 anspielen wollte, ist ungewiß, aber gleichfalls nicht unmöglich. — Das Land soll בְּעוּלָה heißen, d. h. maritata. Nicht eine von keinem Manne erwählte Jungfrau, nicht ein verstoßenes Eheweib, nicht Witwe, sondern ein im Ehebunde lebendes Weib soll das heilige Land sein. Und zwar soll dieser Gleichnißrede eine zweifache Wirklichkeit entsprechen (V. 5). Das heilige Land soll im Besitze der Kinder Israel stehen. Diese in gewisser Beziehung Kinder des Landes, sind zugleich seine Herren. Das von seinen Einwohnern verlassene Land ist herrenlos, ist gleichsam ein vom Manne verlassenes oder verwitwetes Weib (Kap. 60, 15; vgl. Kap. 6, 12; Klagel. 1, 1); das bewohnte Land ist בְּעוּלָה, ein im aktiven Ehestand lebendes Weib. Dann aber soll auch Jehova nicht blos de jure, sondern auch de facto des heiligen Landes Eheherr und Besitzer bleiben, und zwar nicht mit Aerger und Betrübniß, wie so oft in der Vergangenheit, wenn die Sünden des Volkes den Herrn erzürnten und zur Heimsuchung des Landes nöthigten, sondern mit ewig junger, ungetrübter Bräutigams-Freude (vgl. Kap. 54, 1, 5; 26, 13).

b) Wie der Erlöser die Vollendung mittelbar durch die von ihm bestellten Wächter bewirkt.

Kap. 62, 6—9.

Auf deinen Mauern Jerusalem habe ich Wächter bestellt: den ganzen Tag und die ganze 6
Nacht hindurch sollen sie nicht schweigen. Ihr Mahnwarte Jehova's! Ruhe gebe es für euch
nicht! *Und auch ihm sollt ihr nicht Ruhe lassen, bis daß er zurichte und mache Jrusalem 7
zum Preis auf Erden. Geschworen hat Jehova bei seiner Rechten und beim Arm seiner Kraft:
»Ich will dein Korn nicht mehr zur Speise geben deinen Feinden, und nicht sollen Fremde 8
deinen Most trinken, mit dem du dich plagtest. *Sondern die es gesammelt haben, sollen's
auch essen und Jehova preisen, und die es eingesammelt haben, sollen's trinken in den Vor- 9
höfen meines Heiligthums.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch dieser Strophe liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die Heilsverwirklichung stufenweise fortschreitet. Wie aber V. 1 der Erlöser von sich selbst gesagt hatte, daß er nicht ruhen werde, bis Jerusalem auch die höchste Stufe erreicht habe, so sagt er hier, daß er zur Erreichung dieses hohen Zieles auch indirekt und mittelbar thätig sein werde, nämlich durch Wächter, die dasselbe thun sollen wie er selbst: nicht rasten noch ruhen, bis das Ziel erreicht ist. Wenn diese Wächter das Ziel sollen erreichen helfen, so fällt ihre Thätigkeit in die Zeit, welche der Erreichung des Zieles vorangeht. Und von dieser Zeit wird ganz natürlich vorausgesetzt, daß während ihrer Dauer noch Feinde vorhanden sind, welche Jerusalem schaden können, vor welchen man also beständig auf der Hut sein muß. Andrerseits sollen aber diese Wächter auch Mahnwarte sein für Jehova, dazu bestellt, denselben unausgesetzt daran zu mahnen, daß das Werk noch nicht vollendet, daß Jerusalem noch nicht das ist, was es werden soll (V. 6 u. 7). Jehova aber gibt mit einem theuren Eide die beruhigende Zusicherung, daß kein Feind mehr Israel fortan sich zueignen soll, sondern daß Israel ewig ungestört in der Gemeinschaft und zum Preise seines Gottes der Früchte seines Landes sich freuen soll (V. 8 u. 9.)

2. **Auf deinen Mauern — meines Heiligthums** V. 6—9. Wir müssen hier vor allen Dingen festhalten, daß das Subjekt von הפקדתי kein anderes sein kann als das von אחשה und אשקוט V. 1. Es ist also der Gesalbte, der hier redet. Wenn derselbe einerseits die Nothwendigkeit erkennt, andrerseits die Macht hat, Wächter auf den Mauern Jerusalems zu bestellen, so muß er der Herr Jerusalems, aber auch in gewissem Sinne abwesend von Jerusalem sein. Wenn er aber diesen Wächtern aufträgt, fort und fort zu Jehova zu schreien und demselben keine Ruhe zu lassen, bis er Jerusalem mache zum Preis der Erde, so erhellt, daß er Jehova als noch über sich stehend betrachtet. Der Prophet will also sagen, daß das durch die Thätigkeit des Gesalbten im Sinne von Kap. 61 wiederhergestellte Jerusalem als eine Stadt sich darstellen wird, die zwar wohlgebaut und mit Mauern wohlversehen ist, die aber doch einerseits noch Feinde zu fürchten hat, andrerseits noch nicht der unmittelbare Schauplatz der Macht und Herrlichkeit ihres Herrn geworden ist. Denn wenn ihr Herr und Bräutigam Wächter bestellt hat, die für sie unabläßig zu Gott rufen (wie z. B. Moses 2 Mos. 17, 11 ff. und Samuel 1 Sam. 7, 8 ff.; 8, 6; 15, 11; 12, 16—23; Ps. 99, 6; Jer. 15, 1; Sir. 46, 16), so deutet das nicht blos auf die Anwesenheit von Feinden, sondern auch auf seine Abwesenheit hin. Er braucht noch Stellvertreter, Diener, die, wenn gleich in seinem Namen und in seinem Geiste, doch auch an seiner Statt das Hüter- und Wächter-Amt nach zwei Seiten hin üben, indem sie einerseits vor den Feinden warnen, andrerseits zu Gott unabläßig um Schutz und Beistand flehen. Das nach dem Exil wieder hergestellte Jerusalem hatte auch nach dem Wiederaufbau seiner Mauern noch Feinde genug, gegen welche es ebenso sehr der Hüter und Wächter als der Fürbitter bedurfte. Das neu-

testamentliche Zion hat auch Feinde jeder Art, hat aber auch Hüter und Wächter in mannichfacher Art und Abstufung (vgl. Eph. 4, 11 ff.), welche wie Jakob (1 Mos. 32, 24 ff.) mit Gott und Menschen in ihrem Amte zu ringen haben. Denn das neutestamentliche Zion hat bei aller seiner Erhabenheit über das alttestamentliche doch noch ein Höheres über sich, darnach es trachtet: das himmlische Jerusalem. Daß die Wächter nicht blos über die Mauern gesetzt, sondern auf die Mauern gestellt sind, ergibt sich daraus, daß sie ersteres gar nicht sein könnten ohne das letztere. Und dann! Wächter, die Jerusalem und seine ganze Umgebung im Auge haben und zugleich für dasselbe zu Gott beten sollen, wo anders können denn diese ihren Platz haben als auf den Mauern? Uebrigens beachte man wohl, welche hohe Wichtigkeit hier dem Wächteramte beigelegt wird. Es erscheint als Ausfluß dessen, was der Herr selbst zu thun sich vorgenommen hat (V. 1), als das Medium, durch welches er bis auf einen gewissen Grad seine Heilsthätigkeit vollzieht. Es lag hierin eine hohe Ehre und ein großer Trost für den Propheten, und an dieser Ehre und diesem Troste haben alle Theil, welche zu irgend einer Zeit zu diesem heiligen Amte berufen sind. Freilich legt die hohe Ehre und Wichtigkeit dieses Amtes ihnen auch entsprechende Verpflichtung auf. — Das Gebet dieser Wächter findet auch Erhörung. Jehova hat geschworen (die Unterscheidung von ימינו und זרוע עזו ist eine blos rhetorische), daß die noch drohenden Feinde das friedliche Glück Jerusalems und die Gemeinschaft mit seinem Gott nicht hindern werden. Die Farben, die der Prophet hier aufträgt, sind wieder alttestamentliche. Er stellt den Feind dar als eine rohe Amalekiter- oder Midianiter-Horde, die in Palästina einbricht, wenn die Ernte reif ist, um dieselbe für sich zu rauben (vergl. Richt. 6, 3; 5 Mos. 28, 33). Das soll nicht mehr geschehen. Israel soll dereinst den Segen seiner Arbeit allein und ungestört, niemand als Gott dafür dankend und die Ehre gebend, genießen (5 Mos. 14, 22—26).

c. Gesammtüberblick über die positive Heilsthätigkeit des Erlösers.

Kap. 62, 10—12.

10 Ziehet, ziehet durch die Thore! Bereitet den Weg des Volkes! Dämmet, dämmet die
11 Dammstraße, räumet die Steine weg, erhebet Panier zu den Völkern! *Siehe, Jehova ruft
laut bis ans Ende der Erde: »Sprechet zur Tochter Zion: siehe dein Heil kommt! Siehe sein
12 Lohn ist bei ihm und seine Vergeltung vor ihm.« *Und man wird sie nennen »Volk des Heiligthums, Erlöste Jehova's.« Und du wirst heißen »Gesuchte, Stadt, die nicht verlassen wird.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit diesen Worten faßt der Prophet alles, was zur positiven Heilsthätigkeit des Erlösers gehört, noch einmal kurz zusammen. Er beginnt also mit der Aufforderung, für die aus dem Exil Heimkehrenden den Weg zu bereiten und nach allen Seiten hin das Signal zum Aufbruch zu geben (V. 10 und 11), denn mit der Befreiung Israels aus dem babylonischen Exil beginnt ja die bis zur Erscheinung des neuen Jerusalems reichende Heilszeit. Die letzten und höchsten Stufen charakterisirt der Prophet zum Schlusse kürzlich durch ideale Namen (V. 12).

2. **Ziehet, ziehet — nicht verlassen wird.** V. 10 bis 12. Die Befreiung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft war der Anfang der Erlösung. Da soll es heißen: ziehet durch die Thore. Damit sind nicht die Thore der paläſtinischen Städte gemeint behufs des Einzugs, sondern die der babylonischen Städte behufs des Auszugs, denn es steht ja diese Aufforderung an der Spitze und nach ihr geschieht erst des Wegs Erwähnung, der bereitet werden soll. Die Aufforderung ist also zu verstehen wie Kap. 48, 20; 52, 11. פַּנּוּ und סֹלּוּ sind Wiederholung aus Kap. 57, 14. Wer ist mit diesen Imperativen angeredet? Jedenfalls alle die, welche zur Ermöglichung, Erleichterung, Verherrlichung des Heimzugs mitzuwirken haben, Juden und Heiden (vgl. gleich nachher die Bemm. zu עַל־הָעַמִּים). Nur muß man nicht denken, daß der Aufforderung eine buchstäbliche Ausführung entsprechen müsse. Wer hat denn dem aus Egypten ziehenden Israel eine מְסִלָּה gebaut? Und doch heißt es Kap. 11, 16, daß dem aus Assur heimkehrenden Reste eine מסלה werde bereitet werden gleich derjenigen, auf welche Israel aus Egypten zog. Der Ausdruck gehört zum rhetorischen Schmuck. סקלו מאבן soll besagen, daß, wo der Weg ein rauher und steinigter sein sollte, die Steine sollen aus dem Wege geschafft werden, was wohl auch nicht einseitig buchstäblich sondern von der Beseitigung aller Hindernisse überhaupt zu verstehen ist (vgl. Kap. 57, 14 b). Die Konstruktion betreffend vgl. Kap. 7, 8; 17, 1; Hos. 9, 12; m. Gr. §. 106, 6. — Da aber die Exilirten nicht blos in einem, dem Hauptlande des Exils, sich befinden, vielmehr in alle Weltgegenden zerstreut sind, so ergeht gleichzeitig der Befehl, allen diesen das Signal zur Heimkehr zu geben. Dies soll in der Weise geschehen, daß vor allem Signale aufgerichtet werden, welche nach allen Seiten in der Richtung auf die heidnischen Völker hin den Befehl zum Aufbruche mittheilen. Denn derselbe gilt auch den Heiden. Sollen doch dieselben Israel begleiten und geleiten (vgl. Kap. 11, 10 ff.; 49, 22 f.; 60, 2 ff.; 66, 12). Wenn

man in den Parallelstellen und zwar Kap. 11, 12 das Präfix לְ, Kap. 49, 22 aber die Präposition אֶל findet, so wird man daraus schließen dürfen, daß עַל hier in dem weiteren, den Begriff von אֶל einschließenden Sinne gebraucht sei (vgl. zu Kap. 10, 3; 60, 5). Außer diesen allgemeinen, für alle geltenden Signalen läßt aber der Herr den Israeliten noch besondere Botschaft zugehen (הִשְׁמִיעַ mit folgendem אֶל, prägnante Konstruktion für das vollständige הַשְׁמִיעוּ זֹאת הוֹצִיאוּהָ עַד־קְצֵה הָאָרֶץ Kap. 48, 20). Das Perfekt הִשְׁמִיעַ gehört in die Kategorie der Fälle, wo die Hauptreihe der Thatsachen unterbrochen wird durch Angabe oder Ausmalung eines begleitenden Umstandes (vergl. Kap. 21, 7; 29, 11 f.; 40, 6; m. Gr. §. 84, c). Daß hier kein Wav steht, hat darin seinen Grund, daß die Hauptreihe nicht durch erzählende Verbalformen sondern durch Imperative gebildet wird. Auch dient das vorangestellte הִנֵּה zugleich als Bindewort. Daß hier nicht blos von einer im Reich des Cyrus ergangenen Proklamation die Rede ist (Esr. 1, 1), sieht man daraus, daß der Ruf erschallen soll bis ans Ende der Erde. So weit erstreckt sich nicht das Reich des Cyrus, wohl aber hat das Exil Israels diese Ausdehnung. Deshalb muß die Botschaft bis zu den fernsten Völkern gelangen, und kein Israelit, lebte er auch vereinzelt in heidnischer Umgebung, soll vergessen werden (vgl. Kap. 11, 11; Jer. 3, 18; 16, 14 f.). Die Worte הִנֵּה שְׂכָרוֹ׳ bis לְפָנָיו sind wörtlich aus Kap. 40, 10 wiederholt. — An diese Schilderung des Anfangs der Heilszeit schließt nun der Prophet auch noch eine kurze Schilderung des Stadiums ihrer Vollendung. Diese Schilderung besteht blos in der Angabe von idealen Namen, welche dem Volke und der h. Stadt werden gegeben werden (vgl. V. 4). Diese Namen sind die Merkzeichen des Segens, denn Israel wird gewiß das sein, was es heißt (vergl. zu Kap. 32, 5 ff.). Der Ausdruck עַם הַקֹּדֶשׁ kommt genau so im A. T. nicht mehr vor. Am ähnlichsten sind die Ausdrücke עַם־קֹדֶשׁ Dan. 12, 7 und עַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין Dan. 7, 27. Heiliges Volk ist Israel von Anfang an (vgl. 2 Mos. 22, 30; Jes. 6, 13; Jer. 2, 3; Esra 8, 28). Erlöste Jehova's aber sind sie erst, nachdem mit der Befreiung aus dem Exil die Heilszeit begonnen hat. In diesen beiden Namen spiegelt sich also sowohl das stets sich gleich bleibende Wesen als die aus Nacht zum Licht sich durchringende äußere Geschichte des Volkes. Der Ausdruck גְּאוּלֵי יְהוָה findet sich bei Jesaja nur hier (vgl. פְּדוּיֵי ר׳ Kap. 35, 10; 51, 11). Außerdem nur noch Ps. 107, 2. — Da das Kapitel Jerusalem vorzugsweise zum Gegenstand hatte, wie es ja auch mit dem Hinblick auf dieses begann, so weiß der Prophet, daß er sofort verstanden wird, wenn er V. 12b einfach mit יֵלֵךְ fortfährt. דְּרוּשָׁה, die Gesuchte (von allen geliebte und begehrte Stadt) soll Jerusalem heißen, und der Gegensatz steht sofort dabei in den Worten לֹא נֶעֱזָבָה. Es heißt nicht עֲזוּבָה (V. 4; Kap. 60, 15), sondern לֹא נֶעֱזָבָה, um anzudeuten, daß man von Jerusalem von nun an zwar nicht wird sagen können, daß es nie verlassen **war**, wohl aber, daß es in Zukunft nie mehr wird verlassen **werden**.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

Zu Kap. 62, 1. „Wie sollte das ewige Wort schweigen? Die ewige Kraft innehalten und nicht wirken? . . . Schweiget auch Christus gleich eine Weile oder scheinet zu schweigen, so wird er doch bald desto stärker reden und endlich dem Widerchrist gar ein Ende machen und ihn tödten mit dem Odem seines Mundes. — Schweiget Christus nie, so laßt uns auch nie müde werden zu hören und sein Wort zu lernen. — Herr! du hast gesagt, du wollest nicht schweigen und um Zions willen nicht inne halten. Ach, siehe doch, der Haufe deiner Widerwärtigen unterstehet sich, aus antichristischem Beginnen dir in deinen Lehrern ein Stillschweigen aufzulegen. Herr gedenke doch an dein Wort: „Gott schweige doch nicht also und sei doch nicht so still! Gott halte doch nicht so inne! Denn, siehe, deine Feinde toben, und die dich hassen richten den Kopf auf““ (Ps. 83, 1 u. 2). **Leigh**.

2. Zu Kap. 62, 2b. Der neue Name ist das Korrelat der neuen Kreatur. Aber es ist nicht so, daß mit der neuen Kreatur der neue Name sich von selbst ergeben wird. Sondern Gott selbst wird den neuen Namen bestimmen. Denn um das tiefste, innerste Wesen der neuen Kreatur richtig zu erkennen, wird das Wissen dieser Kreatur selbst nicht ausreichen, wie dereinst das Wissen Adams ausreichte, um der alten Kreatur nach ihrem Entstehen den rechten Namen zu geben (1 Mos. 2, 19. 20). Sondern nur allein Gott, der Allwissende, der Herzenskündiger, vor dessen Augen alles bloß und entdeckt ist (Hebr. 4, 13), wird diesen neuen Namen **geben** können. Es ist eine Ergänzung hierzu, wenn wir Offenb. 2, 17 lesen, daß den neuen Namen niemand **verstehen** wird als der Empfänger. Dies kann nicht heißen, daß niemand diesen Namen wissen, daß es also ein verborgener, ein Geheimname sein wird, wie z. B. Macrobius (Saturn. III, 9) von einem selbst den Gelehrtesten unbekannten Geheimnamen der Stadt Rom spricht. Denn Offenb. 19, 12 lesen wir, daß auch Christus einen solchen Namen **geschrieben** an sich trägt, den niemand versteht als er selbst. Und dieser Name wird dann V. 13 sofort genannt. Er heißt: ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ. Also den Wortlaut des Namens kennt man. Aber den tiefen Sinn desselben versteht niemand als der ihn trägt. Und denselben Charakter wird wohl auch der andere Name haben, den nach Offenb. 19, 16 Christus auf seinem Kleide und seiner Hüfte tragen wird: König der Könige und Herr der Herren. Daraus ergibt sich nun, daß was Jes. 62, 4 folgt, unmöglich der neue Name sein kann, von dem V. 3 die Rede war. Denn חֶפְצִי־בָהּ und

בְּעוּלָה stehen auf gleicher Stufe mit עֲזוּבָה und שְׁמָמָה. Denn es heißt ja, daß die erstgenannten Bezeichnungen an die Stelle der letzgenannten treten werden. Nun waren aber עזובה und שממה niemals wirkliche Namen. Demgemäß können auch חפצי־בה und בעולה nicht wirkliche Namen sein. Auch לִי־אַתָּה (Kap. 43, 1) kann nicht der neue Name sein, wie z. B. Leigh will. Denn לי־אתה ist dort gar nicht einmal als Name gemeint. Man darf auch nicht sagen, daß „Kinder Gottes" dieser neue Name sei (vgl. Joh. 1, 12; 1 Joh. 3, 1 f.), denn dieser Name ist ja keineswegs neu. Von בְּנֵי אֱלֹהִים wissen wir, so lange die Welt steht; und übrigens ist Jehova schon Israels Vater (Kap. 63, 16) und die Israeliten sind Jehova's Söhne (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1; Hos. 2, 1; Jer. 31, 9. 20; Ps. 82, 6). Ebensowenig kann der Name „Christen" der hier gemeinte neue Name sein. Denn dieser Name ist zwar ein neuer, der vor der Apostg. 11, 26 erwähnten Zeit nicht vorhanden war. Er ist auch, obwohl wahrscheinlich ursprünglich nicht so gemeint, ein herrlicher Ehrenname (vgl. 1 Petr. 4, 16), aber er ist weder ein von Gottes Mund gegebener, noch ein nur dem Empfänger verständlicher Name. Es ist übrigens wohl zu merken, daß dereinst, wenn Himmel und Erde neu sein werden, der neue eigene Name nicht der einzige Schmuck dieser Art sein wird, den die Erlösten tragen werden. Denn es wird von ihnen gesagt, daß sie auch mit dem Namen Gottes und dem Namen des neuen Jerusalems und dem Namen des Erlösers, dem neuen, gezeichnet sein werden (Offenb. 3, 12; 14, 1; 22, 4). Wenn nun an unserer Stelle Jerusalem verheißen wird, daß es einen neuen Namen bekommen soll, so entspricht dies genau der Stelle Offenb. 3, 12, wo gesagt wird, daß der Herr auf den *νικῶν*, den Ueberwinder, auch den Namen der Stadt Gottes, des neuen Jerusalem, schreiben wird, wodurch aber keineswegs ausgeschlossen ist, daß auch jeder einzelne Bürger der Stadt Gottes einen neuen Namen in dem vorhin erörterten Sinne erhalten wird.

3. Zu Kap. 62, 2b. Unsere Stelle wird neben den Stellen 1 Mos. 30, 28; 4 Mos. 1, 17 angeführt, um zu erhärten, daß 3 Mos. 24, 16 das Aussprechen des Namens יהוה überhaupt verboten werde. Es ist aber 3 Mos. 24, 16 das Zeitwort נָקַב, wie der Zusammenhang lehrt (vgl. ibid. V. 11), in dem Sinne der verwandten radix קָבַב, die „verfluchen" bedeutet, zu nehmen (vgl. 4 Mos. 22, 11. 17; 23, 8. 11. 13. 27). Vergl. hierüber Hengstenberg Beiträge zur Einleitung ins A. T. II, S. 223 ff. — Der Stamm נָקַב findet sich in der Bedeutung „distincte, nominatim appellavit" noch 1 Mos. 30, 28; Am. 6, 1; 1 Chron. 12, 31. Gesenius verweist im Thesaurus (pag. 908) zur Erläuterung des Gebrauchs von נָקַב an den beiden letztgenannten Stellen auf die Thatsache, daß bei der Bekehrung der Lithauer zum Christenthume das gemeine Volk haufenweise mit Wasser besprützt und jedem Haufen die Namen Petrus, Paulus oder Johannes zugetheilt wurden, während die Vornehmen einzeln getauft wurden und einzeln ihre Namen empfingen.

4. Zu Kap. 62, 3. „Was zagest du, armes Häuflein, ob du auch werdest erhalten werden? Gedenke doch, daß du in Gottes Hand als eine schöne Krone bewahret bist. Wer will dich aus seiner Hand reißen (Joh. 10, 28. 29)? Kronen wirft man nicht weg und Gott wird auch dich nicht verstoßen. Siehe nur, daß du Christum beständig für deine Krone hältst (Offenb. 3, 11; 2 Tim. 1, 12. 14). — Was grämest du dich, daß du verachtet bist vor der Welt? Eine Sau läuft auch wohl über einen Edelstein hin. Erkennt die Welt deine Herrlichkeit nicht, genug daß sie Gott erkennet (1 Joh. 3, 1). — Wollen wir ein jeder für sich unserer Erhaltung zum ewigen Leben versichert sein? So laßt uns bleiben in der Gemeinschaft der wahren Kirche als Edelsteine und Kleinodien in eine güldene Krone eingefaßt. Denn diese Krone ist in der Hand des Herrn. Ein Edelstein mag leicht verloren gehen, wenn er einmal aus der Krone fällt. Also wer von der Gemeinschaft der wahren Kirche sich muthwillig trennet, der verscherzet seine Seligkeit. Leigh.

5. Zu Kap. 62, 6 f. „Niemand soll sich unterstehen, einen geistlichen Wächter in der Kirche abzugeben, es habe ihn denn Christus selbst auf Jerusalems Mauer gestellt. — Bist du ein öffentlicher Lehrer und Prediger? Bist du ein Regent und Obrigkeit? Wisse, daß du ein Wächter seist! So gilt's denn wachen, nicht schlafen und gute Tage haben. Wache ja über dich selbst, über jede Seele, über die reine Lehre, über gute Ordnung. Denke an die schwere Rechenschaft! — Ein getreuer Seelenwächter muß kein silentiarius sein. Er muß unaufhörlich rufen als Christi, des Rufers, Mund. Er gedenke täglich, wie der Herr selbst ihm einschärft: daß bei euch ja kein Schweigen sei! — Ein getreuer Wächter muß auch ein eifriger Beter sein (Luk. 18, 7). — Das Gebet ist ein heiliges Geilen, eine Gott angenehme Unverschämtheit, eine ihm gar nicht beschwerliche Zunöthigung, Anlaufung, Durchdringung, die ihm nicht Ruhe läßt, bis er geholfen (Luk. 11, 5 ff; 18, 1 ff.)." Leigh.

6. Zu Kap. 62, 8. „Wie sollte es die Kirche Christo nicht zutrauen, daß er sie wider alle Feinde schützen werde? Hie steht sein theuerer Schutzeid, den ihr höchster Schutzherr ihr geschworen hat. Den will er halten, denn er schwöret aus Liebe ohne eine Obligatio. Und er kann ihn halten, denn er schwöret bei seinem starken Arm. Und er wird ihn halten, denn es ist unmöglich, daß Gott lüge." Leigh.

7. Zu Kap. 62, 9. Der Prophet hat hier den Fluch im Auge, den wir 5 Mos. 28, 30, ff. lesen. Wo man zwar die Sachen, aber doch nichts Rechtes von den Sachen hat, da ist kein Gedeihen, kein Segen. Wo man aber nicht blos die Sachen selbst, sondern auch von den Sachen das hat, wozu sie

uns bestimmt sind, da ist der Segen Gottes und da wird man auch, man esse oder trinke, oder was man thue, alles thun zur Ehre Gottes (1 Kor. 10, 31; 1 Tim. 4, 4; Ps. 22, 27).

8. Zu Kap. 62, 10. „Die hier stehenden Imperative soll ihm ein jeder Lehrer täglich in den Ohren und im Herzen schallen lassen. Denn Christus hat sie auch zu ihm geredet. Es gilt nicht Sehens, sondern Hingehens; nicht Spazierengehens, sondern Wegbereitens. So oft dir eine Trägheit und Schlummer in deinem Amte ankommt, so denke, Christus stehet hinter dir und ruft dir zu: Gehet hin, gehet hin! Machet Bahn, machet Bahn! Werfet Panier auf! — Sonderlich liegt in diesen Worten der Beruf Christi für Heidenbekehrung an alle, die dazu Tüchtigkeit und Gaben von Gott haben.“ Leigh.

9. Zu Kap. 62, 11. „Adventus Christi vulgo triplex statuitur: humiliationis, sanctificationis, glorificationis“ (Förster). In Christi erstem Kommen unterscheiden wir aber zwei Momente. Zuerst kam er von oben her auf Erden allen sichtbar in Knechtsgestalt. Dann kam er nach seinem Tode zum zweitenmale auf Erden von unten her aus dem Grabe durch seine Auferstehung, nicht allen sichtbar, sondern nur denen, die Zeugen seiner Auferstehung sein sollten, und nicht mehr blos in der früheren Knechtsgestalt, sondern in einer solchen Gestalt, die seine Herrlichkeit mehr und mehr durchblicken ließ. Zum zweiten aber kommt er fort und fort von oben her unsichtbar durch seinen Geist im Wort und Sakrament, damit er uns ihm heilige. Zum dritten aber wird er wieder von oben her kommen allen sichtbar, aber nicht mehr in Knechtsgestalt, sondern in Herrlichkeit (Matth. 25). Diese dreifache Ankunft muß der Gemeinde immerdar vorgehalten werden, damit die Braut bereit sei, wenn der Bräutigam kommt.

10. Zu Kap. 62, 12. „Christen müssen Heilige sein und zwar nicht allein wegen der zugerechneten Heiligkeit Christi, sondern auch wegen des Fleißes in der Lebensheiligkeit. Wollen sie nicht heilig leben, so verleugnen sie ihr Christenthum. Denn es ist eins: ein Christ heißen oder ein Heiliger. Und es ist folglich entweder eine niederträchtige Demuth oder eine schändliche Faulheit, wenn man von vielen die Worte hört, sie wären keine Heiligen, sondern arme Sünder. Als wenn das Bekennen, daß man ein Sünder ist, einen Christen ausmachte. Das Bekenntniß muß freilich bleiben, aber damit müssen wir des Heiligen Geistes Gnadenwerk in uns nicht leugnen. Stolze Heilige sollen wir nicht sein. Sonst aber bleibt es bei dem, was ein berühmter Engländer in einem ausführlichen Traktat abgehandelt: Ein Heiliger oder ein Vieh.“ — „Lasset uns festhalten an der Gemeinschaft der Heiligen und Erlöseten des Herrn und ja nicht verlassen unsere Versammlung (Hebr. 10, 25), denn diese ist es, welche heißet die unverlassene Stadt. Wer in dieser ist und bleibet, der wird mit ihr erhalten wie in Noä Kasten, in Lots Hause, im Hause der Rahab. Außer dieser wird alles für verlassen geachtet (Luk. 17, 34 ff.), aber auf dem Berge Zion wird eine Erlösung sein (Joel 3, 5).“ Leigh.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 62, 1—5. An einem Synodaltage oder bei irgend einer Veranlassung, wo von der Noth der Kirche und ihren Aussichten für die Zukunft geredet werden muß, könnte man auf der Grundlage dieses Textes predigen von der Hoffnung der Kirche, und 1) die Grundlage, 2) das Ziel dieser Hoffnung ins Auge fassen. Die Grundlage der Hoffnung, welche die Kirche hegt, ist die Liebe ihres Herrn (V. 1 um Zions willen, V. 4b und 5). Das Ziel der Hoffnung aber ist a. Erlösung von den alten Uebeln (V. 4a); b. ein neues Leben (V. 1b, V. 2a, V. 3); c. ein neuer Name (V. 2b).

2. Zu Kap. 62, 2b. Ueber diesen Text hat Dr. Bernhard von Sanden in Königsberg bei Kurfürst Friedrichs von Brandenburg Krönung zum Könige von Preußen gepredigt (Betrachtung über Es. 62, 2; Königsberg 1701, Fol.), sowie bei derselben Veranlassung Abraham Ruts in Pillau über Ps. 118, 23. 24 predigte (Pillauische Freude, oder Predigt in Holländischer Sprache wegen der Krönung Kurf. Friedrichs zum ersten Könige in Preußen, Danzig 1701, 4).

3. Zu Kap. 62, 4. 5. „Ich wüßte nicht, was zur Freude, zur Ehre und zum Troste des menschlichen Geschlechtes könnte mehr geredet werden als dieses. Gott will uns nicht allein bekehren...., sondern auch uns also ausrüsten, begaben und zieren, daß wir vor allen andern Kreaturen sollen seine Lust und Freude sein. Er will sich nicht ergötzen an Blumen, an Bäumen, an Silber oder Gold, an Rehen, Lämmern, Tauben und andern Thieren, sondern an uns. Unsere Seele soll seine Blume, sein Silber und Gold, sein Reh, sein Lamm, seine Taube und alles sein. Ach, mein Herr und Gott, ich weiß nicht, was ich zu solcher Liebe sagen soll! Mein Herz wallet, meine Augen thränen vor Freuden, mein Mund schweigt, meine Seele jauchzt und spricht: der Herr hat seine Magd angesehen; von nun an werden mich selig preisen alle Kindeskinder.“ Scriver, Seelenschatz, II. Theil, die 11. Predigt, die Vermählung der Seele mit Christo, über Hos. 2, 19. 20.

4. Zu Kap. 62, 5. „Wer den Herrn liebt, kann auch seine Braut oder seinen Bräutigam recht lieben. Nur in dem Herrn gibt es rechte Liebe. Es wird dies ein zweiter, ein kleiner Lenz in dem großen. Umgekehrt aber führt auch oft die bräutliche Liebe zum Herrn hinüber. Das ungebrochene Ich, dieser mächtige Despot ist es ja wesentlich, der uns zur Liebe des Herrn nicht kommen läßt. Wenn aber das Herz warm wird zu inniger Liebe gegen einen Menschen und opfern lernt; wenn einem Menschen gegenüber die alte Selbstsucht in etwas gebrochen wird, so öffnet sich auch wohl der ewigen Liebe ein Thor. Und wenn diese dann hereingehen darf, bringt sie der bräutlichen Liebe den Lohn für ihr Pförtneramt mit. Denn nun wird diese erst eine rechte, selbstlose, heilige Liebe. Demnach wird entweder die rechte bräutliche Liebe zuerst aus der Liebe zum Herrn geboren, oder die bräutliche Liebe kann

auch zu ihm hinüberführen, und in beiden Fällen haben wir für sie zu danken." Ahlfeld, das Leben im Lichte des Wortes Gottes, Halle 1867, S. 255.

5. Zu Kap. 62, 6. 7. Des heiligen Predigtamtes Aufgabe und Ziel. 1) Seine Aufgabe: a. nicht schweigen den Menschen gegenüber mit Mahnen und Warnen (V. 6a); b. nicht schweigen Gott gegenüber mit Fürbitten (V. 6b und 7a). 2) Sein Ziel: daß die Kirche des Herrn erbauet und vollendet werde (V. 7b).

6. Zu Kap. 62, 10—12. „Wir haben hier drei Stücke vor uns: 1) eine allgemeine Einladung zu dem ankommenden Messias; 2) eine heilsame Ankündigung seiner Ankunft; 3) eine sonderbare Benennung derer, die den Herrn mit Freuden annehmen." Jos. Bened. Carpzov, Jesajaspredigten, Leipzig 1719, I, S. 1.

B. Die negative Seite der Heilsoffenbarung. Das Gericht über die Heidenwelt.

Kap. 63, 1—6.

1 Wer ist, der da kommt von Edom, mit hochrothen Kleidern von Bozra? Der Prangend[e]
da in seinem Gewande? Der stolz Einherschreitende in der Fülle seiner Kraft? Ich verhandl[e]
2 nach Recht, ein zu helfen Mächtiger. *Warum ist dein Gewand so roth und deine Kleider wi[e]
3 die eines Keltertreters? *Ich habe den Trog allein getreten und von den Völkern war niemand
bei mir, — ich will sie aber zertreten in meinem Zorn und zermalmen in meinem Grimm, daß
4 ihr Saft sprütze auf meine Kleider, —, da habe ich meine Gewänder alle besudelt. *Denn
5 ein Tag der Rache liegt mir im Sinn und mein Heilsjahr ist herbeigekommen. *Und ich seh[e]
mich um, aber kein Helfer ist da; ich entsetze mich, und nicht ist vorhanden, der mich unter-
6 stütze. Da leistete mein Arm mir Hülfe und mein Grimm unterstützte mich. *Und ich will
Völker niedertreten in meinem Zorn und sie trunken machen in meinem Grimm und zur Erd[e]
gießen ihren Lebenssaft.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dieses kurze Kapitel 63 schildert die Kehrseite der Heilsthätigkeit des Gesalbten Jehova's. Die Kapp. 60—63 gehören aufs engste zusammen. In den Kapp. 60—62 war die positiv Heil und Segen für Israel bringende Thätigkeit des Gesalbten geschildert. Kap. 63 beschreibt, wie derselbe durch vernichtendes Gericht über die Heiden der negativen Seite seiner Aufgabe gerecht wird. Mit dramatischer Lebendigkeit läßt der Prophet eine Persönlichkeit von großartigem Aussehen von Edom herkommen in zwar prachtvollem aber blutbeflecktem Gewande. Auf die Frage, wer er sei, antwortet der Gefragte, daß er derjenige sei, welchem Gericht zu halten und Heil zu bringen zustehe (V. 1). Und auf die weitere Frage, warum sein Gewand so roth sei (V. 2), antwortet er, er habe die Kelter alleine getreten, ohne daß jemand von den Völkern bei ihm gewesen sei (was er denselben durch Vollzug gleichen Gerichtes an ihnen vergelten wolle), und so habe er sein ganzes Gewand besudelt (V. 3). Der Held kommt also von einem an Edom vollzogenen Gerichte her und stellt ein zweites, alle Völker umfassendes, in Aussicht. Von diesem zweiten Gerichte, welches V. 3 nur in Parenthese erwähnt war, handeln nun die Verse 4—6 ausführlicher. Zuerst wird es V. 4 als ein längst beabsichtigter Rachetag, mit dem zugleich ein Heilsjahr beginnen werde bezeichnet. Sodann wird nochmals hervorgehoben, daß der Held sich zwar isolirt sieht, nichtsdestoweniger aber auf die Kraft seines Armes und seines Grimmes vertraut (V. 5), und deshalb gewiß ist, daß er die Völker zertreten und ihren Saft vergießen wird (V. 6).

2. **Wer ist, der da kommt — ihren Lebenssaft.** V. 1—6. Die Kirchenväter (Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Ambrosius, Augustinus u. a.) beziehen unsere Stelle direkt auf Christi Leiden und Himmelfahrt. Origenes insbesondere (und nach ihm auch Hieronymus und Theodoret) legt die Frage: מִי־זֶה בָּא den die Thore des Himmels bewachenden Engeln in den Mund. Darauf antworten die Vordersten des den Herrn geleitenden Zuges mit den Worten des 24. Psalms: „Erhebt, ihr Thore, eure Häupter und erweitert euch, ewige Pforten, daß der König der Ehren einziehe." Athanasius läßt die Frage sogar aus dem Munde der Dämonen kommen. Unter Edom verstehen dann die Väter die (rothe) Erde. — Eine andere Gruppe von Auslegern, an deren Spitze Luther steht, versteht unter Edom die Synagoge, unter Bozra „urbem munitam privilegiis divinis" d. h. Jerusalem. Das Blut ist das Blut der Juden. Der Held kommt vom Strafgerichte über Jerusalem. Calvin bestreitet jede Beziehung auf Christus. Er findet in u. St. einfach die Verkündigung eines noch künftigen Strafgerichtes über die Edomiter. Diese Auffassung präzisiren Grotius u. a. dahin, daß hier die Verwüstung Edoms geweißagt werde, welche durch Judas Makkabäus (1 Makk. 5, 3 ff. 65; 2 Makk. 10, 15 ff.; Jos. Antiqq. XII, 11, 12) vollzogen worden ist; Eichhorn aber und Koppe halten Nebukadnezar für den, der diese Drohung verwirklicht habe. Coccejus (und nach ihm viele andere) deutet

die Stelle geistlich, indem er unter dem „Zermalmen“ die crucifixionem veteris hominis et abolitionem omnis impietatis per crucifixionem Christi“ versteht. Vitringa, der hier im allgemeinen der rabbinischen Auffassung sich anschließt, versteht unter Bozra Rom und unter Edom die den Römern unterworfenen Länder. Das „conculcare“ bezieht er hier wie Kap. 34, 1 auf die Befreiung der Christen aus Roms Gewalt. Dabei denkt er aber nicht, wie viele andere, an die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion durch Konstantin, auch nicht an das allgemeine Weltgericht (Offenb. 20, 11 ff.), sondern an die exterminatio Antichristi durch den Helden, der auf dem weißen Pferde reitet (Offenb. 19, 11 ff.). Unter den neuern Auslegern sehen Gesenius, Hitzig, Umbreit, Beck, Seinecke in unserer Weißagung eine Drohung gegen Edom ausgedrückt in Form einer den Racheakt als vollzogen darstellenden Vision, während Knobel nach seiner Weise vielmehr eine prophetisch angestrichene Schilderung der Schlacht bei Sardes (Her. 1, 80; Cyrop. 7, 1) darinnen zu erkennen glaubt. Stier ist der Ansicht, daß der Kommende „nur Christus“ ist und zwar im allgemeinen der Christus, der herkommt vom Vollzuge dessen, was Offenb. 14, 20; 19, 18. 21 zu lesen ist. Delitzsch hingegen findet die zeitgeschichtliche Erfüllung unserer Weißagung in dem, was dem Edomitervolke durch die Makkabäer und durch Simon von Gerasa (Jos. bell. jud. IV, 9, 7) widerfahren ist, die endgeschichtliche aber in der Vertilgung des Antichrists und seiner Heere (Offenb. 19, 11 ff.), während die katholischen Erklärer Rohling und Neteler (das Buch Jesajas übersetzt 2c. Münster 1876) zwar jene zeitgeschichtliche Erfüllung (durch Simon von Gerasa, so Rohling) nicht ausschließen, aber doch den Knecht Jehova's, der nach Kap. 53 sein Leben als Schuldopfer lassen soll, einerseits und den Vertilger des Antichrists andrerseits, also den mit eigenem und fremdem Blute Bespritzten, als den Erfüller unserer Weißagung erkennen. — Mir scheint, daß alle diese Erklärer eine Thatsache nicht gehörig beachtet haben. Wir lesen nämlich 2 Kön. 14, 7, daß Amazia, König von Juda, die Edomiter im Salzthale (der Salzebene im Süden des todten Meeres) schlug und dann die Stadt Sela d. i. Petra einnahm und Jokt'el benannte. Ausführlicher berichtet über diesen Sieg die Chronik (2 Chr. 25, 5 bis 12). Nach diesem Berichte verstärkte Amazia sein Heer zuerst durch 100,000 Krieger aus dem Reiche Israel, die er um 100 Talente Silber gedungen hatte. Aber auf die Mahnung eines Propheten hin, daß der Herr nicht mit diesen Ephraimiten sein werde, entließ er jene Hunderttausend wieder, trotzdem er ihnen den Sold (die 100 Talente Silber) bereits bezahlt und ihre Rache zu fürchten hatte. Jehova gab seinen Waffen wirklich Glück. Er besiegte nicht nur die Edomiter im Salzthale, wobei dieselben 10,000 Mann verloren, sondern er fing auch noch andere Zehntausend lebendig, die er dann מֵרֹאשׁ הַסֶּלַע (wahrscheinlich die Höhe des Felskessels, an und in dem Petra gebaut war) hinabstürzte, so daß sie alle zerschmettert wurden (וְכֻלָּם נִבְקָעוּ 2 Chr. 25, 12). Dieser Sieg gereichte nicht blos dem Könige (vgl. ibid. V. 19), sondern gewiß auch ganz Juda zu hoher Befriedigung. Jesaja hat nicht Zeuge desselben sein können. Denn der Feldzug gegen Edom muß spätestens in das 14. Jahr Amazia's fallen, weil König Joas von Israel, den er nach jenem Siege übermüthig herausforderte, noch in diesem 14. Jahre des Amazia gestorben ist (vgl. 2 Kön. 13, 10; 14, 1; 2 Chron. 25, 25). Nach Amazia regierte Ussia 52 Jahre, und in das letzte Jahr dieses Königs fällt Jesaja's Berufung. Wäre Jesaja also bewußter Zeuge jenes Sieges über Edom gewesen, so würde er im letzten Jahre Ussia's ein Alter von mindestens 70 bis 75 Jahren gehabt haben. Das ist aber nicht denkbar. Dennoch können wir annehmen, daß jener Sieg Amazia's über die Edomiter, welcher dem nationalen Hasse so gründliche Befriedigung gewährte, lange fort in frischem Andenken blieb, und daß auch in Jesaja dasselbe noch so lebendig war, daß er sich veranlaßt sah, von demselben die Konturen für diese Weißagung eines allgemeinen Völkergerichtes zu entnehmen. Wir können sagen, daß für den alttestamentlichen Propheten gerade jener Sieg so vollständig alles enthielt, was zu einem Gerichtsakt über die Feinde der Theokratie gehörte, daß dieser — ich möchte sagen — Mustersieg ihn bewog, gerade Edom als Repräsentanten für die das Gericht erwartende Heidenwelt zu wählen, wobei nicht in Abrede gestellt werden soll, daß auch die Bedeutung des Namens אֱדֹם ihm als ein für die prophetische Verwendung jenes Sieges günstiges Moment erschien. Es sind vornehmlich zwei Punkte, welche mich bestimmen, in dem Siege Amazia's die geschichtliche Grundlage für unsere Weißagung zu erkennen. Für's erste scheint es mir sehr bedeutsam, daß nach der Erzählung der Chronik Amazia durch einen Mann Gottes veranlaßt wird, die Hülfe der Ephraimiten selbst um den Preis großer Opfer zurückzuweisen und sich allein in den Kampf zu begeben. Obgleich Amazia nach seinem Siege sich schwer dadurch versündigt hat, daß er in thörichter Verblendung die Götzenbilder der Edomiter mit nach Jerusalem brachte und sie zur Anbetung aufstellte (2 Chr. 25, 14), so war das doch jedenfalls eine echt theokratische Handlungsweise gewesen, daß er den Feldzug ohne fremde Hülfe allein im Vertrauen auf Jehova unternahm. Darin war er reines, leuchtendes Vorbild. Das war ein Zug, der an dem Gesalbten des Herrn hervortreten mußte. Denn wenn derselbe die gottfeindliche Heidenwelt richten soll, so kann er von derselben niemand auf seiner Seite haben. Er muß eine reine Sache und reine Waffen haben. Und wenn er auch mit dem Israel Gottes, der zu ihm hält wie damals Juda zu seinem Könige, nur ein so schwaches Häuflein bildet wie einst Gideon mit seinen Dreihundert gegenüber den Midianitern (Richt. 7), so wird er

doch siegen, denn mit ihm ist Gott. Zum zweiten aber scheint mir das nicht blos mit Blut, sondern auch mit dem נֵצַח der Getödteten besprützte Gewand augenfällig darauf hinzudeuten, daß Amazia die Edomiter nicht blos mit den Waffen getödtet sondern auch lebendig gefangen genommen und vom Felsen in die Tiefe gestürzt hat (נִבְקָעוּ). Daher kam es, daß der König Juda's heimkehrend als ein solcher erschien, dessen Gewand nicht blos mit dem Blut, sondern auch mit dem Gehirn und anderen Weichtheilen der getödteten Feinde besprützt war. Das ist freilich für unser neutestamentliches Bewußtsein ein widerlicher abstoßender Zug, aber man kann sich lebhaft vorstellen, daß gerade jenes Herabstürzen der Edomiter dem Haß der Judäer besondere Befriedigung gewährte und daß deshalb die Spuren davon, die sie im Geiste auf dem Gewand ihres Königs sahen, demselben zu besonderer Ehre und Zierde gereichten. Wird doch auch Ps. 137 dem ganz besonderer Lohn gewünscht, der die Kinder Edoms und Babels am Stein zerschmettern würde. — Betrachten wir nun das Einzelne. מי זה בא וגו'. Die Frage ist eine rein rhetorische. Der Prophet weiß wohl, wer der ist, den er sieht. Er will nur die Hörer zur forschenden Betrachtung des Kommenden, den er selbst staunend anblickt, anregen (vgl. Kap. 60, 8; Hohel. 3, 6). Der, welchen der Prophet sieht, ist nun nicht etwa der König Amazia, sondern der Gesalbte des Herrn, der nur hier in einer andern Gestalt erscheint als in den vorhergehenden Kapiteln. Denn er erscheint hier als der, welcher Israel durch Gericht über seine Feinde erlösen soll, insofern also allerdings als Antitypus des Amazia, der von seinem typischen Feldzuge nach Jerusalem heimkehrte. Die radix חָמֵץ hat zur Grundbedeutung den Begriff „acies“. Von da aus entwickeln sich die Bedeutungen 1) des scharfen Geschmackes, des acidum esse (daher das Zeitwort חָמֵץ fermentatum esse 2 Mos. 12, 34. 39; Hos. 7, 4; dann die Subst. מַחְמֶצֶת, חָמֵץ Sauerteig, Gesäuertes, חֹמֶץ Essig, חָמִיץ saures Kraut Jes. 30, 24); 2) der scharfen, grellen Farbe (so hier und im Syrischen, wo חמץ von der Schamröthe gebraucht wird, vergl. Ges. Thes. p. 492); 3) der Schärfe im physischen Sinne (daher sowohl חוֹמֵץ Ps. 71, 4, חָמוֹץ Jes. 1, 17 violentus, als הִתְחַמֵּץ acerbo dolore afflictum esse). An unserer Stelle wollen manche חמוץ בגדים nicht von der Farbe des Blutes, sondern von der rothen (Purpur-) Farbe der Kleider an sich verstehen, da Könige und Krieger häufig rothe Gewänder getragen hätten (vgl. Knobel zu u. St.; Richt. 8, 26; Justin. XX, 3) und die Besudlung durch Blut nicht zu הָדוּר passe. Aber gerade das Besprütztsein mit Blut ist ja nach dem ganzen Zusammenhang das hervorragend Wichtige an der Erscheinung des Helden, und es gereicht zwar seinen Kleidern zur Besudelung, ihm selbst aber doch zur hohen Zierde. Bozra (vergl. Kap. 34, 6; Am. 1, 12) war nächst Petra eine der wichtigsten Städte Edoms (vgl. Jer. 49, 13. 22). Es lag nördlich von Petra. Man unterscheidet von diesem edomitischen Bozra noch ein moabitisches (Jer. 48, 24) und ein auranitisches, welch letzteres in der Heiligen Schrift nicht erwähnt wird (vgl. m. Bemerkungen zu Jer. 48, 24). Der Prophet hat von den edomitischen Städten gerade Bozra ohne Zweifel deswegen genannt, weil בָּצְרָה, obgleich als Stadtname wahrscheinlich im Sinne von septum, munimentum gemeint, doch wegen der im Stammwort liegenden Bedeutung „vindemiavit“ zu dem Gleichniß vom Keltertreter vortrefflich paßt. — מִבָּצְרָה hängt wie מֵאֱדוֹם von בא ab. Man bemerke die Gradation. Im ersten Gliede benennt der Prophet blos allgemein das Kommen von Edom, dann fügt er im zweiten Gliede die rothen Kleider hinzu, dann im dritten, vor welchem er זֶה wiederholt, das Prachtgewand und die stolze Haltung. הָדוּר hatten wir schon Kap. 45, 2 in der Bedeutung „tumidum, Aufgeschwollenes, Hügelichtes“. Hier hat es dieselbe Bedeutung auf dem Gebiete des Personlebens. Der Kommende wird bezeichnet als ein הָדוּר, d. h. als einer, der sich aufbläht, einherstolzirt in seinem Prachtgewande. Denn das Gewand, prächtig an sich, hat durch das Blut der Feinde nur eine Zierde mehr empfangen. Die Wurzel צָעָה kommt fünfmal im Alten Testamente vor. Und zwar findet sich einmal das Part. Akt. Kal, einmal Perf. Piel. Wir hatten die Partizipialform schon Kap. 51, 14. Dort hat sie die Bedeutung des durch Fesseln Gebeugtseins, des Krummgeschlossenseins. Jer. 2, 20 bezeichnet es die Beugung des Körpers, mit welcher das Weib sich zum Beischlafe hinlegt. Jer. 48, 12 wird sowohl das Part. Kal (und zwar hier in transitivem Sinne), als das Perf. Piel vom Umlegen eines Fasses behufs der Ausleerung gebraucht. An u. St. nun kann von einer andern Beugung nicht die Rede sein als von derjenigen, welche geschieht, um stolzes Selbstbewußtsein auch durch die Haltung des Körpers auszudrücken. Das ist aber nicht die Beugung nach vorwärts oder seitwärts (Hitzig), sondern die nach rückwärts. Ich nehme also צֹעֶה in dem Sinne von resupinus. Es bezeichnet einen solchen, der die Brust hervordrängt, das Haupt stolz in den Nacken zurückwirft. Man kann als Erläuterung zu צעה ברב כחו die Worte betrachten, die Joas von Israel dem Amazia nach 2 Chr. 25, 19 sagen ließ: הִכִּיתָ אֶת־אֱדוֹם וּנְשָׂאֲךָ לִבְּךָ לְהַכְבִּיד. — Auf die Frage מי זה וגו' antwortet nun der Erscheinende selbst. Seine Antwort ist aber zuerst eine ganz allgemeine. Er spricht nämlich zuerst noch nicht von dem Gerichtsakte, den er soeben in Edom vollzogen hat, sondern, wie wenn er die Meinung abwehren wollte, daß er ein gewaltthätiger Weltfürst sei, der unberechtigt wie ein Raubthier einbricht, um zu morden und zu rauben, legt er im allgemeinen sein Wesen dar als das eines Recht und Heil schaffenden. מְדַבֵּר, sagt er, nicht דִּבַּרְתִּי. Er bezeichnet also mit jenem Part. als seine bleibende Eigenschaft das

Reden i. e. Verkehren, Verhandeln in Gerechtigkeit. דִּבֵּר werden wir dem Zusammenhange gemäß nicht von bloßem Sprechen oder Lehren mit Worten zu verstehen haben, welches Gerechtigkeit zum Gegenstande hätte oder in Gerechtigkeit geschähe, sondern דִּבֵּר ist ein thatsächliches Reden oder Verhandeln (Handeln), wie ja das Substantiv דָּבָר selbst die Bedeutungen verbum und res hat. Allerdings steht sonst von gerichtlicher Verhandlung דִּבֵּר מִשְׁפָּטִים (Jer. 39, 5). Aber hier weist doch der ganze Zusammenhang sowie das beigefügte בצדקה (vergl. Kap. 42, 6; 45, 13) auf ein gerichtliches Reden oder Verhandeln hin, und der ganze Charakter unserer Stelle rechtfertigt die Knappheit des Ausdrucks. Während nun der Held mit אני מדבר בצ׳ sein Verhältniß zu den Feinden bezeichnet, sagt er mit רב להושיע aus, was er für Israel ist. Jenen ist er ein strenger Richter, diesen ein reicher und starker Helfer (רַב, zweites Prädikat zu אֲנִי, nicht zu verwechseln mit רָב, propugnator Kap. 19, 20, sondern qualitatives und quantitatives Steigerungswort, vgl. z. B. Ps. 147, 5). Vergl. auch צַדִּיק וְנוֹשָׁע Sach. 9, 9. — Nachdem so der Held im allgemeinen die Frage מִי־זֶה mehr im Sinne des qualis? als des quis? beantwortet hat, fragt der Prophet, ins Einzelne eingehend, weiter: Warum ist Rothes (Röthe) deinem Gewande? Hierbei wird durch לְ angedeutet, daß die Röthe nicht etwas dem Gewande Inhärirendes, sondern etwas von außen Hinzugekommenes ist. Dasselbe wird noch deutlicher durch die zweite Hälfte von V. 2 ausgesagt. Die durch Sprützen entstandenen Flecken erinnern an das Gewand eines Keltertreters (דרך mit בְּ wie Kap. 59, 8). Daß es Blutflecken seien, wird hier noch nicht angedeutet. Kunstvoll dringt die Rede succesive bis zum Kerne vor. Der Held acceptirt das Gleichniß vom Keltertreten. Ja es ist wahr, sagt er. Ich habe in einem gewissen Sinne den Trog, die Kufe getreten und zwar allein. פּוּרָה (von פּוּר = פָּרַר, fregit, nur hier und Hagg. 2, 16) ist gleichbedeutend mit גַּת, von יֶקֶב aber wohl zu unterscheiden (vgl. zu Kap. 5, 2; 16, 10), denn גַּת oder פּוּרָה ist der obere Keltertrog, aus welchem der Most in den unteren (יֶקֶב, aus welchem geschöpft wird) abfließt (vgl. Leyrer in Herz. R.-Enc. VII, S. 509). Der Held vergleicht also das Blutgericht, welches er an Edom vollzogen hat, mit dem Keltertreten. Er lehnt sich hier an einen ältern prophetischen Ausspruch an, nämlich an Joel 4, 13, während hinwieder die Offenbarung Johannis diese beiden Stellen und zwar Kap. 14, 14—20 vorzugsweise den Ausspruch Joels, Kap. 19, 13—15 aber mehr unsere Stelle vor Augen hat. Vgl. außerdem Klagel. 1, 15; Jer. 25, 30; 48, 33; 51, 33. — Der Held, welchen der Prophet schaut, hebt nun aber mit Nachdruck hervor, daß er die Kelter *allein* getreten hat, da niemand von den Völkern bei ihm war. Wir haben oben gesehen, daß dieser Zug aus der Geschichte Amazia's entlehnt ist. Dieser wollte anfangs das Gericht über Edom in Gemeinschaft mit Kriegern aus Israel vollziehen. Aber Jehova ließ ihm das untersagen. Er sollte das Werk *allein* vollbringen. Denn eben dadurch wurde er tauglich zum Typus dessen, welchem allein das Gericht übertragen ist. Nicht als ob auch Israel, nämlich der Ἰσραὴλ πνευματικός, zu dem alles gehört was seines Geistes ist, dem Keltergericht unterworfen wäre. Das geistliche Israel gehört zu seinem Herrn, steht auf seiner Seite. In der Offb. 19, 14 folgen dem, welcher auszieht zu richten und zu streiten mit Gerechtigkeit, himmlische Heere nach, angethan mit weißer reiner Seide (vgl. V. 8). Alle, die nicht auf seiner Seite, sondern auf der Seite der Völker, der Welt stehen, sind dem Gerichte unterworfen. Hier nun ist der Punkt, wo der Held, welchen Jesaja schaut, sich als einen höheren als Amazia zu erkennen gibt. Hier sehen wir, daß, wie Amazia sich verhält zu dem idealen König von Juda, ebenso sein Gericht über Edom sich verhält zu dem Gerichte dieses idealen Königs über alle Völker. So muß denn auch der, welchen Jesaja im Geiste schaut, sein künftiges, großes Gericht über die Völker an das vergangene Gericht über Edom anknüpfen und das Bindemittel ist jenes לְבַדִּי, אֵין אִישׁ אִתִּי, in welchem wie in einem bedeutsamen Symbole die ganze antichristische Gesinnung der Völker angedeutet ist. Schon diese Darlegung des Zusammenhangs beweist, daß wir die Worte על־בגדי bis ואדרכם als Parenthese zu nehmen haben. Dafür spricht aber auch der sprachliche Ausdruck. Denn es ist doch ganz sprachwidrig (es sei denn, daß man die Lesart ändern wollte, wozu kein Grund vorliegt), die Imperfekte ואדרכם, וְארמסם und יֵיז als Aoriste zu fassen, da in diesem Falle doch nothwendig וָאֶדְרְכֵם, וָאֶרְמְסֵם, וַיֵּז (2 Kön. 9, 33) punktirt sein müßte. Es drängt sich in jenem bedeutsamen אין איש אתי die Schuld der Völker mit solcher Gewalt dem Sprechenden auf, daß er sofort, seine Rede unterbrechend, auch die Strafe auszusprechen sich genöthigt sieht. Also weil sie, da er die Kelter in Edom trat, auf seiner Seite nicht zu finden waren, so wird er sie auch zertreten und zermalmen, so daß ihr Saft auf seine Kleider sprützt. נֵצַח, von נצח = נָזָה, fudit, also effusum, humor, succus, nur hier und V. 6; das Wort ist gewählt, weil nicht blos das Blut sondern auch andere Flüssigkeiten, insbesondere die Gehirnsubstanz, bezeichnet werden sollen. יֵיז, imperf. apoc. Kal von נָזָה, sprützen (Kap. 52, 15). Die Worte וכל־מלבושי אגאלתי gehören wegen des Perfekts als Schluß zu der durch die Parenthese unterbrochenen Rede. Weil die Völker den Herrn bei seinem edomitischen Gericht allein ließen, so daß er allen Unrath der Gerichteten allein auf sich nehmen mußte, so wird er den Völkern allen dereinst dasselbe Schicksal bereiten wie Edom, und er allein wird dann auch die Spuren von ihrer aller נִצְחָם auf seinen Kleidern haben. אֶגְאָלְתִּי ist neben dem Niphal נְגֹאֲלוּ die einzige Form des Verbums גָּאַל

impurum esse, die bei Jesaja vorkommt. Es ist eine aramaisirende Hiphilform (vgl. אַשְׁכֵּים Jer. 25, 3), die möglicherweise gewählt ist, um, wie jenes אֶגְאָלְתִּי, in dem schlecht hebräischen, der gemeinen Umgangssprache entnommenen Wort der Sache einen entsprechenden Ausdruck zu geben. — Was der Herr in der Parenthese V. 3 gleichsam nur vorläufig ausgesagt hatte, das holt er jetzt ausführlicher nach. כִּי V. 4 bezieht sich deshalb auf die Parenthese. Ich konnte, will er sagen, von einem Zertreten und Zermalmen der Völker reden, weil ich in der That im Sinn habe, einen großen Tag der Rache an meinen Feinden und ein Jahr der Erlösung für meine Freunde herbeizuführen. V. 4 ist, mit Umstellung der Glieder, Wiederholung aus Kap. 61, 2a. Nur steht a. u. St. statt רָצוֹן das sonst nicht mehr vorkommende Wort גְּאוּלִים. — בָּאָה kann nach dem Zusammenhang (vgl. בְּלִבִּי) nicht bedeuten: ist gekommen, sondern: kommt, wie ja so oft בָּא auch das Kommende, Zukünftige bedeutet (vgl. Kap. 39, 6; 41, 22; 1 Mos. 41, 35 u. ö.). — Da wird es nun wieder gehen wie am Tage Edoms: der Herr wird von den Weltvölkern und Weltkindern niemand auf seiner Seite sehen. Zweimal drückt er in parallelen Gliedern diesen Gedanken aus und zwar das zweitemal mit der Steigerung, daß er dieses Alleinstehen mit Staunen wahrnehmen werde. Denn es ist ja nur eine kleine Heerde, die ihm folgen wird (vgl. Kap. 6, 13). Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Das Staunen, das dem Herrn hier beigelegt wird, ist ein anthropopathischer Ausdruck von lediglich rhetorischer Bedeutung. Vgl. übrigens Kap. 59, 16. Die zweite Hälfte von V. 5 geht in die erzählende Rede über. Daher וָתּוֹשַׁע. Das Zukünftige wird mit lebhaftem Pathos als geschehen dargestellt. Ueberdem sind die Worte Citat aus Kap. 59, 16. Aber V. 6 zeigt uns wieder, daß in der That von Zukünftigem die Rede ist. Denn hier wird nur mit andern Worten der Inhalt der Parenthese von V. 3 wiederholt. Die drei Glieder des V. 6 entsprechen deutlich den drei Gliedern der Parenthese. Beidemale endet das erste Glied mit בְּאַפִּי, das zweite mit בַּחֲמָתִי, und beidemale handelt das dritte Glied vom נֵצַח der Völker. Der Ausdruck אֲשַׁכְּרֵם (Targ. sowie einige Codd. u. Ausgg. lesen אֲשַׁבְּרֵם, was passend, aber nicht nöthig und nicht hinlänglich bezeugt ist) involvirt eine kühne Wendung des Gedankens: die Gerichteten sind nicht allein Objekte, sondern auch Gefäße des Zorns; sie sind nicht blos Trauben, die ihren Saft verspritzen, sondern zugleich selbst voll vom Zornwein Gottes (vgl. Kap. 29, 9; 49, 26; 51, 21). — Wie unsere Stelle einerseits fußt auf der Thatsache, welche wir 2 Kön. 14, 7; 2 Chr. 25, 11 ff. beschrieben finden, so weist sie andrerseits auf Offenb. 19, 11 ff. als auf diejenige neutestamentliche Thatsache hin, welche ihre Erfüllung uns vor Augen stellt. Vgl. übrigens die dogm.-eth. Grundgedanken Nr. 6.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 63, 1—6. Es war bis auf Calvin herrschende Ansicht, daß der Keltertreter Christus sei, nicht sofern er die Völker richtet, sondern sofern er selbst den Tod erlitt und durch seinen Tod dem Teufel die Macht nahm. „Christum, wie er in seinem Leiden mächtig kämpfet, nach seinem Leiden aber prächtig triumphiret“, erachtete man als den Stern und Kern dieser Weißagung. Das Blut an seinem Gewande sollte danach das Blut der Dämonen sein. Denn zu dem „ich trete die Kelter allein“ (V. 3) bemerkt Hieronymus: „Neque enim angelus, aut archangelus, throni, dominationes, aut ulla coelestium potestatum humanum corpus assumsit et pro nobis passus est et conculcavit adversarias fortitudines atque contrivit.“ Das Blut der Dämonen sei aber τροπικῶς zu verstehen. Eine Zusammenstellung der alten Auslegungen der Stelle in diesem Sinne findet sich in einer dissertatio des Wilhelm Leyser über unsere Stelle vom J. 1648 (sie findet sich auch abgedruckt in den exercitationum philologico-historicarum fasces quinque von Thomas Crenius Lugd. Bat. 1697 u. 1700). Calvin nennt diese Erklärung eine Schriftverdrehung („hoc caput violenter torserunt in Christum“). Ihm folgten besonders reformirte Ausleger wie Wolfg. Musculus, Abr. Scultetus (idea concionum in Jes. hab. pag. 844), Vitringa u. a. Letzterer hebt besonders hervor: „Heroem non proponi ut patientem, sed ut agentem, non ut conspersum sanguine suo, sed sanguine hostium, non ut satisfacientem vindictae Dei pro peccatis, sed ut administrantem vindictam Dei in puniendis hostibus.“ — Doch haben auch lutherische Theologen wie Joh. Tarnov (in den exercitt. bibl. Libri 4, Rostock 1627, pag. 118, num de Christo patiente hic agatur) und der ungenannte Verfasser einer disputatio de victore Idumaeorum Ef. 63 die Ansicht Calvins im wesentlichen vertheidigt. Nachdem die alten Erklärer „ὁμοθυμαδόν“, wie Förster sagt, die Stelle auf die Passion Christi bezogen, ist es erklärlich, daß Jes. 63, 1—6 eine sehr beliebte kirchliche Lektion der Charwoche wurde. „Es ist wahr, daß der Christ diese Weißagung nicht lesen kann, ohne des bluttriefenden Heilands zu gedenken, der ohne Menschen- und Engelhülfe die Kelter des Zornes für uns tritt d. i. den Zorn für uns überwindet. Aber von ihm ist die Weißagung nicht gemeint: das Blut am Gewande des göttlichen Helden ist nicht sein Blut, sondern das seiner Feinde, und sein Keltertreten ist nicht Zornesüberwindung sondern Zornesbethätigung. Nur insofern läßt sich dieser Abschnitt als Charwochenlektion verwenden, als Jahve, welcher hier dem alttestamentlichen Seher erscheint, allerdings erfüllungsgeschichtlich der in seinem Christus Mensch gewordene ist und hinter dem ersten heilschaffenden Advent warnend der schließliche steht,

welcher Rache nimmt an jenem Edom, dem das rothe Linsengericht weltlicher Lust und Macht lieber gewesen als das rothe Lebens- und Liebesblut des sich selbst für aller Welt Sünde opfernden Knechtes Gottes." Delitzsch. Inwiefern auch nach meiner Ansicht unsere Stelle, wenn gleich nur indirekt, auf Christi Passion bezogen werden darf, darüber siehe meine etwas differirende Ansicht unten unter 6 zu V. 3 u. 4.

2. Zu Kap. 63, 1 (רַב לְהוֹשִׁיעַ). „Ein jeder Christ drücke sich die hier vorkommende schöne und tröstliche Beschreibung des Jesus-Namens tief in sein Herz, daß er auf Befragen, was Jesus heiße, unverzüglich antworte: es heißt soviel als ein Meister zu helfen. Denn wenn der Heiland den nach ihm Fragenden zu erkennen gibt: „Ich bin רב להושיע, ein Meister zu helfen", so ist es eben, als hätte er gesagt: „Ich bin Jesus und zwar euer Jesus." Leigh.

3. Zu Kap. 63, 1—6. „Gewiß ist, daß Edom als Typus der Gott und seiner Gemeinde mit verfolgerischer Wuth entgegentretenden Welt angesehen sein will, so daß die Weißagung, die hier über Edom ergeht, als Weißagung des Gerichtes über die antichristische, verfolgungssüchtige Welt der Endzeit anzusehen ist. Deshalb hat auch der Seher des Neuen Testamentes, Johannes, seine Schilderung des Herrn zum Gerichte über die Welt nach Jes. 63 gestaltet (Offenb. 19)." Weber.

4. Zu Kap. 63, 3. „Wenn der Herr sonst Gericht halten will, so stehen ihm Völker zu Dienst, welche es ausrichten. Der Herr „zischet der Fliege am Ende der Wasser in Egypten und der Biene im Lande Assur, daß sie kommen" — und das Gericht über sein Volk vornehmen. Er ruft die Macht Egyptens und Babylons in seinen Dienst (Jes. 7, 18. 19 vergl. Kap. 41, 2. 3 u. a.). Warum ist bei dem Gerichte über Edom kein Volk bereit, ihm zu helfen? Das gibt uns einen Wink, daß das Gericht über Edom zugleich jenes Gericht sein müsse, da der Herr die Völker alle richtet. Denn so allein verstehen wir, daß keines derselben hier helfen kann, da ja jedes derselben selbst Gegenstand des Gerichtes ist." Weber.

5. Zu Kap. 63, 3. 5. Die Aussage, daß der Heiland die Kelter allein treten werde, hat der römischen Kirche Mühe gemacht. Das Mariale Argent. (1493) sagt von der Maria: „die Mutter der Barmherzigkeit hat dem Vater der Barmherzigkeit geholfen in dem Werke unserer Seligkeit. Daher von dem ersten Weibe zuvor gesagt worden war: Wir wollen ihm eine Gehülfin machen." Gegen diese Behauptung wird nun aber der Einwand erhoben: „Was bedeutet denn nun aber gleichwohl dieses, daß der Herr spricht Jes. 63: Ich trete die Kelter allein und von den Völkern ist kein Mann mit mir?" — Darauf wird geantwortet: „Es ist wahr, Herr, daß kein Mann mit dir gewesen ist, aber wohl ist ein Weib mit dir gewesen, welches alle Wunden, die du am Leibe empfangen hast, am Herzen gefühlt und empfangen hat." — In demselben Sinne sagt auch Hektor Pintus in seinem Komm. zu u. St.: „Non sine causa dicit: non est vir mecum, ne scilicet excludat Mariam virginem, quae usque ad mortem ei comes fuit, et cui gladius doloris cor pertransivit." — Leigh. Dies erinnert an das, was Antoine Arnaud, der Jansenist, in der Schrift „Difficultés, proposées à Mr. Steyart etc. Cologne 1691" von verschiedenen Predigern erzählt, welche öffentlich gesagt hätten, daß die thörichten Jungfrauen, wenn sie statt „domine, domine aperi nobis" gesagt hätten „domina aperi nobis", gewiß eine offene Thüre gefunden haben würden.

6. Zu Kap. 63, 3. 4. In einem gewissen Sinne kann man hier allerdings auch an den Sieg denken, den Christus durch seinen Tod am Kreuze über den Teufel davon getragen hat. Denn es ist zwar richtig, daß der, welcher in Pracht und Herrlichkeit aber zugleich mit blutbesprütztem Gewande kommt, zunächst nicht der Ecce-homo ist, sondern der rex gloriae. Aber seine Besiegung des Teufels ruht doch auf dem Sieg am Kreuze. Christus könnte die Besiegung des Satans, wie sie Offenb. 19 beschrieben ist, nicht vollenden, wenn er sie nicht am Kreuze begonnen hätte. Das Blut, welches er am Kreuze vergoß, war freilich sein Blut, aber im Grunde war dieses Blut doch Zeichen seines Siegs, nicht seiner Niederlage. Das Blut, mit dem der Ecce-homo im Spott-Purpur überströmt war, kann also in gewissem Sinne als Symptom der Vernichtung des Feindes, der Purpur, die Dornenkrone und der Rohr-Scepter können als die wahren Insignien seiner Macht betrachtet werden, und der Hohn, der damit beabsichtigt war, fällt auf diejenigen zurück, die ihn aussprachen. Der Todestag des Herrn gehört also in gewissem Sinne schon mit zum Tag der Rache und das Heilsjahr beginnt mit diesem Tage. Man kann demnach V. 4 gar wohl auf den Todestag des Herrn beziehen. Denn da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetze waren, erlösete und wir die Kindschaft empfingen (Gal. 4, 4. 5).

7. Zu Kap. 63, 5. 6. „O herrlicher Trost! Die Feinde sind total überwunden. Sie haben ihr Aeußerstes gethan, sie sind aber mit all ihrem Vermögen zu Boden gestoßen. Ihr Sieg liegt im Staube. Christi Sieg unser Sieg! Der Glaube sieht Sünde, Fleisch, Welt, Tod, Teufel, Hölle als überwunden an, sobald er mit ihnen zu kämpfen kommt. Da entlehnt er das von Carolo V. geänderte und gebesserte Wort Julii Caesaris: Veni, vidi, sed Deus vicit." — „En victorem! Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ! Der ist ein größerer Held als Samgar, Simson, Josabeam (Richt. 3, 31; 15, 15; 2 Sam. 23, 8). En victoriam! O welcher Sieg! Zwar nicht ohne Blut, doch desto edler, je theurer Blut er gekostet! En spolia! Hier fette Beute! Die Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechtes! Ein jeder trägt seine

Seele und ihre Seligkeit zur Beute davon, welche Beute und Raub die Hausehre austheilt (Ps. 68, 13) durchs Wort und Sakrament." Leigh nach Joh. Ben. Carpzov.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 63, 1—6. Predigt auf den Sonntag Estomihi. „Unser Schriftwort mahnet uns, 1) auf den Mann der Schmerzen zu schauen, der uns erlöset hat, 2) das große Werk, das er für uns vollbracht hat, im Glauben zu betrachten, 3) das Dankopfer, das wir ihm schuldig sind, ihm dafür zu bringen." Ziethe, Manch. Gaben und Ein G., 1870.

2. Zu Kap. 63, 1 (Meister zu helfen). „Diejenigen, so in einer Wissenschaft hochgestiegen, erlangen den Namen „Meister", welcher Name zu Zeiten auch denen gegeben wird, welche Ehrenämter bedienen, als Deutschmeister, Hofmeister, Bürgermeister u. a. Also wird uns hiermit angedeutet, Jesus von Nazaret wäre ein großer Herr, welcher aller Hohen Hofmeister. Er sei auch ein hochverständiger Herr, bei welchem die höchste Wissenschaft, welchergestalt dem menschlichen Geschlechte zu helfen sei, zu finden. Zuvor nannte sich der Herr einen Lehrer der Gerechtigkeit, also einen doctorem juris, jetzo nennt er sich einen Meister in der Kunst der Arzenei, also einen Leibarzt oder doctorem medicinae. Seine Kunst zu helfen erstreckt sich aber sowohl auf weltliche und leibliche Sachen, als auf die Seele, und das ist die Hauptsache. Denn was hülfe es uns, wenn wir gleich wie Moses und Kaleb ungeänderte Lebenskräfte hätten, keine Ader uns am ganzen Leibe nicht eine Minute weh thäte, dazu unser Leben bis auf das Alter Methusalä brächten, wenn wir alle Schätze der Welt und alle erdenkliche Glückseligkeiten erlangten, und müßten Schaden an unsrer Seele leiden? Uns aber will der Herr Jesus nicht darein gerathen lassen; sondern er will sein Meisterstück an uns machen, wenn er uns hilft von allem, das uns verderben und verdammen könnte. Und hiermit verdienet ihm der Herr den Ruhm und Ehrentitel eines Meisters, der helfen kann." Michael von Lankisch, der Keltertreter von Bozra, 7 Predigten über Jes. 63, 1—6, Zittau, 1670. Fol. 26 ff.

3. Zu Kap. 63, 3. „Wir halten dafür, es sei nicht ohne göttliche Schickung geschehen, daß der Heiland sein Leiden an dem Orte hat müssen antreten, welcher den Namen von der Kelter führte und Getsemane genannt ward (Matth. 26, 36). Denn da trat er wohl recht die Kelter des göttlichen Zorns und zwar allein; niemand unter den Völkern war mit ihm. Da kelterte er auch die, so er vorhin Edom und Bozra genannt hatte, das waren die Sünden der ganzen Welt, ja auch die Hölle und der Tod, als der Sünden wohl verdiente Strafen. Von diesen samt und sonders möcht es wohl billig heißen: „ihr Weinstock ist des Weinstockes zu Sodom und von dem Acker Gomorrha, ihre Trauben sind Galle und haben bittere Beeren. Ihr Wein ist Drachengift und Otterngalle (5 Mos. 32, 32 f.)." Solche böse Trauben und Beeren widersetzten sich ihm mit aller Macht und Grimmigkeit, erregten die boshaftigen Juden, brachten wider ihn auf den römischen Landpfleger und dessen heidnische Kriegsleute, die ihn geißelten, mit Dornen krönten und endlich ans Kreuz schlugen. Solche aber, spricht er, habe ich gekeltert, womit er denn anzeigt, er habe sie unter seine Füße getreten. Denn das war vor Zeiten der triumphirenden Ueberwinder Gewohnheit: die Feinde mußten unter ihre Füße (Jos. 10, 24; Ps. 91, 13)." Joh. Ben. Carpzov, Jesaia-Predigten. Aus der Predigt über Jes. 63, 1—6, welchen Text Carpzov zu einer Osterpredigt und zwar für den zweiten Osterfesttag als Ersatz für das gewöhnliche Festevangelium Luk. 24, 13—35 benutzt hat, S. 669.

4. Zu Kap. 63, 1—6. Als Christus in Getsemane litt, vor Pilatus blutete und am Kreuze starb, sah er freilich nicht aus wie ein Richter und Ueberwinder. Und doch war er es. Ja gerade damals hat er dem Teufel die Macht genommen (Hebr. 2, 14) und ausgezogen die Fürstenthümer und die Gewaltigen und sie Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst (Kol. 2, 15). Nur auf Grund dieses Gerichtes, das er am Kreuze als der scheinbar Gerichtete vollzog, wird er dereinst das Endgericht in Herrlichkeit halten und Tod und Hölle werfen können in den feurigen Pfuhl (Offenb. 20, 14). Wir betrachten deshalb das zweifache Gericht, welches der Herr hält, und zeigen, 1) worin diese beiden Gerichtsakte sich unterscheiden, 2) was sie miteinander gemein haben. 1) Der Unterschied ist ein zweifacher. Denn a. in dem ersten Gerichte scheint der Herr selbst der Gerichtete zu sein, weil er selbst zertreten wird und das Blut an seinen Kleidern sein eigenes Blut ist, während doch in der That gerade sein Tod dem Feinde die Macht nimmt und das Blut an seinen Kleidern beweist, daß die Feinde bezwungen sind und daß er Recht und Macht hat, Purpur, Krone und Scepter als der wahre, höchste König zu tragen. Bei dem zweiten Gerichtsakte aber wird er nicht mehr blos in verborgener, nur dem Glauben erkennbarer Weise, sondern in offenbarer, auch von seinen Feinden anerkannter Machtbefugniß als Richter auftreten. b. Durch das erste Gericht sind die Feinde zwar prinzipiell und dem Rechte nach gerichtet und überwunden (vgl. „das macht, er ist gericht't, ein Wörtlein kann ihn fällen"), aber noch nicht der äußern Erscheinung nach. Es ist dem Feinde noch Zeit gelassen, auch an der durch Christi Tod erkauften Menschheit seine Macht zu zeigen, damit die Nothwendigkeit des zweiten, alles zerstörenden, durch Feuer reinigenden und die neue Schöpfung ermöglichenden Gerichtes offenbar werde. Nach dem zweiten Gerichte aber wird der Feind gänzlich bezwungen sein und gar keine Macht mehr haben (Matth. 25, 11). 2) Die beiden Gerichtsakte haben das miteinander gemein, daß in beiden der Herr a. allein richtet und b. als den, der Gerechtigkeit lehret (V. 1), c. als einen Meister zu helfen sich erweist.

IV. Die vierte Rede.

Der Prophet versetzt sich im Geiste in die Lage der Gemeinde des Exils und trägt deren Sache im Gebete dem Herrn vor.

Kap. 63, 7—64, 11.

Die Kapitel 60—63, 6 sind wie ein prophetisches Hochplateau, zu dem der Prophet von seiner Gegenwart aus mittelst der Kapp. 58 u. 59 emporgestiegen ist. In der vierten Rede steigt er abermals zur Gegenwart, aber zu einer relativen Gegenwart, nämlich zu derjenigen des exilirten Volkes herab. Er versetzt sich ganz in diese Gegenwart und trägt dem Herrn die leibliche und geistliche Noth des in der Verbannung lebenden Volkes vor. Er thut dies so, daß er zuerst rückblickend auf die Vergangenheit zeigt, was der Herr dem Volke ehemals war (Kap. 63, 7—14). Sodann bittet er den Herrn, er möge doch als Vater seines Volkes dareinsehen (Kap. 63, 15—19), dann aber fleht er, der Herr möge doch, um endlich gründlich zu helfen, mit einer großartigen Manifestation seiner göttlichen Majestät sichtbar dareinfahren (Kap. 64).

1. Rückblick auf das, was der Herr dem Volke ehemals war.

Kap. 63, 7—14.

Der Gnaden Jehova's will ich gedenken, der rühmlichen Thaten Jehova's, wie sich's 7
gebührt für alles, was Jehova uns erwiesen hat, — und der großen Güte gegen das Haus
Israel, die er ihnen erzeiget hat nach seiner Barmherzigkeit und dem Reichthum seiner Gna-
den. *Da er sprach: »Ja, mein Volk sind sie, Kinder, die nicht täuschen werden.« Und er 8
ward ihr Heiland. *In jedem ihrer Leiden ward ihm Leid, und der Engel seines Angesichtes 9
errettete sie; durch seine Liebe und Huld erlöste er sie und hob sie auf und trug sie alle Tage
der Urzeit. *Sie aber lehnten sich auf und betrübten seinen heiligen Geist; und er wandelte 10
sich ihnen zum Feinde, er kriegte wider sie. *Und es gedachte sein Volk der alten Moses-Tage: 11
»Wo ist er, der heraufführte aus dem Meer den Hirten seiner Heerde? Wo ist er, der in sein
Inneres seinen heiligen Geist gab? *Der da Mosi zur Rechten stellte seinen herrlichen Arm, 12
der die Wasser spaltete vor ihnen her, daß er sich machte einen ewigen Namen? *Der sie ge- 13
leitete durch die Tiefen wie Rosse auf dem Blachfeld, die nicht straucheln? *Wie das Vieh, 14
welches hinabsteigt ins Thal, brachte der Geist Jehova's sie zur Ruhe, — so hast du dein Volk
geleitet, dir zu machen einen herrlichen Namen.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Das Gebet beginnt mit einem historischen Rückblick. Denn da der Betende vorhat, neue Gnade von Gott zu erbitten, so gibt er dieser Bitte dadurch eine passende Grundlage, daß er zuerst der alten Gnaden Jehova's gedenkt. Er beginnt deshalb V. 7 und 8 damit, daß er an die Erwählung des Volkes und an die in der Geburts- und Kindeszeit demselben erwiesene herrliche Hülfe erinnert (V. 9). Die ganze Zeit vom Abschluß der Befreiung aus der egyptischen Gefangenschaft an bis ins babylonische Exil hinein wird zusammengefaßt in die kurzen Worte des V. 10, von dem die erste Hälfte allen Abfall des Volkes, die zweite alle Strafstufen andeutet. Aus der Tiefe der letzten und höchsten, der Exilsstrafe, heraus ertönt dann V. 11 bis 14 ein wehmüthiger Seufzer und Frage, wo denn jetzt derjenige sei, der Israel aus dem ersten, dem egyptischen, Exil so wunderbar durch Mosen errettet habe.

2. **Der Gnaden Jehova's — seiner Gnaden. V. 7.** V. 7 enthält das Thema des grundlegenden Theiles, dessen Zweck ist, für die auf die Zukunft bezügliche Bitte in den Gnadenerweisungen der Vergangenheit eine Basis zu gewinnen. Ueber חֶסֶד s. d. Zusammenst. — תְּהִלּוֹת steht hier wie öfter (vgl. 5 Mos. 26, 19; m. Gr. §. 59, 1) als abstr. pro concreto: laudationes für res laudatae, res laudabiliter gestae. — Kap. 59, 18 hatten wir כְּעַל, das nur an diesen beiden Stellen vorkommt, doppelt gesetzt, um die korrespondirenden Glieder einer Vergleichung zu bezeichnen. An u. St. haben wir die Worte עַל כֹּל אֲשֶׁר־גְּמָלָנוּ יְ' als einen Begriff zu fassen, welchem die Präposition כְּ im Sinne von „secundum“ vorgesetzt ist: ich will der Gnade Gottes gedenken entsprechend allem dem, was für das von Jehova uns Erwiesene zu thun ist. עַל steht also im kausalen Sinne. Es ist grammatisch wohl möglich, וְרַב־טוּב abhängig zu denken von כְּ in כְּעַל, so daß וְרַב stünde für וּכְרַב (vgl. m. Gr. §. 112, 8), und es scheint sich auch diese Konstruktion durch die Konformität zu empfehlen, welche so die beiden Vershälften in ihrem Baue gewinnen. Aber man müßte dann כְּעַל in dem Sinne

des spezifizirenden בְּ (vgl. 1 Mos. 7, 21; 9, 2. 10 u. ö.) nehmen, was nicht angeht. Es empfiehlt sich deshalb, רַב־טוּב als zweites resp. drittes von אַזְכִּיר abhängiges Objekt zu betrachten. טוּב wird man in der Abstraktbedeutung benignitas (vgl. Ps. 25, 7; 31, 20 u. ö.) nehmen müssen, obwohl der folgende Relativsatz auf den ersten Blick mehr die konkrete Bedeutung „bona, optima dona" (vergl. Jer. 31, 12. 14) zu empfehlen scheint. Aber die Verbindung von טוּב mit בֵּית יִשְׂרָאֵל durch das einfache Präfix לְ ist dagegen. טוּב ist also die Gütigkeit, Freundlichkeit, Mildthätigkeit Gottes, welche aus seiner erbarmenden (d. h. durch das Elend bewegten) und gnädigen (d. h. nicht nach Verdienst strafenden) Liebe hervorgeht.

3. **Da er sprach — kriegte wider sie.** V. 8—10. וַיֹּאמֶר leitet die erste Erweisung der göttlichen Güte ein, von welcher V. 7 die Rede war. Das Wav in וַיֹּאמֶר knüpft also nicht an vorausgehende geschichtliche Fakta, sondern an das Vorhandensein der liebevollen Gesinnung in Gott an. Mit kurzen drastischen Worten schildert dann der Prophet die Gründung des Bundesverhältnisses, welches zwischen Jehova und Israel besteht. Jehova hat aber dasselbe von sich aus durch den freien Rathschluß der Erwählung begründet. Er hat Israel zu seinem Volk κατ᾽ ἐξοχήν erklärt. אַךְ hat auch hier (vgl. Kap. 14, 15; 34, 14. 15) auf Grund der restringirenden die mit Nachdruck affirmirende Bedeutung. Indem der Herr Israel für sein Volk erklärt, thut er es mit der Hoffnung, daß dieses sein Vertrauen werde erkannt und gerechtfertigt werden. לֹא יְשַׁקֵּרוּ bezieht sich also auf die Hoffnung der Treue, des Gehorsams. Und in dieser Hoffnung ward Jehova Israels מוֹשִׁיעַ d. h. Erretter, Heilbringer (vergl. Kap. 19, 20; 43, 11; 45, 15. 21; 47, 15; 49, 26; 60, 10). Aus V. 9 sieht man, daß der Betende zunächst jene älteste glorreiche Errettung im Auge hat, welche dem Volke im Anfangsstadium seiner Geschichte in Egypten zu Theil geworden ist. Also werden wir wohl auch בְּכָל־צָרָתָם auf die Bedrückung des Volkes durch Pharao zu beziehen haben. Und von dieser wird gesagt, daß der Herr sie selbst als eine Bedrückung empfand. Denn für K'tib לֹא wird man mit K'ri לוֹ lesen müssen, da לֹא, wie man es auch deuten möge, keinen passenden Sinn gibt. Man faßt צָר als Pausalform von צַר entweder im passiven Sinne: in aller ihrer Drangsal war (ihnen) doch nicht enge (צַר wie z. B. Kap. 25, 4; 26, 16, vgl. pressi non oppressi), oder im aktiven Sinne = Dränger (V. 18; Kap. 64, 1; 1, 24; 9, 10 u. ö.), beides in mannichfachen Modifikationen (vgl. Stier). Aber nach beiderlei Fassung ist der Ausdruck abrupt. Man erwartete לָהֶם, oder, wenn צַר auf Jehova gehen soll, ein beigefügtes הוּא: in aller Drangsal war Er nicht Dränger. Man folgt deshalb, obwohl alle alten Uebersetzungen לֹא ausdrücken, besser dem K'ri. Es gehört aber unsere Stelle zu den 15 oder nach anderer Zählung (vgl. zu Kap. 9, 2 und Kap. 49, 5) 18 Stellen, in welchen nach der Meinung der Masoreten לוֹ für לֹא zu lesen ist. Drechsler hat gewiß Recht, wenn er (zu Kap. 9, 2) bemerkt, daß, „um der ungewöhnlichen Stellung willen das ursprüngliche לוֹ in das an solchem Standorte geläufige und gewohnter klingende לֹא sich verwandelt hat." Drechsler macht dies nicht für alle Stellen, wo לוֹ und לֹא sich den Platz streitig machen, sondern nur für einige geltend. Zu diesen rechnet er Kap. 9, 2; 2 Sam. 16, 18; 1 Chr. 11, 20 und unsere Stelle. Und in der That ist es an u. St. sehr wahrscheinlich, daß der Gedanke „in ihrer Bedrängniß war er bedrängt" frappirte. Hieße es לוֹ צַר, so wäre diesem Gedanken freilich nicht zu entrinnen gewesen. Aber die Stellung לוֹ צַר ermöglichte den Ausweg, durch Aenderung von לוֹ in לֹא jenem vermeintlich widersinnigen Gedanken zu entgehen. Aber es soll ja nach der ausdrücklichen Aussage des Folgenden die Liebe und Milde Jehova's hervorgehoben werden (vergl. Kap. 62, 1 ff.). Dieselbe zeigte sich aufs herrlichste in seinem Mitleid. Denn gerade die höchste Liebe bringt auch das tiefste Mitleid mit sich. Deshalb konnte gesagt werden: in ihrer Bedrängniß ward es ihm enge. Daß unter dieser Bedrängniß hier die Leiden der Israeliten in Egypten zu verstehen sind, zeigt der folgende Satz. Denn mit dem „Engel seines Antlitzes", welcher sie „rettete", hat der Betende offenbar den מַלְאַךְ יהוה im Auge, durch den die Erlösung des Volkes aus der egyptischen Sklaverei vermittelt wurde. Zunächst bezieht sich der Ausdruck מַלְאַךְ פָּנָיו auf 2 Mos. 33, 14. 15, wo dem Mose auf seine Bitte, daß der Herr ihm zu erkennen geben möge, wen er mit ihnen zu senden gedenke (V. 12 und 13), geantwortet wird: פָּנַי יֵלֵכוּ. Moses aber erwidert hierauf: אִם אֵין פָּנֶיךָ הֹלְכִים אַל־תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה. Es ist unmöglich, hier die ungemein schwierige Frage vom מַלְאַךְ יהוה ausführlich zu erörtern. Ich verweise auf Lange's gründliche Darlegung zu 1 Mos. 12, 1 ff. S. 196. In Bezug auf die Hauptfrage, ob der מַלְאַךְ י׳ als ein kreatürlicher Engel oder als eine dem alttestamentlichen Standpunkte entsprechende, vorläufige und verhüllte Manifestation des λόγος zu betrachten sei, möchte ich in Kürze nur Folgendrs bemerken: 1) Wenn Paulus 1 Kor. 10, 4 sogar den Fels, aus welchem Moses Wasser schlug und der doch unbeweglich fest stand, also nicht mitfolgte, als ein Symbol der πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα betrachtet, von welcher er sagt: „ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός", so werden wir doch umsomehr annehmen müssen, daß er in dem Engel des Angesichts, von welchem es 2 Mos. 23, 21 noch überdies heißt „שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ" d. i. mein Name ist in ihm, eine Manifestation Christi erblickte. 2) Dazu kommt, daß Hebr. 3, 1 Jesus der ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν genannt wird. Das Wort ἀπόστολος kann in jener ganz von typologischen Gedanken durchzogenen Stelle nichts anderes sein als eine Uebersetzung des hebräischen מַלְאָךְ. Der Verf. des Hebräerbriefs

vermied absichtlich das Wort ἄγγελος, weil er auf den Menschen Jesus und seine menschliche Amtsthätigkeit resp. auf die in derselben bewiesene Treue hinweisen will. Er will sagen: wenn jener, der um so viel höher war denn Moses als der Herr und Sohn des Hauses höher ist als das Haus selbst, treu gewesen ist, so muß euch dies erhabene Vorbild auch zur Treue antreiben. Offenbar sieht also der Verf. des Hebräerbriefs in dem Engel des Herrn gleichfalls eine Manifestation Christi. Dazu stimmen 3) auch die Ausdrücke פָּנִים und שָׂם בְּקִרְבּוֹ. Denn das Angesicht ist die Außenseite, welche nach außen hin sichtbar ist. So heißt im Hebräischen die Oberfläche der Erde, des Himmels u. s. w. פָּנִים, weil die Oberfläche das nach außen sichtbare und — können wir hinzusetzen — sehende ist. Der nun, welcher Gottes פָּנִים genannt wird, muß also derjenige sein, durch welchen Gott sowohl sieht als gesehen wird. Letzteres wird in nicht wenigen Stellen des Neuen Testamentes vom Sohne Gottes aufs deutlichste ausgesprochen. Denn Matth. 11, 27 sagt der Herr: niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn ꝛc. Joh. 1, 18: niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooße ist, der hat es verkündigt (vgl. Kap. 6, 46; 1 Joh. 4, 12; 1 Tim. 6, 16). Joh. 12, 45: wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat (vergl. Kap. 14, 9). Aber auch das andere, daß Gott durch den siehet, der sein Angesicht ist, erhellt daraus, daß durch ihn nicht nur die Schöpfung, sondern auch das Bestehen der Kreaturen (Kol. 1, 16. 17), alle Heimsuchung Erhaltung, Leitung, Erlösung der Welt vermittelt wird. Und in diesem Mittler ist der Name Gottes. Denn was Gott ist, spricht sich in ihm aus. Wir wüßten nicht, daß und was Gott ist, wenn der Mittler es nicht offenbarte. Aber im Alten Bunde ist dieses Angesicht Gottes noch nicht in seiner vollen Gleichheit mit Gott und doch zugleich Unterschiedenheit von Gott offenbar geworden. Die Erkenntniß dieses Geheimnisses war dem Neuen Bunde vorbehalten. Doch bricht in einzelnen Spuren das Licht des trinitarischen Verhältnisses schon im Alten Testamente durch. In Engelsgestalt und unter Engelsnamen erscheint derselbe schon im Alten Bunde, der im Neuen als Menschensohn erschienen ist. Denn eine andere Erscheinungsform gab es für ihn im Alten Bunde nicht. Dabei wird er aber doch so gezeichnet, daß man ihn von den gewöhnlichen Engeln wohl unterscheiden kann. Im Neuen Bunde aber ist alles, was unter dem Namen ἄγγελος κυρίου erscheint, durch die gleichzeitige Präsenz des Menschensohnes auf das bestimmteste von letzterem unterschieden. Dies in Kürze meine unmaßgebliche Ansicht über die Sache. אהבה ist der positive Grundbegriff, חמלה (bei Jes. nur hier, vgl. 1 Mos. 19, 16) ist negativer Nebenbegriff. Denn er bedeutet Schonung, Enthaltung von dem Rechte der Bestrafung (vgl. Kap. 9, 18; 30, 14). Der Satz וינטלם וגו׳ scheint auszusagen, daß diese tragende und hebende Mutterliebe Gottes nicht blos während der Periode der Errettung aus Egypten sondern die ganze Zeit hindurch gedauert hat, welche vom Standpunkt des Verfassers aus alte, längst vergangene Zeit war. Man erkennt dies aus V. 10 ff., wo das so oft wiederholte Wechselverhältniß zwischen Abfall, Strafe und Umkehr zusammenfassend geschildert wird. Denn die ganze Zeit hindurch, welche zwischen dem egyptischen und babylonischen Exil verfloß, hat sich ja das wiederholt, was V. 10 ff. beschrieben wird. — מָרוּ und עִצְּבוּ haben beide רוח zum Objekte (vgl. Kap. 3, 8 und Eph. 4, 30). Man trotzt aber und bereitet Betrübniß dem Heiligen Geiste, indem man seinen Gnadenzügen widersteht und durch Bösesthun sein heiliges Wesen beleidigt. Der Ausdruck רוח קדש kommt im Alten Testament außer hier und V. 11 nur noch Ps. 51, 13 vor. Das Adjektivum קָדוֹשׁ wird mit רוּחַ nie verbunden. — Die nothwendige Folge des Widerstandes gegen den Heiligen Geist ist, daß der Herr nun auch sich wandelt in einen Gegner dessen, der ihm widersteht. Mit Nachdruck steht הוא vor נלחם־בם: wie schrecklich ist es, Ihn zum Gegner zu haben!

4. **Und er gedachte — einen herrlichen Namen.** V. 11—14. Die Gegnerschaft Jehova's hat so viele Uebel über das Volk gebracht, daß es aus der Tiefe des letzten und höchsten Uebels heraus mit Sehnsucht nach Herstellung der alten Freundschaft verlangt. Denn die Frage איה המעלם וגו׳ kann nur aus dem Munde des Volkes kommen. Deshalb kann auch Subjekt von ויזכר nur עַמּוֹ sein, nicht Mose oder das unbestimmte „man". Das Volk gedachte der alten Moses-Tage d. h. der Tage, wo Moses das Volk geführt und ihm die wunderbarsten Gnadenerweise seines Gottes vermittelt hatte. Die Häufung von genitivisch verbundenen Substantiven ist vorherrschend jesajanischer Sprachgebrauch, wenigstens kommt diese Ausdrucksweise in keinem alttestamentlichen Buche so oft und in so hoher Steigerung vor wie bei Jesaja. Es folgen sich zwei Wörter im stat. constr. Jes. 18, 1: אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם; drei Kap. 13, 4: קוֹל שְׁאוֹן מַמְלְכוֹת גּוֹיִם und Kap. 28, 1: עֲטֶרֶת גֵּאוּת שִׁכֹּרֵי אֶפְרַיִם; vier Kap. 10, 12: פְּרִי גֹדֶל לְבַב מֶלֶךְ אַשּׁוּר; fünf Kap. 21, 17: שְׁאָר מִסְפַּר קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי בְנֵי־קֵדָר. Vgl. Ewald §. 291, a. Entsprechend dem, daß die herrlichen Tage der Vorzeit V. 11a Moses-Tage genannt waren, wird in den drei folgenden Sätzen Moses gleichsam als der Hauptempfänger der göttlichen Gnadenerweisungen dargestellt. Er erscheint hier als der, durch den und um dessen willen die göttliche Hülfe dem Volke zu Theil ward. הַמַּעֲלֵם ist grammatisch nicht ganz normal (man erwartete הַמַּעֲלָם) und der Zusatz = את רעה צאנו ist auffallend. Gott konnte doch nicht das Volk allein aus dem Meere führen. Stier, welcher V. 11a übersetzt: „und man gedachte der Tage der Vorzeit, des Mose seines Volkes", indem er zugleich in משה eine Anspielung auf den etymologischen Sinn des

Wortes sieht, bezieht המעלם auf Moses: „wo ist jener extractor, der sie ausführte aus dem (rothen) Meere mit dem (durch ihn es ausrichtenden) Hirten seiner Heerde.“ Aber auch so befremden die Worte „mit dem Hirten seiner Heerde“. Der ganze Satz איה bis צאנו ist überflüssig, wenn nachher V. 12 und 13 wieder von der Ausführung aus dem rothen Meere die Rede ist. Ich bin deshalb sehr geneigt, mit de Rossi zu glauben, daß die Lesart הַמַּעֲלֵה, welche sich in einem sehr alten Kodex bei Kennikott, und in zweien bei de Rossi, von denen der eine gleichfalls ein sehr genauer ist, findet, die richtige sei. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, daß auch die Uebersetzung der Sept. (ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων αὐτοῦ), der Peschito (eduxit e mari pastorem gregis sui) und des Arabs der Londoner Polyglotte (qui eduxerat e mari pastorem ovium suarum) diese Lesart voraussetzt. Die alten herrlichen Moses-Tage haben damit begonnen, daß der Herr Mosen selbst, den erwählten Hirten seines Volkes (Ps. 77, 21; Mich. 6, 4), aus dem Meere d. h. dem Nile (vergl. Kap. 18, 2; 19, 5; 27, 1; Nah. 3, 8) zog. Die zweite große Gnadenerweisung, die Mosi zu Theil wurde, bestand darin, daß der Herr ihm seinen heiligen Geist gab und damit die Gabe, Wunder zu thun und das Volk zu leiten und zu lehren (vgl. 4 Mos. 11, 17). Das dritte war, daß der Herr Mosen mit dem Arm seiner Herrlichkeit begleitete. Wörtlich heißt es: der gehen machte zur Rechten Mosis den Arm seiner Herrlichkeit. Der Ausdruck ist bildlich konkret und besagt nur, daß die Allmacht des Herrn Mosi zur Seite stand. Die hauptsächlichste Wirkung davon war die Spaltung der Wasser vor den Israeliten her (eigentlich vom Angesicht der Israeliten hinweg, so daß die Wasser Platz machten, vgl. 2 Mos. 14, 16 ff. und nachher V. 19 und Kap. 64, 1). Hitzig, Umbreit, Knobel verstehen die Worte vom Wasser aus dem Felsen (2 Mos. 17, 5 ff.). Aber diese Begebenheit konnte als eine der Zeit nach spätere nicht wohl vor den Durchgang durchs rothe Meer gesetzt werden. Dazu wird בקע speziell von diesem Spalten der Meereswogen gebraucht 2 Mos. 14, 21; Ps. 78, 13; Neh. 9, 11. Diese großen Wunderthaten Gottes hatten den Zweck, zunächst dem Volke Israel, dann aber auch den andern Völkern den Namen Jehova's d. h. das Wesen des also genannten Gottes bekannt zu machen und sie so zur Erkenntniß seiner alleinigen Gottheit zu führen (Neh. 9, 10; Jes. 55, 13; V. 14). בוקע וגו' V. 12 benennt die negative, מוליכם בתהמות V. 13 die positive Seite jenes großen Ereignisses. Denn die תהמות V. 13 sind offenbar die Tiefen des Schilfmeeres (nicht des Jordans, wie Knobel meint, weil V. 12 b u. 13 a sich wie negativ und positiv unterscheiden). Man sollte meinen, daß Israel mit zagenden, unsichern Schritten den seltsamen Weg über den nie von menschlichem Fuße betretenen Meeresboden hin, die Mauern der stehenden Gewässer zur Rechten und zur Linken, zurückgelegt habe. Aber dem war nicht so. Rasch und sicher, wie das Wüstenroß durch die flache, ebene Steppe schreitet, ohne Schwanken, — so zogen sie jene seltsame, gefährliche Straße dahin. Das Subjekt von יכשלו sind die Israeliten. — Das Bild von dem in das Thal hinabsteigenden Vieh ist sehr passend, um das Anlangen Israels von der Wüstenwanderung im gelobten Lande zu bezeichnen. Denn allerdings liegen die dürren, steinigen Wüsten, durch welche Israel ziehen mußte, höher als die fruchtbaren Flußgebiete des Nil und des Jordan. Uebrigens scheint mir, daß der Prophet hier nicht gewöhnliches Weidevieh im Auge hat, sondern Wandervieh d. h. Heerden wandernder Nomaden, welche ein Gebirg, ein Plateau passiren müssen, um wieder in grasreiche Gegenden zu gelangen. Ebenso brachte der Geist des Herrn, der mittelst der Führer den Zug Israels lenkte (vergl. V. 11), das Volk zur Ruhe. Denn als ein Gelangen zur Ruhe konnte der Prophet die Ankunft Israels in Paläſtina nach der langen Wanderung mit Recht bezeichnen, wobei er sich an ältere Aussprüche anlehnt (5 Mos. 12, 9; Jos. 1, 13; 21, 44; 22, 4; 23, 1; Ps. 95, 11 vgl. Hebr. 3, 11. 18; 4, 1, 3. 9). — Der letzte Satz von V. 14 ist Rekapitulation. כֵּן bezieht sich demnach auf alles Vorhergehende und die Worte לַעֲשׂוֹת לְךָ שֵׁם וגו' sagen aus, daß der Zweck des Herrn nicht blos war, dem damaligen Israel eine Wohlthat zu erzeigen, sondern der Erkenntniß und dem Bekenntniß seines Namens zu allen Völkern und Zeiten die Bahn zu brechen (V. 12).

2. Bitte, daß der Herr dareinsehen und Sünde und Strafe wenden möge.

Kap. 63, 15—19a.

15 Schaue vom Himmel und siehe herab von deiner heiligen und herrlichen Wohnung! Wo
ist dein Eifer und deine Großthaten? Der Drang deines Innern und dein Erbarmen hält
16 sich zurück gegen mich. *Denn du bist unser Vater, dieweil Abraham nichts von uns weiß und
Israel uns nicht kennet. Du Jehova bist unser Vater; »unser Erlöser« ist von jeher dein
17 Name. *Warum lässest du uns abirren von deinen Wegen? Warum verhärtest du unser Herz,
daß wir dich nicht fürchten? Kehre wieder um deiner Knechte willen zu den Stämmen deines
18 Erbtheils! *Kurze Zeit nur war erbsässig dein heiliges Volk, — zertreten haben unsere Feinde
19 dein Heiligthum. *Wir sind geworden als die, über welche du nie geherrscht, über denen
nie dein Name genannt worden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nachdem durch den Rückblick auf das, was der Herr seinem Volke in der Urzeit gewesen war, der Grund gelegt ist, geht nun der Betende zu der Bitte über, daß der Herr auch die Noth der Gegenwart vom Himmel herab gnädig ansehen, daß er seine Liebe und Macht nicht zurückhalten wolle (V. 15). Sei er ja doch bleibend des Volkes Vater, nachdem Abraham und Israel, durch den Tod längst entrückt, ihrem Volke in Bezug auf werkthätige Hülfleistung fremd geworden seien (V. 16). Mit großer Kühnheit wird der Herr gleichsam zur Verantwortung gezogen dafür, daß er des Volkes Verirrung und Verhärtung zugelassen habe, und wird ihm gewissermaßen eine Umkehr im Verhalten zu seinem auserwählten Volke zugemuthet (V. 17). Es wird ihm vorgehalten, daß das Volk nur eine kurze Zeit das doch für immer als Eigenthum ihm zugesprochene Land besessen, die Feinde aber den Mittelpunkt desselben, das Heiligthum, welches allein dem Lande seinen Werth gibt, zertreten hätten (V. 18), so daß Israel jetzt in einer Lage sich befinde, als ob Jehova nie sein Herr gewesen, Jehova's Name nie über ihm genannt worden sei (V. 19 a).

2. **Schaue vom Himmel — gegen mich.** V. 15. Was jenes אַיֵּה V. 11 schon direkt vorbereitet hatte, wird jetzt ausgesprochen. Der Vermißte wird aufgefordert, sich zu zeigen. Die Folge הַבִּיט — רְאֵה ist die häufigere: 4 Mos. 23, 21; Ps. 22, 18; 33, 18; 80, 15; 91, 8; 142, 5; Hiob 35, 5; 28, 24; Klagel. 5, 1; 1 Sam. 17, 42; 2 Kön. 3, 14; 1 Chr. 21, 21; Jes. 5, 12; 22, 11; 42, 18. Seltener findet sich רְאֵה — הַבִּיט: Ps. 10, 14; 84, 10; Jes. 38, 11; Hab. 1, 3. 5. 13; Klagel. 1, 11. Vom Himmel soll der Herr herabschauen, denn dahin hat er sich gleichsam zurückgezogen. Er ist nicht mehr in seinem irdischen Heiligthum zu finden, sondern nur noch in seinem himmlischen. Salomo hatte in seinem Einweihungsgebete (1 Kön. 8, 13 vgl. 2 Chr. 6, 2) gesagt: „Ich habe dir ein Wohnhaus (בֵּית זְבֻל) gebaut, eine Stätte, da du thronen mögest ewiglich." Auf diese Stelle scheint hier der Beter anzuspielen, wenn er sagt, daß der Herr von der Wohnstätte seiner Heiligkeit und Herrlichkeit herabschauen möge. Denn das irdische בֵּית זְבֻל ist zerstört. Deshalb ist der Herr nur noch in dem זְבֻל seiner unantastbaren, himmlischen Heiligkeit und Herrlichkeit. Das Wort זבול findet sich bei Jesaja nur hier. Noch einmal kommt der Beter auf das zurück, was er vermißt. Er fragt wieder mit אַיֵּה: wo ist dein Eifer und deine Mannesthaten? Die קִנְאָה Jehova's ist eine doppelte: wider sein Volk, sofern dasselbe mit denen, die den Herrn hassen, gemeinsame Sache macht. Denn dann hat es den Herrn als אֵל קַנָּא (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 4, 24; 5, 9) gegen sich. Aber die קנאה Jehova's ist auch für sein Volk thätig gegen die Feinde der Theokratie (vgl. Kap. 9, 6; 26, 11; 37, 32; 42, 13; 59, 17). Der Ausdruck הֲמוֹן מֵעִים, strepitus viscerum, als Bild für die Gemüthsbewegung des Mitleids, der commiseratio, findet sich in Substantivform nur hier, während der verbale Ausdruck Kap. 16, 11; Jer. 31, 20; 48, 30 vorkommt. In אֵלַי beachte man den Wechsel des Numerus (vgl. m. Gr. §. 61, 1). התאפק, se cohibere, vgl. Kap. 42, 14; 64, 11.

3. **Denn du bist — dein Name.** V. 16. V. 16 gibt den Grund an, warum Israel den Herrn bittet, daß er seine Noth ansehen und seine Macht und Liebe an ihm erweisen wolle. Jehova ist ja allein Israels rechter Vater. Denn wohl hat es auch menschliche Stammväter, die in hoher Ehre und Ansehen stehen: Abraham (vgl. Kap. 51, 2) als seinen mittelbaren, und Israel, den starken Gotteskämpfer (1 Mos. 32, 28), als seinen unmittelbaren Ahnherrn. Aber die sind ja Menschen, sind längst todt und nicht im Stande, von ihrem nunmehrigen jenseitigen Aufenthaltsorte aus von Israels Geschicke auch nur Kenntniß zu nehmen (הִכִּיר dignovit, Kap. 61, 9), geschweige denn, daß es ihnen möglich wäre, thatkräftig helfend einzuschreiten. Als Israels Vater ist aber Jehova auch Israels Erretter, und weil er das von uralter Zeit her war, so heißt er auch so von uralter Zeit her (vgl. zu Kap. 62, 4). Nach den Accenten gehören die Worte גאלנו מעולם zusammen. Richtiger wird man מעולם mit שמך verbinden. Denn Jehova kann in der Urzeit nur גֹּאֵל nicht גֹּאֵל מֵעוֹלָם geheißen haben. Letzteren Namen kann er erst in der Neuzeit führen. Wollte man אבינו גאלנו zu ziehen, so erwartete man מעולם הוא nach מעולם, weil ja sonst das Sätzchen מעולם שמך subjektlos wäre.

4. **Warum lässest du — dein Name genannt worden.** V. 17—19 a. Hieronymus versteht die Worte des 17. Verses als Aeußerung der abgefallenen Juden. Wie Paulus in den Korintherbriefen zu Frommen und Gottlosen rede, so sollen hier Fromme und Gottlose zu Gott reden. Diese letzteren sollen hier „Movere Domino quaestionem et suam culpam referre in Deum". Doch stellt Hieronymus sich dann auf den Standpunkt der Theodicee und sagt, daß in Wirklichkeit Gott nicht causa erroris et duritiae sei, sondern daß nur durch seine patientia, dum non corripit delinquentes, der Irrthum und die Verhärtung mittelbar veranlaßt sei. Theodoret läßt die Juden geradezu Gott den Vorwurf machen, daß er durch seine Geduld ihre Verirrungen verschuldet habe: „ἡ πολλή σου μακροθυμία ταύτην ἡμῖν εἰργάσατο τὴν ἀναίδειαν." Oecolampad findet unsere Stelle sogar doppelsinnig. Als Aeußerung der Gottlosen enthalte sie wirkliche Lästerung (blasphema inter precandum dicunt: suam culpam in Deum transscribunt), während sie im Munde der Guten nur das schmerzliche Bekenntniß ausspreche, daß sie nach Entziehung der göttlichen Gnade und Hülfe nichts anderes könnten als irregehen. — Calvin bestreitet jede Milderung durch Annahme von praescientia oder permissio. Aber er macht doch einen

Unterschied. Er unterscheidet nämlich eine indirekte oder negative Verstockung (rite excoecare, indurare, inclinare dicitur, quibus facultatem videndi, parendi, recte exsequendi adimit) und eine direkte oder positive (wenn er per Satanam et consilia reproborum destinat, quo visum est, et voluntates excitat et conatus firmat). Als Beispiele der letztern Art führt er an den Pharao (2 Mos. 4, 21; 7, 3; 10, 1 u. s. w.) und Sihon, den König der Amoriter (5 Mos. 2, 30). Für die erstgenannte Art aber beruft er sich auf Ez. 7, 26; Ps. 107, 40; Hiob 12, 20. 24 und auf unsere Stelle (vgl. instit. chr. religionis II, 4, 3 f.). Ob jene indirekte Verstockung, von welcher Calvin redet, wesentlich verschieden ist von der permissiven, steht zu bezweifeln. Deshalb glaube ich, daß alle diejenigen Erklärer — und es ist dies die Mehrzahl — welche unsere Stelle von der göttlichen Zulassung verstehen, nichts anderes meinen als was Calvin mit jener ersteren Art der Verstockung sagen will. Denn die cessatio directionis divinae, die ablatio spiritus, die sublatio luminis ist eben doch nichts anderes als dasjenige Verhalten Gottes, durch welches er die Sünde möglich macht oder zuläßt. Zu denen, welche unsere Stelle im permissiven Sinne erklären, gehört besonders Luther, der mit seinem Gefühle und ohne den Worten Gewalt anzuthun, das Anstößige derselben zu beseitigen weiß. Er sagt: „Sunt verba ardentis affectus. Ah, Domine, quare sinis nos sic errare? Nos hunc affectum non intelligimus, quare privative accipiemus, ut sit sententia: quia noluimus audire tuum verbum, permisisti nos errare et peccare; sicut fit, peccatum peccati est poena." — Und allerdings im Munde der betenden Gemeinde kann doch V. 17 nimmermehr als gotteslästerlicher Vorwurf genommen werden. Wohl aber kann die Gemeinde im tiefsten Schmerze und in momentaner Verdunkelung der Aussicht in die Zukunft sich zu diesem Warum? getrieben fühlen, nicht als wollte sie sagen, daß kein Grund oder nur ein schlechter da sei, sondern nur um anzudeuten, daß sie den Grund nicht einsieht, daß ihr das Walten Gottes hier dunkel, unerklärlich erscheint. Die Gemeinde trägt also Leid darüber, daß der Herr ihr Irregehen, ihre Verhärtung im Bösen, welche sich zwar nicht bei allen, aber doch bei vielen ihrer Glieder findet, nicht verhindert hat. Sie meint, Er, der Allmächtige hätte das wohl gekonnt, wenn er gewollt hätte. Daß er es nicht gewollt hat, begreift sie nicht. Sie sieht eben nicht ein, wie selbst dieser ihr partieller Abfall im großen und ganzen zur Verwirklichung des göttlichen Liebesrathschlusses mitwirken muß. Denn derselbe bestimmt ja doch immer den Grundton im Verhältniß Jehova's zu seinem Volke. Die Ausleger haben mit Recht darauf hingewiesen, daß die Aussage unseres Verses ganz im Einklang steht mit Kap. 6, 9 u. 10, sowie mit Kap. 29, 10; 45, 7. Denn hier wie dort wird Gott scheinbar als Urheber des Bösen bezeichnet, während doch niemals Gott das Böse als solches wollen kann. Aber wenn die Menschen das Gute nicht wollen, dann müssen sie zuletzt das Böse wollen. Es wird ihnen zur strafenden Nothwendigkeit, damit sie es recht gründlich kennen lernen und eben dadurch geheilt werden können (vgl. die exeg. Erläuterungen und dogm.-eth. Grundgedanken zu Kap. 6, 9 f. u. 29, 10). — Als eine unberechtigte Abschwächung des genuinen Sinnes unserer Stelle muß ich es betrachten, wenn Seb. Schmidt und Grotius die Worte de futuro verstehen: warum soll es denn dahin kommen, daß wir abirren und uns im Götzendienst verhärten? Diese Erklärung überbietet noch Hahn, der übersetzt: „wie weit willst du uns irren lassen, Jehova, fern ab von deinen Wegen? Willst du schwer sein lassen unser Herz aus Furcht vor dir?" Hahn bezieht also nicht blos die Worte auf die Zukunft, sondern er nimmt auch לָמָּה im Sinne von עַד מָתַי (im qualitativen Sinne); das Abirren von den Wegen versteht er im Sinne des äußern Wohlergehens; תַּקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ soll heißen: du beschwerst unser Herz (vgl. 1 Sam. 1, 15), und מיראתך: aus Furcht vor dir. Aber לָמָּה fragt stets nach Grund oder Zweck, nie nach dem Maße, und „abirren von den Wegen Jehova's" wird nie anders als im moralischen Sinne gebraucht. הִקְשָׁה aber, womit Hahn הִקְשִׁיחַ gleichbedeutend zu nehmen scheint, heißt nur entweder das eigene oder ein fremdes Herz schwer (hart, verstockt Kap. 48, 4) machen, nie „das Herz beschwert machen" oder „beschweren". Und wenn die Furcht vor Gott dem Richter als die Ursache dieser Herzensbeschwerung bezeichnet werden soll, so müßte doch gewiß eine andere Präposition stehen als מִן. Man erwartete dann entweder בְּ oder die deutlichere Kausalpartikel מִפְּנֵי. — Die Imperfekta תתענו und תקשיח können nur im Sinne einer noch nicht zum Abschluß gekommenen Handlung, also nur im Sinne der dauernden Gegenwart genommen werden. Man darf also nicht übersetzen: „warum hast du abgelenkt, verstockt?" — denn dann müßte das Perfekt stehen —, noch „warum willst du ablenken, verstocken"? — denn dann erwartete man eine deutlicher auf die Zukunft hinweisende Ausdrucksweise, wie z. B. לָמָּה בִלְבָבְךָ לְהִתְעוֹת. Fragt man, welche Sünde der Prophet speziell im Auge hat, wenn er von Abirren und Verhärten spricht, so wird man sagen müssen, daß dieses Abirren und Verhärten zwar in allen Formen sündlichen Wesens geschehen kann, daß aber schließlich doch alle diese bösen Früchte eine gemeinsame Wurzel haben, nämlich die Sünde wider das erste Gebot, die Abgötterei. Freilich wird man dabei nicht blos an die grobe, sondern auch an die feine Abgötterei denken müssen. Die rabbinischen Kommentatoren sind der Ansicht, daß der Prophet hier Zweifel, Verzweiflung und Unglauben als die Folgen der langen Dauer des Exils im Auge habe. Dies ist wohl möglich, wenn man dabei nicht blos an das babylonische, sondern auch und vorzugsweise an das gegenwärtig noch dauernde Exil denkt.

Aber zunächst ist der Blick des Propheten eben doch auf das babylonische Exil gerichtet und in Bezug auf dieses wird man sagen müssen, daß dasselbe vielen Juden eine Veranlassung auch zum äußeren Abfall von Jehova also zum groben Götzendienst geworden ist. קִשֵּׁחַ (jedenfalls erhärtet aus קִשָּׁה) kommt außer hier nur noch Hiob 39, 16 in der Bedeutung „hart halten, hart behandeln" vor. מִן vor יראתך ist jedenfalls in dem Sinne eines verneinenden Satzes (hier Folgesatzes) zu nehmen. Vgl. Kap. 62, 10; 59, 1. 2; 58, 13; 54, 9; 49, 15; 44, 18; 25, 2; 23, 1; 17, 1; 7, 8; 5, 6. — Indem nun der Prophet den Herrn gleichsam beschäftigt sieht mit einer unheilvollen Arbeit, mit der Arbeit nämlich, die Masse des fleischlichen Israel immer tiefer hineinzuführen in das Gericht der Verstockung, wird ihm bange für Israel überhaupt. Wenn das so fort geht, was soll aus dem auserwählten Volke werden? Wer wird endlich noch dem Strome des inneren und äußeren Verderbens widerstehen können? Deshalb bittet er den Herrn, er möge nicht fortfahren, in dieser Richtung thätig zu sein. Er möge vielmehr umkehren und im entgegengesetzten Sinne wirken. Die transitive Fassung von שׁוּב ist unsicher. Denn wo sonst noch außer der Redensart שׁוּב שְׁבוּת der Akk. nach שׁוּב vorkommt (4 Mos. 10, 36; Ps. 85, 5), kann man denselben auch im lokalen Sinne verstehen. Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, daß der Beter hier 4 Mos. 10, 36 vor Augen hatte. Denn da wird erzählt, daß Mose, wenn die Bundeslade Halt machte, die Worte sprach: שׁוּבָה יְהוָה רִבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל. Hier hätte „führe zurück" keinen passenden Sinn. Man erwartete eigentlich dem Zusammenhange nach eine Form von יָשַׁב. Da aber eine Aenderung der Lesart nicht gestattet, weil nicht absolut nothwendig, ist, so wird man שׁוּבָה = kehre zurück nehmen müssen. Dann aber ist es auch angezeigt, an unserer Stelle שבטי נ' nicht als Apposition zu עבדיך, sondern als Akkusativ des Ortes abhängig von שׁוּב zu fassen. Dann gewinnen wir den Sinn, daß der Prophet jenes Abirren und Verhärten dadurch bewirkt denkt, daß der Herr von Israel sich abwendet, dasselbe seinem Schicksal überläßt, was ganz zu der oben gegebenen Erklärung paßt. Im Gegensatze hierzu wäre nun hier gesagt, der Herr möge sich zurückwenden zu den Stämmen seines Erbtheils und zwar um seiner Knechte willen. Wer sind diese Knechte? Im Gegensatz zu den Abirrenden und Sich-verhärtenden können es nur diejenigen sein, welche dem Herrn treu dienen. Aber der Prophet wird dabei nicht blos die in der Gegenwart treu Gebliebenen im Auge haben, sondern alle treuen Knechte Jehova's aus allen Zeiten. Er wird insbesondere auch an die Erzväter, welche zuerst die Verheißungen empfangen haben, denken. Denn es geschieht zwar allen seinen treuen Knechten zuliebe, daß der Herr Israel nicht ganz verwirft, aber die Väter haben doch eine ganz besondere Anwartschaft auf die Erfüllung der Verheißungen, weil sie die ersten Zeugen des angefangenen Heilswerkes waren, ihnen gegenüber also die göttliche Ehre ganz besonders kompromittirt wäre, wenn sie auch Zeugen des nicht hinausgeführten Werkes sein müßten (vergl. Röm. 11, 28). Daß aber Israel gerade mit dem Namen „Stämme deines Erbtheils" bezeichnet wird, hat ohne Zweifel den Grund, daß der Prophet eben auch durch diese Bezeichnung auf die durch Jehova geschehene Erwählung Israels zu seiner סְגֻלָּה (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6 u. ö.), zu seinem ihm besonders theueren und unveräußerlichen Erbtheil (Kap. 19, 25; 47, 6) hindeuten will. — An die Klage über den Verfall des religiösen Lebens V. 17 schließt sich V. 18 u. 19a endlich auch eine Klage an über die traurigen äußeren Verhältnisse, die Frucht jenes inneren Verfalles. Subjekt von יָרְשׁוּ kann nur עַם־קָדְשֶׁךָ sein. Denn nimmt man צרינו als Subjekt, wie manche thun, so muß man לַמִּצְעָר in einer Bedeutung nehmen, die es nicht hat. Denn מִצְעָר (außer hier 1 Mos. 19, 20; Hiob 8, 7; Ps. 42, 7; 2 Chr. 24, 24) ist die härtere Form von מִזְעָר, welche letztere bei keinem anderen alttestamentlichen Schriftsteller als bei Jesaja vorkommt und zwar bei diesem an folgenden Stellen: Kap. 10, 25; 29, 17; 16, 14; 24, 6. Die Bedeutung ist überall: paulum, ein Weniges, Kleines. Das Wort ist synonym mit מְעַט, welches auch in allen denzuletzt genannten Jesajastellen mit Ausnahme von Kap. 24, 6 neben מזער steht. Nimmt man nun צרינו als Subjekt, so muß man למצער in dem Sinne von „propemodum, parum abest quin, fast, beinahe" fassen, wie Coccejus, Luther, Stier thun. Aber dann müßte es nach dem Vorbilde von כִּמְעַט auch כְּמִצְעָר heißen. Ferner kann למצער weder = מצער ohne לְ sein (μικρὸν τοῦ ὄρους σου LXX), noch = nullo pretio, sine labore (Hieron.). למצער kann nur Zeitpartikel sein: für kurze Zeit. Viele nun wollen מקדשך als gemeinsames Objekt von ירשו und בוססו betrachtet wissen, indem sie מקדש entweder als Bezeichnung des ganzen Landes oder nur des Tempels nehmen. Aber das ganze Land wird nie מקדש genannt, und vom Tempel kann der Ausdruck ירש nicht wohl gebraucht werden. Dazu kommt, daß man dann למצער eigentlich auf beide Sätze beziehen müßte. Denn es steht ebenso markirt am Anfang wie מקדשך am Schlusse. Ich bin deshalb mit Delitzsch der Ansicht, daß ירשו im absoluten Sinne zu nehmen sei: sie haben besessen nämlich das Land. Dieses Objekt konnte um so leichter ausgelassen werden, als יָרַשׁ sowohl von der Besitznahme als vom Besitz des heiligen Landes unzähligemale gebraucht wird. Auch kommt dieses Wort im absoluten Sinne auch sonst mehrfach vor: 5 Mos. 2, 24. 31; 1 Mos. 21, 10; 2 Sam. 14, 7; Mich. 1, 15 u. ö. — Ist nun auch למצער eine rhetorische Hyperbel, so ist dieselbe doch insofern gerechtfertigt, als, wenn der Herr nicht die V. 17b enthaltene Bitte erhört, die Zeit, da Israel das heilige Land besaß, allerdings eine kurze war

im Vergleich zu dem darauf folgenden bleibenden Ausschluß vom Besitze. בוססו, Pilel von בוס (V. 6; Kap. 14, 19. 25) ist zertreten, *καταπατεῖν*, und schließt wie letzteres (vgl. 1 Makk. 3, 45. 51; Offb. 11, 2) den Begriff der Profanation und Verunreinigung ein. Dieses Zertreten und Profaniren des Heiligthums befaßt aber zugleich den Begriff der Zerstörung des Bestandes der Theokratie überhaupt, also auch des theokratischen Besitzstandes. Insofern ist dieses בוססו ein äquivalenter Gegensatz zu למצער ירשו. Die Zerstörung des Heiligthums scheint den ganzen Verband des Volkes Israel mit seinem Gotte aufzulösen. Israel steht deshalb jetzt da wie ein Volk, über das Jehova nie geherrscht hat. Es unterscheidet sich jetzt in nichts mehr von den Heidenvölkern. Vor מעולם, das zum Folgenden bezogen werden muß, ist אֲשֶׁר zu ergänzen. Nach unserer Sprachweise müßte man כַּאֲשֶׁר suppliren. Aber im Hebräischen kann sich die Vergleichung direkt als Apposition oder selbst als Prädikat (so nach דָּמָה, נִדְמָה Jer. 6, 2; Ez. 33, 2) an das Subjekt anschließen (vgl. m. Gr. §. 72, 4). Daß Israel mit dem Namen Jehova's gleichsam gezeichnet und dadurch unterschieden sei von allen Völkern, wird je und je als einer seiner wichtigsten Ehrenvorzüge gerühmt (vgl. 5 Mos. 28, 10; 2 Chr. 7, 14; Jer. 14, 9 u. ö. vgl. Jes. 43, 7; 65, 1).

3. Bitte, daß der Herr sichtbar dareinfahren und sich so als den alten Gott und Vater Israels beweisen wolle.

Kap. 63, 19b bis 64, 11.

63, 19b 64, 1 O daß du den Himmel zerrissest und führest herab und zerflössen Berge vor dir, *wie
Feuer Reisig entzündet und Wasser aufsiedet vom Feuer, daß du deinen Namen zeigest deinen
Feinden und vor dir Völker hinweg zitterten angesichts deiner schrecklichen Thaten, die wir
2 3 nicht zu hoffen wagten, — *führest herab und zerflössen Berge vor dir! *Hat man doch von
Anbeginn nicht gehört noch vernommen, noch hat ein Auge gesehen einen Gott außer dir, der
4 Thaten thäte für den, der auf ihn harret. *Du kommst entgegen dem, der Gerechtigkeit liebt
und thut; auf deinen Wegen gedenken sie deiner. — Siehe du zürntest, wir aber sündigten.
5 So geht's seit lange, und so sollten wir errettet werden? *Wir waren wie der Unreine alle,
und wie ein vom Blutfluß beflecktes Kleid waren alle unsere gerechten Thaten. Und wir ver-
6 welkten alle wie Laub, und unsere Schulden rissen uns fort dem Winde gleich. *Und ist nie-
mand, der deinen Namen anriefe, der sich aufraffte, dich zu ergreifen, denn du hast dein
7 Antlitz vor uns verborgen und löseft uns auf um unserer Verschuldungen willen. *Nun aber,
Jehova, du bist unser Vater! Wir sind der Thon und du bist unser Bildner, und Werk deiner
8 Hand sind wir alle. *Zürne nicht, Jehova, bis zum Aeußersten, und gedenke der Schuld
9 nicht immerfort! Siehe, schaue doch: dein Volk sind wir alle. *Die Städte deines Heilig-
10 thums sind Wüste, Zion ist Wüste, Jerusalem Einöde. *Das Haus unseres Heiligthums
und unserer Herrlichkeit, woselbst unsere Väter dich lobten, ist zur Brandruine geworden.
11 *Kannst du dabei an dich halten, Jehova? Schweigen und uns niederdrücken bis aufs
äußerste?

Exegetische Erläuterungen.

1. In heftiger Aufwallung spricht der Betende den Wunsch aus, Gott möge doch all diesem Jammer durch eine sichtbare und großartige Manifestation seiner Macht und Herrlichkeit ein Ende machen. Er möge herabfahren auf die Erde, so daß alle seine Feinde zitternd vor ihm fliehen müßten (Kap. 63, 19b—64, 2). Und Jehova kann das, denn er allein hat sich ja als lebendige Gottheit durch Thaten denen bewährt, die auf ihn hoffen (V. 3 und 4a). Das bisherige Verfahren Jehova's, Israel immer und immer wieder zu strafen, hat nichts geholfen. Denn Israel ist dadurch nicht besser geworden, vielmehr nur immer tiefer in Unreinigkeit, ja Verfall und Auflösung hineingerathen (V. 4b—6). Nun ist aber doch Jehova Israels Vater. Ja Israel ist Thon in seiner Hand und er der Bildner. Ist also nicht Israel, sowie es ist, eigentlich sein Werk? (V. 7). Er möge also nicht den Zorn bis zum Aeußersten treiben; er möge bedenken, welche Verantwortung auch auf ihm liegt durch die Thatsache, daß Israel **sein Volk** in dem V. 7b angedeuteten Sinne ist (V. 8). Wüste und öde liegen alle Städte des heiligen Landes, der Zion und Jerusalem selbst (V. 9). Der Tempel ist verbrannt und alle Stätten, daran Israel sonst seine Lust hatte, sind Trümmerstätten (V. 10). Kann Jehova das ertragen? Kann er dabei schweigen und nur immer fortfahren, sein Volk nieder zu drücken? (V. 11).

2. **O daß du — gedenken sie deiner.** Kap. 63, 19b—64, 4a. An der Spitze des vorhergehenden Abschnittes (Kap. 63, 15—19a) lasen wir die Bitte, Gott möge doch gnädig vom Himmel herabschauen auf das Elend seines Volkes (V. 15). Und danach wird mit verschiedenen positiven und negativen Gründen dargethan, wie nothwendig das sei.

Jetzt genügt dem Betenden das bloße Herabschauen nicht mehr. Er ist V. 17 ff. zur Erkenntniß gekommen, wie groß die Kluft ist, welche Israel innerlich und äußerlich von seinem Gotte trennt. Denn innerlich ist ein großer Theil des Volks abgeirrt von Jehova und in dieser Abirrung sogar verhärtet; äußerlich aber ist das Volk verstoßen aus seinem Erblande und von seinem Heiligthum. Da meint nun der Betende, um alle diese Schäden zu heilen, sei eine recht großartige und eklatante Offenbarung der göttlichen Majestät nothwendig, welche allen Unglauben niederschlüge und alle Feindschaft zunichte machte. Der Betende wünscht deshalb, Gott möge den Himmel zerreißen, also gleichsam den Vorhang wegthun, welcher ihn jetzt dem leiblichen Auge der Menschheit verhüllt und dadurch den Unglauben und dessen Folgen möglich macht. Damit wird etwas verlangt, was ungleich mehr ist als jenes Neigen des Himmels und Herabfahren, was Ps. 18, 10 als geschehen bezeichnet, Ps. 144, 5 aber erbeten wird. Denn mit diesem Neigen des Himmels und Herabfahren wird an beiden genannten Stellen doch nur eine durch Gewitter vermittelte Manifestation Jehova's bezeichnet, während an unserer Stelle gebeten wird, daß Jehova in seiner furchtbaren Majestät selbst sich zeigen möge, wie er nach Ez. 1, 1 in Wirklichkeit seinem Propheten sich gezeigt hat. לוא vgl. zu Kap. 48, 18. Das Perfekt nach לוא malt die Ungeduld. Nicht als etwas blos Mögliches wird das Zerreißen des Himmels und Herabfahren bezeichnet, sondern als etwas, an dessen Thatsächlichkeit nicht gezweifelt, in Bezug auf welches blos gewünscht wird, daß es schon geschehen sein möchte (vgl. m. Gr. §. 108, 1). Was die Vers- und Kapitel-Eintheilung betrifft, so kann für's erste kein Zweifel darüber obwalten, daß das, was von Kap. 63, 19b an folgt, mit dem Vorhergehenden eng zusammenhängt. Ein neues Kapitel hier anzufangen, ist nicht indizirt. Der Kapitelanfang wäre eigentlich Kap. 63, 15 am Platze. Der Kapitelanfang mit כִּקְדֹחַ ist ganz ungeschickt. Mit עליהם Kap. 63, 19a sollte der Vers schließen. Der folgende Vers sollte von לוא־קרעת bis תבעה־אש reichen. Die Worte von להודיע bis נזלו (V. 2) sollten wieder einen Vers bilden. V. 4 sollte mit ויזכרוך schließen, die zweite Hälfte aber als V. 5 bezeichnet sein. Diese Unangemessenheit der Vers- und Kapitel-Eintheilung ist vielleicht nicht ohne kritische Bedeutung. נָזֹלּוּ ist wahrscheinlich eine Mischform aus נָזַלּוּ und יִזֹּלּוּ. Denn von זָלַל schütteln lautet Perf. Niph. נָזַלּוּ. Aber der Prophet wollte nicht blos von einer Erschütterung, sondern auch von einem Zergehen, Zerfließen der Berge reden (vgl. Ps. 46, 7). Zu diesem Behufe machte er sich die Freiheit zu Nutze, welche in der Niphalbildung der Verba ע״ע waltet. Dieselben können nämlich ihr Niph. flektiren, wie wenn die normale 3. P. Perf. Mask. desselben ein selbständiger Stamm wäre. So findet sich נָסַבָּה Ez. 41, 7, נָזֹלּוּ Richt. 5, 5, wie wenn נָסַב, נָזַל Kal-Formen wären. Aber es kommen sogar Formen vor, welche die fiktive Kalform als ein Perfekt e oder o voraussetzen: נְסַבָּה Ez. 26, 2; נָבֹזּוּ Am. 3, 11; נָגֹלּוּ Jes. 34, 4 u. a. So ist auch unser נָזֹלּוּ entstanden und die Veranlassung dazu scheint das Bestreben gegeben zu haben, die Bedeutungen der Stämme זָלַל und נָזַל zu vereinigen. Von diesen hat der eine die Konsonanten und die Vokalisation der ersten Silbe, der zweite die Vokalisation der zweiten Silbe geliefert (vergl. Olsh. §. 263, 6, S. 592). Ueber מִפָּנֶיךָ vgl. zu Kap. 63, 12. — In welcher Weise der Prophet sich den Vorgang denkt, den er mit נזלו andeutet, sagt er Kap. 64, 1 durch zwei Vergleichungen. Er meint nämlich, die den Herrn umgebende δόξα möge wie verzehrendes Feuer (5 Mos. 4, 24; Jes. 33, 14) in die doch eigentlich nicht brennbaren Berge hineinfahren und dieselben so leicht und schnell entzünden, wie Feuer ein Reisigbündel entzündet, ja dieselben trotz ihrer Härte und Festigkeit in eine kochende, siedende Masse auflösen, wie Feuer das flüssige Wasser zum Sieden bringt (vgl. Ps. 83, 15; 97, 5). קָדַח steht 5 Mos. 32, 22; Jer. 15, 14 in intransitiver, in der Parallelstelle Jer. 17, 4 aber sowie Jes. 50, 11 in transitiver Bedeutung. Auch בָּעָה, welches von der Grundbedeutung „ebullire“ aus theils die Bedeutung des heißen Verlangens, Begehrens, Fragens (Kap. 21, 12 bis), theils die des Sich-aufblasens, Schwellens (Kap. 30, 13) gewinnt, vereinigt noch die transitive und intransitive Potenz in sich, wie das ja in so vielen hebräischen Verbalstämmen der Fall ist (m. Gr. §. 69, 1, Anm. 1). הֲמָסִים, *ἅπ. λεγ.*, das die Septuag. mit *κηρός*, Wachs, wiedergibt, die Vulg. aber durch tabescere ausdrückt, ist erst seit de Dieu und Schultens als verwandt mit dem arabischen hams und haschîm (dürres Kraut, dürres knackendes Holz) erkannt. Es bedeutet sarmenta, dürres Ast- oder Rebholz, Reisig. — Als den Zweck dieser wahrlich über allen Zweifel und alle Kritik erhabenen Manifestation bezeichnet der Prophet, daß der Herr seinen Namen (d. h. die ins Wort gefaßte Erkenntniß seines Seins) möge bekannt werden lassen seinen Feinden d. h. allen denen, die von ihm abirren und in dieser Abirrung sich verhärten (V. 17), seien sie nun Israeliten oder Heiden. Offenbar hofft der Prophet, daß diese Offenbarung als demonstratio ad oculos alle Israeliten, welche bisher infolge zu wenig handgreiflicher Evidenz der ihnen gewordenen Belehrung nicht glaubten, zur Erkenntniß und zum Bekenntniß ihres Gottes nöthigen werde. Sollten aber unter den גוים sich welche finden, die trotz der Handgreiflichkeit der Offenbarung doch nicht glauben w o l l t e n, nun so müßten diese wenigstens als Ueberwundene und Widerstandsunfähige fliehen. Betreffend das verb. fin. ירגזו s. m. Gr. §. 99, 3. Zu מפניך vgl. zu מפניהם Kap. 63, 12. בעשותך וגו׳ V. 2 hängt ab von להודיע. Nämlich die Erkenntniß des Namens Gottes wird den Menschen durch das Zerreißen der Himmel und Herabfahren insofern vermittelt, als dieses Zerreißen und Herab-

fahren eine That ist, nicht blos eine durchs innerliche oder äußerliche Wort vermittelte Belehrung. Es ist dies ein echt jesajanischer Gedanke, wie man aus der Vergleichung von Kap. 26, 8—10 erkennen kann. Man sehe die Bemerkungen zu d. St. S. 280. Die That des Zerreißens und Herabfahrens ist eine furchtbare, Schrecken einflößende, den Menschen im Innersten erschütternde. Denn sie weicht ab von dem bisher Erlebten. Der bisher so verborgen gebliebene Gott, an den man nicht glauben wollte, weil man ihn nicht sah, wird auf einmal wider alle Erwartung sichtbar. Er tritt plötzlich in einer drastisch-lebendigen, handgreiflichen Weise auf, die man nicht für möglich gehalten hatte. Nach der Zweckangabe 'להודיע וגו und Modalitätsangabe 'בעשותך וגו wird mit Nachdruck palindromisch die äußere Thatsache noch einmal benannt, in welcher beides begründet ist. Denn am Schluß von V. 2 kehrt der Schluß von Kap. 63, 19 in den Worten wieder: ירדת מפניך הרים נזלו, zum deutlichen Beweise dafür, daß die Verse Kap. 19b bis 64, 2 logisch und rhetorisch ein untrennbares Ganzes bilden. — Die Worte des dritten Verses stehen offenbar in kausalem Verhältniß zum Vorhergehenden. Der Prophet hatte Kap 63, 19b—64, 2 den kühnen Wunsch ausgesprochen, daß der Herr aus seiner Verborgenheit heraustreten und seine Gottheit sichtbar offenbaren möge. Kann das geschehen? Fingirte Götter können freilich einer solchen Aufforderung nicht entsprechen. Aber Jehova ist ja kein fingirter Gott. Er ist reale, lebendige Gottheit (אֱלֹהִים חַי). Und er allein hat sich als solcher von Anbeginn schon gezeigt. Denn von der Urzeit an hat man nicht gehört noch gesehen einen Gott außer Jehova, der durch lebendige That sich erwiesen hätte dem, der auf ihn hofft. Ich fasse also ו vor מעולם im kausalen Sinne = und ja, wie wir es schon öfter hatten (z. B. Kap. 24, 5; 38, 17; 39, 1 vergl. mit 2 Kön. 20, 12; m. Gr. §. 110, 1). Daß אלהים als Akkusativ nicht als Vokativ zu fassen ist, geht daraus hervor, daß es ein ebenso an sich als in diesem Zusammenhang unpassender Gedanke ist, zu sagen: niemand als du Gott hat gesehen und gehört was du thun wirst denen, die auf dich hoffen. Denn das versteht sich doch wohl von selbst, daß das was Gott vorhat, niemand vorher gesehen und gehört hat. Und was soll erst noch dieser seltsame Satz in diesem Zusammenhang? Und der Wechsel der Person in יעשה? Man wendet dagegen ein, daß האזין sonst nie den Akkusativ nach sich habe. Aber erstens ist dem nicht so. Denn האזין hat mehrmals, wo ihm im Parallelismus שָׁמַע entspricht, den Akkusativ nach sich (1 Mos. 4, 23; Hiob 33, 1), und an u. St. kann man sagen, daß 'האזינו, dem שמעו als blos rhetorische Wiederholung untergeordnet, einen Begriff mit demselben bildet. Sodann aber, auch wenn die Konstruktion von האזין mit dem Akkusativ sich in keiner Weise rechtfertigen ließe, muß ich behaupten, daß dies gar nichts verschlagen würde.

Denn der Akkusativ אלהים kann auch einfach allein von ראתה als dem zunächststehenden Verbum abhängen. Mit Recht bemerkt Delitzsch, „daß man die Worte אלהים זולתך mit vorausgehender Verneinung hier in Kap. 40—66 gar nicht hören kann, ohne sofort den Eindruck zu bekommen, daß damit Jahve's alleinige Gottheit bezeugt werde (Kap. 45, 5. 21).“ יעשה steht im prägnanten Sinne wie Ps. 22, 32; 37, 5; 52, 11; Jer. 14, 7; Dan. 8, 24; 11, 17. 28. 30. Der Gott, welcher von Anbeginn als ein realer, lebendiger Gott durch Thun d. h. durch unzweifelhafte Thaterweise, wie sie eben nur einer lebendigen, realen Macht möglich sind, sich dokumentirt hat, dieser kann auch das thun, was der Prophet Kap. 63, 19b—64, 2 mit so heißer Glut herbeiwünscht. — Daß Paulus 1 Kor. 2, 9 unsere Stelle frei citirt, glaube auch ich. Doch scheint mir, daß ihm wegen der Worte „καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη“ auch die Stelle Kap. 65, 17 vorschwebte. — Was der Prophet durch das eine Wort יעשה V 3 angedeutet hatte, führt er durch die erste Hälfte des V. 4 weiter aus. Denn פָּגַע, ein starker Ausdruck, soll hier offenbar ein zwar freundliches, aber doch recht fühlbares, reales impingere, einen occursus, der an der Realität des obgleich unsichtbaren Okkurrenten keinen Zweifel läßt, bedeuten. פָּגַע steht mit dem Akkusativ im allgemeinen Sinne des Begegnens (2 Mos. 5, 20; 23, 4; 1 Sam. 10, 5; Am. 5, 19 vgl. 2 Mos. 5, 3; Jes. 47, 3. — Die Wortzusammenstellung שש ועשה צדק ist offenbar nach echt jesajanischer Weise im Interesse der Alliteration geschehen. Grammatisch ist diese Verbindung möglich gemäß dem Sprachgebrauche, der zu einem Verbum eine nähere Bestimmung mittelst eines zweiten in gleicher Verbalform stehenden und durch Waw verbundenen Zeitworts hinzuzufügen gestattet (vgl. Hiob 6, 9; 2 Sam. 7, 29; 5 Mos. 5, 19 u. ö. M. Gr. §. 95, g, Anm.). Wer Gerechtigkeit liebt und thut d. h. mit Freuden thut, dem kommt der Herr spürbar entgegen. Sie treffen also auf einem Wege zusammen. Der Mensch aber, welcher so deutlich erfahren hat, daß er auf dem Wege des Herrn ist (vgl. Kap. 63, 17), vergißt des Herrn gewiß nicht, irrt nicht von ihm ab, sondern bleibt ihm mit treuem Angedenken ergeben. Bis hierher hat also der Prophet den Gedanken durchgeführt, daß eine handgreifliche Manifestation der göttlichen Majestät, wie er sie Kap. 63, 19 ff. wünscht, nach der konstanten Erfahrung aller Frommen möglich sei. Da der Prophet Kap. 64, 4b zu einem neuen, spezifisch verschiedenen Gedanken übergeht, so müßte wohl mit הֵן אַתָּה ein neuer Vers beginnen.

3. **Siehe du zürntest — Verschuldungen willen.** V. 4b—6. Mit diesen Worten stellt der Prophet demjenigen Verfahren, welches er als das gewiß zum Ziele führende mit heißem Wunsche ersehnt, dasjenige gegenüber, welches der Herr bisher eingeschlagen hat. Bisher hat der Herr nämlich „gezürnt“. Wenn auch einzelne die helfende

Gnade ihres Gottes erfahren durften, so war doch dessen Verhalten gegen das Volk überhaupt im großen und ganzen ein zürnendes. Und der Erfolg? Wurde Israel dadurch gebessert? Nein. Der Strafe folgte immer wieder die alte Sünde. Sünde, Strafe und wieder Sünde das ist die ganze Geschichte Israels gewesen von Anfang an. Dies ist nach meinem Dafürhalten der Sinn der Worte בָּהֶם עוֹלָם. Danach behält קצפת seine volle Perfektbedeutung, ונחטא aber ebenso die ungeschwächte Bedeutung eines aoristischen Imperfekts. בָּהֶם hat neutrale Bedeutung: in (mit, über) diesen (nämlich Dingen), welche durch „du zürntest und wir sündigten“ angedeutet sind, ist (enthalten, vergangen) ein עוֹלָם d. i. eine Ewigkeit, ein Zeitraum von unübersehbarer Dauer. Der Verf. meint aber den עוֹלָם, von dem im Vorhergehenden so oft die Rede war (Kap. 63, 9. 11. 16. 19; 64, 3): die Vergangenheit des Volkes Israel. Dessen Geschichte war ja wirklich seit der Wüstenwanderung eine ununterbrochene Reihe von Versündigungen und Strafen. Man darf nicht einwenden, daß es הָעוֹלָם heißen müßte. Denn der Prophet will gar nicht den Begriff „Vergangenheit“ oder gar „die Vergangenheit des israelitischen Volkes“ urgiren. Sondern er will recht eigentlich sagen, daß eine Ewigkeit in solchem Wechsel der Dinge hingegangen ist. Daß בָּהֶם neutrisch verstanden werden kann, unterliegt keinem Zweifel (vgl. Kap. 38, 16; Ez. 33, 18; Jer. 18, 13 u. a. M. Gramm. §. 60, 6a u. b). So im wesentlichen Delitzsch. Doch übersetzt er: in diesem Zustande sind wir lange schon. Es scheint mir, daß, um dies auszudrücken, der Prophet מֵעוֹלָם geschrieben haben würde. Auch ich fasse וְנִוָּשֵׁעַ als Frage (vgl. z. B. Ez. 20, 31). Wenn Strafen und Züchtigen ohne Erfolg schon eine Ewigkeit gedauert haben, sollte dies der rechte Weg sein, um Israel zu retten? Textänderung ist demnach durchaus nicht nöthig. — Daß die bisherige Pädagogik nichts geholfen hat, weist der Prophet im Folgenden noch mehr im Einzelnen nach. וַנְּהִי וגו׳ steht deshalb in einem gewissen Gegensatze zu ונושע, indem es sich zugleich als Fortsetzung von וַנֶּחֱטָא erweist. Weit entfernt geheilt und geheiligt zu werden, wurde das ganze Volk vielmehr wie ein durch Aussatz Verunreinigter, der aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß (3 Mos. 13, 44 ff.). Wie ein Mann hat deshalb das durch den Aussatz der Sünde unrein gewordene Volk aus dem heiligen Lande hinausgestoßen werden müssen ins Exil. Mit einem andern Bilde wird dasselbe gesagt: es wird der sittliche habitus des Volkes (ihre Gerechtigkeiten i. e. juste facta Kap. 33, 15; 45, 24) mit einem durch den Blutfluß (עִדִּים, ἅπ. λεγ., von עָדַד, die abgezählte Zeit) befleckten Kleide, dessen Berührung unrein macht, verglichen (vgl. Kap. 59, 17; 61, 10). Sittliche Befleckung erzeugt aber Halt- und Kraftlosigkeit. Deshalb bekennt der Betende weiter, daß sie verwelkt seien wie ein Blatt. וַנָּבֶל ist, wie mir scheint, Hiph. von בָּלָה, marcuit, absumtus, confectus est (vgl. silva comis marcet). Es ist nicht unmöglich, daß auf die Wahl des Wortes das unmittelbar vorhergehende Gleichniß vom Kleide influirte, denn vom veralteten Kleide steht בָּלָה Kap. 50, 9; 51, 6 (vgl. Kap. 65, 22). Das Hiphil, welches außerdem allerdings nicht mehr vorkommt, hätten wir als direkt kausatives zu fassen = marcorem efficere i. e. marcescere. Die Blätter aber, wenn sie dürr und abgefallen sind, werden eine Beute des Windes. Nicht unmittelbar, aber mittelbar haben also die Verschuldungen (עֲוֹנֵנוּ defektiv geschriebener Plural für עֲוֹנֵינוּ V. 6, Jer. 14, 7; Dan. 9, 13) das Volk ins Exil fortgerissen mit der unwiderstehlichen Kraft eines Sturmwindes. Und im Exil ist die Masse des Volkes nicht gebessert worden. Obgleich, wie dies Gebet selbst darthut, der Stamm nicht ganz erstorben ist (Kap. 6, 13), so kann doch, wenn man die große Masse des Volkes betrachtet, gesagt werden, daß niemand mehr da ist, der den Namen des Herrn anruft, der sich ermannt, aufgerafft hätte (Kap. 51, 17) zu der sittlichen Anstrengung, die nöthig ist, um an Jehova festzuhalten. Und dazu trägt nach des Verf. Meinung gerade der Umstand vorzüglich bei, daß Jehova sein Angesicht vor Israel verhüllt, sich von ihm zurückgezogen und verborgen, das Volk seinem Schicksal überlassen hat. Gerade hierdurch, meint er, habe der Herr die sittliche Zersetzung des Volkes, das Verkommen im Götzendienst, also die Dahingabe in die Macht der Sünde, die des Exils Grund und Ursach war, bewirkt. Es ist derselbe Gedanke, den wir oben Kap. 63, 17 fanden. Man darf hierbei nie vergessen, daß der Verf. im Affekte des tiefsten Schmerzes redet und daß er hierbei nicht unterscheidet, was nothwendige, von Gott gewollte und was nicht nothwendige, von Gott nicht gewollte, wohl aber vom Volk verschuldete Folge der Strafe war. ותמוגנו ist Kal, welches hier ausnahmsweise (vgl. zu קָדַח, בָּעָה V. 1) transitiv gebraucht ist. תמוגנו ביד וגו׳, wobei ביד jedenfalls als term. in quem zu fassen ist, erinnert an מִגֵּן בְּיָדֶךָ 1 Mos. 14, 20.

4. **Nun aber Jehova — bis aufs äußerste.** V. 7—11. Der Betende kommt nun zum Schlusse. Nachdem er dem Herrn den Unterschied zwischen seinem ehemaligen und jetzigen Verhalten zum Volke und auch die üblen Folgen des jetzigen Verhaltens vorgehalten, faßt er noch einmal alles, was er zu sagen hat, in den Gedanken zusammen, daß Jehova Israels Vater und Schöpfer, Israel Jehova's Volk sei. Jehova kann aber unmöglich sein Kind, das Werk seiner Hand, den Träger seiner ewigen Rathschlüsse zu Grunde gehen lassen. Er würde sich dadurch selbst widersprechen, sich selbst beschimpfen. Daher das nachdrückliche וְעַתָּה V. 7. Es ist als wenn er sagen wollte: „Es steht sehr schlimm, das Aeußerste ist zu befürchten! Nun aber bist du ja unser Vater! Also ist noch Hoffnung!“ Mit אבינו kommt er zurück auf den Ge-

danken, den er schon Kap. 63, 16 ausgesprochen hatte. Aber Jehova ist nicht blos Vater, dem seine Kinder als freie Persönlichkeiten gegenüberstehen. Diese Freiheit ist Schuld, daß oft dem besten Vater die Kinder mißrathen. Wieder zurücklenkend auf die Gedanken, welche den Aussprüchen Kap. 63, 17; 64, 6b zu Grunde liegen, bezeichnet der Verf. Israel als Thon, Jehova als den Bildner. Das Volk ist also doch immer das, was Jehova aus ihm macht. Es ist das Werk seiner Hand. Dieses Gleichniß ist echt jesajanisch. Es findet sich, wenn auch in verschiedenem Sinne, nicht nur Kap. 45, 9 ff., sondern auch schon Kap. 29, 16. Auf diese doppelte Aussage nun, daß der Herr nicht blos Vater, sondern auch Töpfer sei, wird V. 8 die Bitte gegründet, daß er nicht bis zum Aeußersten zürnen, nicht immerfort der Schuld gedenken möge. Er möge vielmehr doch ein Einsehen haben und berücksichtigen, daß ganz Israel sein Volk sei. Dieser kurze nachdrucksvolle Ausruf הן הבט־נא עמך כלנו bildet offenbar den Höhepunkt des Gebetes. Denn in diesem einen Wort faßt der Prophet die Hauptmomente alles Vorhergehenden zusammen. Daß der Herr Israels Vater ist (Kap. 63, 16; 64, 7), daß er Israel auserwählt, berufen, eine Ewigkeit hindurch geleitet, daß er es wie ein Töpfer den Thon gebildet hat, dies alles faßt sich in dem Worte zusammen: wir sind alle dein Volk (vgl. Kap. 63, 8. 14). Und daß er sagt כֻּלָּנוּ, ist freilich nicht bedeutungslos. Der Verf. spricht darin dieselbe Liebe zu seinem Volke aus, die auch Paulus an den Tag legt, wenn er als seines Herzens Wunsch und Hoffnung zu erkennen gibt, daß Israel und zwar ganz Israel selig werde (Röm 10, 1; 11, 26). Wenn wir hier den Höhepunkt des Gebetes erkannt haben, so ist damit gesagt, daß es hier auch schließen könnte. Denn es kann doch eigentlich nichts Höheres und Wichtigeres dem Herrn als Grund der Bitte vorgehalten werden. Nämlich wenn man aufs Innere sieht, wenn man auf den Standpunkt des Ἰσραὴλ πνευματικὸς sich stellt, den unser Prophet ja fortwährend mit aller Energie behauptet hat. Für das fleischliche Israel fehlt freilich eine große Hauptsache: es ist dem Herrn noch nicht vorgehalten worden, daß er das Land hat verwüsten, die Städte, Jerusalem voran, zerstören, den Tempel hat verbrennen lassen. Das fleischliche Israel kann dies dem Herrn bis heute nicht vergessen. Dasselbe hat sich dadurch sogar zu fast gotteslästerlichen Aeußerungen hinreißen lassen. Im Traktat Aboda ssara (s. dessen Uebersetzung von Dr. Ferd. Christian Ewald, Nürnberg 1856, S. 19 ff.), wo von der Art die Rede ist, wie Gott die 12 Tagesstunden eintheilt, heißt es, daß Gott seit der Zerstörung Jerusalems nicht mehr lacht, sondern sich verhält nach Jes. 42, 14: „ich schweige wohl eine Zeitlang und bin stille und ziehe mich zurück.“ Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, 18—20. Ich halte es deshalb für möglich, daß die Verse 9—11 von einem im Exil lebenden Israeliten, dem gerade der traurige Zustand des heiligen Landes, der heiligen Stadt und des heiligen Hauses das für Gott und Israel Unerträglichste zu sein schien, eingeschaltet worden sind. So würde sich die so ungemein anschauliche und genaue Schilderung des Zustandes, in dem sich die Heimat der Exulanten in der hier vorausgesetzten Zeit wirklich befand, erklären. Denn allerdings lauten diese Worte (V. 9 u. 10) nicht wie die eines aus weiter Ferne, sondern wie die eines aus nächster Nähe die Dinge sehenden. — Die Städte des Heiligthums sind die Städte des Landes. Wenn auch das Land so wenig als מִקְדָּשׁ (vergl. Kap. 63, 18) jemals קֹדֶשׁ genannt wird, so können doch die Städte (vgl. Kap. 40, 9) ערי קדש heißen. Aber קדש ist dann nicht in konkretem, sondern in abstraktem Sinne zu nehmen: urbes sanctitatis tuae d. h. deine heiligen Städte (vgl. Ps. 78, 54; Sach. 2, 16). Zion ist hier der Berg צִיּוֹן, der Sitz des Königthums, das politische Centrum der Theokratie; Jerusalem ist die gesammte heilige Stadt, das nationale Centrum. Zu diesem kommt V. 10 das religiöse Centrum hinzu, der Tempel. Der Tempel wird nur an dieser einzigen Stelle קֹדֶשׁ ישראל genannt. Nur Jer. 17, 12 nennen die Israeliten ihn מְקוֹם מִקְדָּשֵׁנוּ. Zwischen מִקְדָּשׁ und קֹדֶשׁ ist aber auch ein Unterschied. Denn ersteres bezeichnet in erster Linie die Heiligkeit und zwar die subjektive und objektive Heiligkeit (das sanctum und sacrum esse). Um der dem Worte inhärirenden Bedeutung der subjektiven Heiligkeit willen ist es erklärlich, daß man sich scheute, den Tempel קֹדֶשׁ ישראל zu nennen, während der Ausdruck מִקְדַּשׁ ישראל so wenig etwas Anstößiges hat, als wenn die Opfergaben קָדְשֵׁי ישראל heißen (2 Mos. 28, 38; 1 Kön. 7, 51 u. ö.), oder Jehova der Heilige Israels (Kap. 1, 4; 5, 19; 41, 14 u. ö.) genannt wird. Unser Ausdruck ist aus Kap. 63, 15 wiederholt, so wie בית תפארתנו speziell an Kap. 60, 7 erinnert, nur daß an beiden Orten die Ausdrücke auf Jehova bezogen werden. Sollte hierin vielleicht die Spur einer späteren, weniger taktvollen Hand erkannt werden dürfen? אֲשֶׁר ist hier Adverbium = wo (m. Gr. §. 113, 3, a; 4 Mos. 20, 13). הִלֵּל vergl. Kap. 62, 9; 38, 18. Der Verf. hat nicht blos die Zeit unmittelbar vor dem Exil, sondern die ganze Vergangenheit bis auf die Erbauung des Tempels zurück im Auge. שְׂרֵפַת אֵשׁ findet sich nur hier, doch braucht Jesaja הָיָה לִשְׂרֵפָה Kap. 9, 4. — כֹּל mit dem Prädikat im Singular ist ungewöhnlich, bei Jesaja findet sich dieser Sprachgebrauch nie. Vgl. Ew. Gr. §. 317, c; Sprüche 16, 2; Ez. 31, 15. Wir werden nicht irren, wenn wir unter den מחמדים im Gegensatz zu den vorhergenannten heiligen Lokalitäten die im Privatbesitz befindlichen Bauten verstehen. Der Singular חָרְבָּה findet sich bei Jesaja nur hier (s. Zstllg.). Auch die Redensart הָיָה לְחָרְבָּה kommt bei Jesaja außer hier nicht mehr vor. Dagegen findet sie sich häufig bei Jeremia 7, 34; 22, 5; 25, 11; 44, 6. 22. Auch bei

Ezechiel findet sich der Ausdruck Kap. 38, 8. Nachdem so der Verf. dem Herrn ein Bild vor die Augen gestellt, wie es ein für Israel traurigeres und für den Herrn selbst beschämenderes nach seiner Meinung nicht geben konnte, schließt er mit der Frage, ob Jehova bei so bewandten Umständen an sich halten (Kap. 42, 14; 63, 15), schweigen (Kap. 42, 14; 57, 11; 62, 1. 6; 65, 6) und also sein Volk bis zum Aeußersten (V. 8) bedrücken lassen könne (vgl. Kap. 40, 27 ff.)?

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 63, 8. „Der Herr hoffte (nach allen Wundern des Auszugs), die Israeliten würden als seine Kinder ihm nicht lügen, und es solle ihnen ein Ernst sein mit dem Gelübde, das sie am Sinai thaten, als sie sprachen: Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir thun (2 Mos. 19, 8). In dieser Hoffnung wurde Jehova Israels Heiland. Er nahm es unter seine sonderliche Hut. Wo eine Plage, eine Gefahr sich nahte, reckte er seine Hand aus und hielt sie ferne von Israel. Ja so sehr ward er ihr Heiland, daß er selbst mit ihnen litt, wenn sie zu leiden hatten. Ihr Leiden ging ihm so zu Herzen, daß es gleichsam sein eigenes ward." Weber.

2. Zu Kap. 63, 9. Der Engel des Angesichts gehört zu den „Tiefen der Gottheit" (1 Kor. 2, 10). Es ist unrecht, sich einzubilden, daß in Bezug auf diese Dinge ein sicheres und erschöpfendes Wissen möglich sei. Die Demuth, welche auch der Wissenschaft ziemt, legt derselben die Pflicht auf, ein non liquet überall da zu sprechen, wo durch die Natur der Dinge dem menschlichen Erkennen Grenzen gezogen sind. Diese Grenzen nicht zu respektiren, ist die Art der pseudowissenschaftlichen, unkeuschen Scholastik. Was wir oben über den Engel des Angesichts geäußert haben, nimmt deshalb nur den Rang einer bescheidenen Hypothese in Anspruch. — „Wie der Engel, der sein Angesicht d. i. die Repräsentation seines Wesens ist, sowohl durch seinen Namen als durch die ihm zugeschriebene mittlerische Erlösungsthätigkeit als Person bezeichnet wird, so der Geist der Heiligkeit dadurch, daß ihm Kränkung angethan werden und er also Kränkung empfinden kann (Eph. 4, 30). Es werden also Jehova und der Engel seines Angesichts und der Geist seiner Heiligkeit als drei Personen unterschieden, so zwar, daß die beiden letzteren ihr Dasein aus dem ersteren haben, welcher Urgrund der Gottheit und alles Göttlichen ist. Bedenken wir nun, daß der Engel Jehova's zwar ein Engel, aber die engelische Anticipation der Erscheinung Gottes des Mittlers ἐν σαρκὶ ist und der Vorausdarstellung dessen dient, welcher als Ebenbild des Unsichtbaren Kol. 1, 15, als Abglanz seiner Herrlichkeit und Abprägung seines Wesens Hebr. 1, 3 nicht blos zeitweiliges Selbstdarstellungsmittel, sondern vollkommene persönliche Selbstdarstellung des göttlichen פָּנִים ist, so deutet sich hier unverkennbar schon das Geheimniß des dreieinigen Wesens Gottes des Einen an, welches in dem neutestamentlichen Erlösungswerke erfüllungsgeschichtlich offenbar wird." (Delitzsch, vgl. dessen Aufsatz „Die Dreieinigkeit Gottes im A. T." in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung" III, 2, 4—19).

3. Zu Kap. 63, 10. „Es geschieht auf zweierlei Art, daß der H. Geist entrüstet oder betrübt wird. Einmal auf eine etwas erträglichere Art, wenn man dem H. Geist die Gelegenheit nimmt, in der Seele zu ihrer Freude zu wirken, wie er sonst pfleget, ihr seinen Gnadeneinfluß und seine Gnadenwirkungen mitzutheilen — wie etwa ein beleidigter Freund, wenn er sieht, daß man seinen meisten Rathschlägen kein Gehör geben will, sich darüber betrübt und, wiewohl ungern, eine Zeitlang aufhört, den widerspenstigen Freunden zu rathen, ut carendo discat, quantum peccaverit .... Von dieser Art der Betrübung redet St. Paulus Eph. 4, 30. Und diese Art der Betrübung kann auch wohl von Frommen und Auserwählten begangen werden. Zum andern aber wird der H. Geist entrüstet und betrübt auf eine grobe und boshaftige Art, wenn man ihm nicht allein nicht glaubt und nicht folget, sondern sich ihm auch halsstarriger Weise widersetzet, allen seinen Rath verachtet, ihn schmähet und lästert, seiner Strafe nicht will (Sprüche 1, 24. 25), seine Wahrheit Lügen straft und also wider die Sonne redet .... Und das nennt die Schrift ἀντιπίπτειν (Apostelg. 7, 51), ἐνυβρίζειν (Hebr. 10, 29), βλασφημεῖν (Matth. 12, 31; 1 Petr. 4, 14), θεομαχεῖν (Apostelg. 5, 39). — Laßt uns deshalb den H. Geist nicht betrüben mit bösen Begierden, Worten und Thaten, daß wir unser Siegel unverletzt am künftigen Erlösungstage aufweisen können, mit welchem wir an dem Erlösungstage unsrer heilsamen Wiedergeburt einmal versiegelt worden. Laßt uns zu dem Ende die David'schen Seufzer Ps. 143, 10; 51, 12—14 fleißig beten und cum ecclesia rufen: Herr deinen Geist uns immer laß, der uns geb' halten rechte Maß." Leigh.

4. Zu Kap. 63, 11. „Der Glaube fragt nach Gott, der Unglaube auch. Aber beide auf unterschiedene Art. Beide haben ihr wo? Jener, daß er Gott suche in der Noth und ihm seine alten Wohlthaten im Vertrauen vorhalte; dieser, daß er Gott versuche, ihn verleugne, andere in Versuchung führe und an der göttlichen Gegenwart und Vorsorge zweifelhaft mache. Darum fragt er: „Wo ist der Gott, der da richtet (Mal. 2, 17)? Wo ist nun dein Gott (Ps. 42, 4. 11; 79, 10; 115, 2)?" — Frage wie hier die betende Kirche auf die erste Art fleißig nach Gott, so wirst du vor der andern Art des Fragens behütet. Denn also fragen die nicht nach Gott fragen. Und so hast du allezeit gewissen Trost, wenn dich deine Feinde höhnisch fragen und kannst darauf antworten: „Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen was er will (Ps. 115, 3)." Leigh.

5. Zu Kap. 63, 15. „Meritum meum miseratio Domini. Non sum meriti inops, quando ille miserationum Dominus non defuerit, et si miseri-

cordiae Domini multae, multus ego sum in meritis.“ Augustin.

6. Zu Kap. 63, 16. „Wir mögen dieses Kap. 63, 7 bis 64, 11 enthaltene Gebet mit Recht ansehen als ein Vaterunser der alten Kirche. Die An- und Vorrede stehet hier V. 16 und wird wiederholt Kap. 64, 7. Unser Vater! Unser Vater! Unser Vater! . . . Daß er aber kein irdischer, unmächtiger und ungütiger, sondern ein himmlischer, allgegenwärtiger, allmächtiger und allgütiger Vater sei, stehet V. 15, wo der Himmel seine heilige, herrliche Wohnung genannt wird. Die erste Bitte finden wir Kap. 63, 12. 14; 64, 1. 6. Die zweite Bitte Kap. 63, 18. 19; 64, 1. 2. Die dritte Bitte Kap. 63, 17. Die vierte Bitte Kap. 63, 13. 14. Die fünfte Bitte Kap. 64, 4b—8. Die sechste Bitte Kap. 63, 17. Die siebente Bitte Kap. 63, 16b; 64, 3. Die Doxologie steht gleich vorn in diesem Gebet (Kap. 63, 7), und das Amen ist zwar dem Buchstaben nach darinnen nicht zu lesen, doch liegt es der Kraft nach in allen Bitten, welche mit einer so herzlichen Zuversicht vorgebracht werden, daß man daraus erkennen kann, der Betenden Herz habe nicht Nein! sondern Amen und Ja! dazu gesprochen.“ Leigh.

7. Zu Kap. 63, 16. „Und dieser Vater unser aller ist es alleine, welchen wir mit Gebet anrufen sollen, sonst aber weder Vater Abraham, noch Vater Israel oder sonst einen Vater auf Erden. Denn auf diese Art, religioso cultu, jemand Vater zu nennen, verbeut uns Christus Matth. 23, 9. Wer nicht so im Himmel ist wie dieser Vater, nämlich daß der Himmel seine heilige und herrliche Wohnung ist, von welcher er auf alles herabschaut und Himmel und Erde erfüllt (Jer. 23, 24), folglich alles Anliegen, alles Gebet hören, alle Noth wissen, auch in aller Anfechtung helfen kann, der soll nicht Vater von uns genannt, d. h. nicht angerufen werden. Es kann demnach aus diesem Spruche die Anrufung der Heiligen recht kräftig widerlegt werden. Denn so die Heiligen nichts von uns wissen, noch uns selbst von Person kennen, so werden sie viel weniger wissen, in was Herzens-Anliegen wir sind, noch unser Schreien hören können, denn sie sind nicht allgegenwärtig. Beruft man sich darauf, daß es ihnen Gott erst entdecke und sie alsdann für uns bitten? Nein! was für ein Umschweif wäre das! So kömmt es ja eben heraus wie jenes Einfältigen sein Gebet: „Ach lieber Herr Gott! sage es doch der lieben Maria, daß ich dir gesagt habe, du sollest ihr wieder sagen, daß sie dir sage, ich habe durch so viel Ave Maria und Pater noster ihr sagen wollen, sie solle dir sagen, du wollest mir gnädig sein“ (Meyer de rosariis cap. III, thes. V, p. 52). Wie viel kürzer und kräftiger betet man da lieber mit dem bußfertigen Zöllner: Gott sei mir Sünder gnädig!“ Leigh.

8. Zu Kap. 63, 17. „Es ist wohl keine schwerere Sünde als Gott beschuldigen, daß er Ursache sei unsrer Sünde. Niemand sage, wenn er versuchet wird, daß er von Gott versuchet werde (Jak. 1, 13; Ps. 5, 5; 5 Mos. 32, 4; Ps. 92, 16). Er gebeut das Gute, verbeut und straft das Böse. Wie könnte er dessen Ursache sein? Wenn er aber Sünde mit Sünde straft, d. h. wenn er seine beständig verschmähte Gnade dem Sünder endlich entzieht, so handelt er als ein gerechter Richter, der mit dem Gericht der Verstockung diejenigen schlägt, welche seinem Geiste vorsätzlich widerstreben.“ Leigh.

9. Zu Kap. 63, 19b—64, 2. Sofern der Betende hier eine physische, sichtbare Schreckens-Manifestation im Sinne hat, erscheint er als alttestamentlich befangen und hat Unrecht. Aber sofern ihm die Hauptsache doch nur ist, daß Gott herabkomme auf Erden und sich als reale, lebendige Gottheit erweise, hat er Recht und in diesem Sinne ist die Bitte auch wirklich erhört worden. Denn in Christo hat Gott wirklich den Himmel zerrissen und ist herabgefahren. Aber seine Erscheinung war nicht wie Sturmwind, Erdbeben oder Feuer, in denen der Herr **nicht** war (1 Kön. 19, 11 ff.), sondern wie stilles, sanftes Sausen.

10. Zu Kap. 64, 3 u. 4a. Der Gott, der Abraham, Isaak und Jakob erschienen ist, Mosen berufen und durch ihn das Volk Israel aus Egypten geführt, auch Josua, Samuel, Saul, David u. a. zu seinen Dienern erwählet und durch sie sich verherrlicht hat, dieser Gott hat sich allerdings allein als den wirklichen, wahren, lebendigen Gott erwiesen und von ihm kann man erwarten, daß er noch mehr thun, noch eklatanter sich offenbaren werde.

11. Zu Kap. 64, 4b—6. Gott ist die Liebe! Darum ist er nicht im Sturmwind, Erdbeben und Feuer, sondern im stillen, sanften Sausen. Und schließlich ist es doch letzteres, welches die Welt innerlich überwindet und zu Gott bekehrt.

12. Zu Kap. 64, 7 u. 8. „Es mag wohl leicht kein beweglicheres Gebet und kindlichere Litanei im A. T. gefunden werden als diese. Womit der herzvertrauliche Seufzer in einem bekannten Liede ganz einerlei Inhalts ist: „„weil du mein Gott und Vater bist, dein Kind wirst du verlassen nicht, du väterliches Herz.““ Von welchem der selige Wagenseil im Traktat von Meistersängern saget, er habe einen vornehmen Theologen pro concione sagen hören, daß er nach den Kraftsprüchen der Schrift in seinem Amt und auf der Welt nichts gefunden, das betrübte, kleingläubige und fast verzagende Gewissen mehr zu trösten vermöge als dieses güldene, ja ganz unvergleichliche Gesätz. Ohne Zweifel hat es der Autor des Liedes aus diesem Gebet und Ps. 138, 8 genommen“. Leigh. Obige Liedesworte sind die erste Hälfte des dritten Verses aus dem Liede „warum betrübst du dich mein Herz“, welches seit 1654 dem Hans Sachs zugeschrieben wurde, aber von Wackernagel (Kirchenlied, von der 2. Aufl. an) als das Werk eines unbekannten Verfassers — es kommt zuerst in einem fliegenden Blatt um das Jahr 1560 vor — nachgewiesen worden ist.

13. Zu Kap. 64, 10. „Die Herzen der Christen

sollen nicht so sehr an den äußerlichen Tempeln hängen, welche verwüstet und verbrannt werden können. Sie sind eine große Wohlthat Gottes und ein edler Behuf zur öffentlichen Versammlung. Aber wir müssen dieselben nicht vergöttern, sondern sie zwar fleißig besuchen, aber vornehmlich dahin bedacht sein, daß wir den Herrn Zebaot heiligen in unsern Herzen (1 Petr. 3, 15), und ihm dieselben zu Tempeln weihen, auch in der Behausung Gottes im Geist, in dem geistlichen Tempel der allgemeinen christlichen Kirche, bleiben. Denn diese ist das rechte Haus unserer Heiligkeit und Herrlichkeit." Leigh.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 63, 7. Text zu einer Dankpredigt. Was ist unsere Pflicht, nachdem der Herr uns große Gnade erwiesen hat? 1) Zu gedenken dessen, was er uns gethan; 2) zu gedenken dessen, was wir ihm dafür thun sollen.

2. Zu Kap. 63, 8—17. Die Geschichte des Volkes Israel ein Spiegel, in welchem wir auch die Geschichte unseres Verhaltens zu Gott zu erkennen vermögen. 1) Gott ist auch uns von Anfang ein liebevoller und treuer Vater (V. 8. 9). 2) Wir vergelten seine Liebe mit Undank, wie Israel that (V. 10 a). 3) Gott straft uns dafür, wie er Israel gestraft hat (V. 10 b). 4) Gott nimmt uns wieder zu Gnaden an, wenn wir wie Israel bußfertig zu ihm rufen (V. 11—17).

3. Zu Kap. 63, 7—17. „Ist Gott in Christo unser Vater geworden, so bleibt er es auch in alle Ewigkeit. 1) Er ist unser Vater in Christo. 2) Er bleibt treu, auch wenn wir wanken. 3) Wenn wir gefallen sind, stehen uns seine Arme auch noch offen." Deichert in Manch. G. u. ein Geist, 1868, S. 65.

4. Zu Kap. 64, 1. „Die, so ihr Herz nach oben und nach innen hin gekehrt haben, das waren zu jeder Zeit die rechten Adventsleute und diese sind's auch heute noch. Und wenn du einer von diesen bist, so wird auch dir bald die Weihnachtssonne freundlich strahlen. Du wirst erkennen, daß der Himmel zerrissen ist zum Besten der Erde und daß Gott herabgefahren ist gerade wie Gottes Volk erbeten hat. Ja noch mehr, du wirst sehen, daß eine Leiter gestellt ist, die von der Erde bis zum Himmel reicht, und wirst Macht und Muth empfangen, hinauf zu steigen aus dem Lande des Todes und der Sünde dahin, wo die heiligen und herrlichen Wohnungen Gottes sind." O. Funcke.

5. Zu Kap. 64, 5—7. Ueber diesen Text hat Joh. Ben. Carpzov eine Predigt auf den VI. Sonntag nach Trin. parallel mit der evangelischen Perikope Matth. 5, 20—26. Er handelt in derselben von der Gerechtigkeit und zeigt 1) justitiam salvantem d. i. die Gerechtigkeit, mit welcher man ins Himmelreich kommt; 2) justitiam damnantem d. i. die Gerechtigkeit, mit welcher man ins höllische Feuer kommt; 3) justitiam testantem d. i. die Gerechtigkeit, damit man bezeuget, daß man die wahre Gerechtigkeit erlangt habe."

6. Zu Kap. 64, 6—9. „Lasset uns hören aus unserem Texte ein ernstes und bewegliches Bußbekenntniß und dabei betrachten 1) die Buße; 2) den Trost der Vergebung, welchen die Gläubigen empfangen." Eichhorn in „Neues zum Alten, eine Sammlung von Predigten von Pastoren der ev.-luth. Kirche", Berlin 1856.

7. Zu Kap. 64, 6 (wir sind alle verwelket ꝛc.). „Dies ist ein sehr feiner Spruch, darin wir lernen, was Sünde für ein Kraut sei und für Frucht mit sich bringe. Erstlich, spricht er, verwelken wir wie die Blätter. D. i. die Sünde bringet den Fluch Gottes mit sich und beraubet uns seines Segens beides an Leib und an der Seele, daß die Herzen zu Unfrieden und ängstig werden. Darnach nimmt sie uns den höchsten Schatz, nämlich das Vertrauen auf Gottes Gnade. Denn wo Sünd und böses Gewissen ist, da fürchtet man sich vor Gott. Weil aber unmöglich ist, daß man könne Gott recht anrufen ohne Glauben und gewisse Zuversicht seiner Hülfe, folget, daß die Sünde auch das Gebet verhindert und also uns des höchsten Trostes beraubet. Wo man aber ohne Glauben ist und nicht beten kann, da gehet die gräuliche Strafe, daß Gott sein Angesicht verbirgt und läßt die Menschen in ihren Sünden verschmachten. Denn sie können ihnen selbst nicht helfen und haben den Trost und Schutz verloren, den sie durch das Leben haben sollten." Veit Dietrich.

8. Zu Kap. 64, 8 u. 9. Um diese Worte praktisch richtig zu verwerthen, muß man nach meinem Dafürhalten vor allem beachten, daß das bußfertige und um sein Seelenheil ernstlich bekümmerte Israel sich als Thon bekennt. Das thut der trotzig unbußfertige oder sittlich faule Mensch nicht oder doch nicht in der rechten Weise. Denn der natürliche Mensch in seinem Hochmuth bestreitet entweder jede direkte Einwirkung des persönlichen Gottes auf den menschlichen Willen, oder die Existenz des persönlichen Gottes selbst, wodurch er freilich erst recht Thon wird, nur freilich mit dem, wie er meint, hohen Gewinn, daß er dann den persönlichen Gott los wird. Der sittlich Faule aber möchte sich wohl damit hinausreden, daß er nur Thon sei, aber praktisch straft er diese Lehre Lügen, denn wo es die Lüste des Fleisches gilt, da kann er mit bewußtem Trotze dem Willen Gottes widerstreben. Israel nun bekennt sich hier bußfertig als Thon. Freilich will es dadurch in Bezug auf die Vergangenheit sich einigermaßen entschuldigen und Gott einen Theil der Verantwortlichkeit zuwälzen. Aber das redet es eben im Affekt, κατ᾽ ἄνθρωπον (Gal. 3, 15) und ῥητορικῶς nicht δογματικῶς. Hierin ist es uns nicht Vorbild. Aber Israel will sich gewiß auch für die Zukunft als Thon bezeigen. Es will Thon sein in des Herrn Hand. Und das sollen wir alle sein. Wir sollen uns dem Herrn hingeben, damit er aus uns mache ein Gefäß zu den Ehren, dem Hausherrn bräuchlich, zu allem guten Werk bereitet (2 Tim. 2, 21).

V. Die fünfte Rede.

Die Tod und Leben bringende Endzeit.

Kap. 65 und 66.

Diese beiden Kapitel gehören enge zusammen. Sie bilden eine Rede. Der Anfang derselben knüpft an das vorausgehende Gebet an. Dasselbe hatte das Volk als Einheit ohne Unterscheidung der Frommen und Gottlosen aufgefaßt. In Kap. 65 wird nun zuerst gezeigt, daß Israel weder ganz selig werden (V. 1—7), noch ganz verworfen werden soll (V. 8—12). Der gerechte und wahrhaftige Gott wird nach der Regel „suum cuique“ verfahren (V. 13—16). Sodann beschreibt der Prophet das den Frommen bestimmte Heil als neues Leben. Und zwar schildert er dies Kap. 65, 17 bis 25 von seiner äußern, Kap. 66, 1—3a aber von seiner inneren Seite. Die Verse 66, 3b—9 muß ich für eine Einschaltung halten (s. d. Erklärung). Kap. 66, 7—9 beschreibt der Prophet das neue Leben von einer ganz speziellen Seite. Er zeigt nämlich die wunderbar intensive Kraft, mit der das neue Leben sich entfalten und in zahlloser Nachkommenschaft sich verwirklichen wird. Der ethische Grundcharakter der neuen Lebensordnung aber, der sich sowohl im Verhalten der Erlösten unter sich als im Verhalten des Herrn selbst zu den Erlösten ausprägen wird, soll mütterliche Liebe sein (Kap. 66, 10—14). Zum Schlusse zeichnet der Prophet noch ein Gesammtbild der Endzeit, in welchem er zuerst alle Gerichtsmomente derselben zusammenschaut, sodann aber zeigt, wie die Unterscheidung zwischen Israel und Heidenwelt aufhören, die ganze Menschheit aber ein neues Israel auf höherer Stufe sein wird (Kap. 66, 15—24).

1. Nicht ganz Israel soll selig werden.

Kap. 65, 1—7.

1 Ich werde gesucht von denen, die nicht begehrten, gefunden von denen, die nicht nach
mir fragten. Ich sprach: »Hie bin ich, hie bin ich« zu einem Volke, das nicht mit meinem
2 Namen benannt war. *Ich breite meine Hände aus den ganzen Tag zu einem abtrünnigen
3 Volke, die da gehen den Weg, der nicht gut ist, ihren Gedanken nach, — *einem Volke, das
mich zum Zorne reizt ins Angesicht immerdar, die da opfern in den Gärten, und räuchern auf
4 den Ziegeln. *Die da sitzen in den Gräbern und übernachten in den Schlupfwinkeln, die da
5 essen Fleisch des Schweines und ihre Schüsseln sind ein Gemengsel von Greueln. *Die
sprechen: »Bleibe dort, nahe nicht zu mir, denn ich bin dir heilig«! Diese sind Rauch in
6 meiner Nase, brennendes Feuer immerfort. *Siehe geschrieben ist es vor mir: ich werde
7 nicht schweigen, ich hätte denn vergolten, ja vergolten in ihren Busen *eure Verschuldungen
und die Verschuldungen eurer Väter zumal, spricht Jehova, die auf den Bergen geräuchert
und auf den Hügeln mich beschimpft haben, und ich will zumessen ihr Verdientes erstlings
in ihren Busen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Kapitel 65 und 66 sind ein Ja-Aber auf das Gebet der Gemeinde. Denn allerdings soll dasselbe erhört werden, aber ganz anders als sie sich's denkt. Vor allem macht der Herr einen Unterschied zwischen den Personen nach ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit, eine Unterscheidung, welche das Gebet nicht gemacht hatte. Denn dasselbe faßt im Guten wie im Schlimmen das Volk als eine unterschiedslose Einheit. Es werden, wo von der Versündigung des Volkes die Rede ist, die Guten nicht ausgenommen (Kap. 63, 10. 17; 64, 4. 5. 6), wo aber von Errettung und Heil die Rede ist, werden die Bösen nicht ausgeschlossen (Kap. 63, 16; 64, 7. 8). Kap. 65 aber wird eine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen den Knechten Jehova's, die ihn gesucht haben (V. 8—10. 13 ff.), und denen, die ihn verlassen haben (V. 11 ff.). Aber nicht das ist die Meinung des Herrn, daß Israel durch den Ausschluß der Gottlosen auf ein kleines Häuflein reduzirt, daß die alte Patriarchen-Verheißung zahlloser Nachkommenschaft in der glorreichen Heilszeit nur eine kümmerliche Verwirklichung finden soll. Wie in der messianischen Zeit soll Israel nicht blos selig und herrlich sondern auch zahlreich sein (vergl. Ez. 36, 37). Man denke doch nur an Stellen wie Kap. 49, 18 ff.; 54, 1 ff.; 60, 4 ff.! Aber der Herr wird eben die Glieder seiner Heilsgemeinde nicht blos aus Israel nehmen. Er nimmt sie aus allen Völkern. Denn für die Theilnahme an der Gemeinde der Erlösten ist nicht mehr die fleischliche Abstammung von Abraham und die Beschneidung am Fleische entscheidend, sondern die Geburt aus Gott und die Beschneidung des Herzens. Es stellt sich also für die Heilszeit die Sache so heraus, daß Israel zwar allerdings des Heils theilhaftig werden wird, aber nicht so wie

das Gebet es hofft und wünscht. Denn es werden alle gottlosen Mitglieder des Ἰσραὴλ σαρκικὸς der verdienten Strafe ohne Erbarmen überliefert werden, aber dafür wird der von Abraham abstammende Kern des Ἰσραὴλ πνευματικός sich verstärken durch Heranziehung der ihm verwandten und durch die Erwählung ihm zugewiesenen Elemente aus allen Völkern. Und so wird es kommen, daß der Herr dann wird sagen können: die mir bisher dem Fleische nach fremd waren, suchen und finden mich (V. 1), während ich vergeblich meine Arme nach Israel ausbreite. Denn die Masse dieses Volkes wandelt auf bösen Wegen (V. 2). Sie treiben auch im Exile noch groben Götzendienst nach der Weise der Heiden, in deren Mitte sie als Verbannte leben (V. 3. 4. 5). Dafür ist es auch fest beschlossen, daß ihre Sünde ebenso mit strengster Gerechtigkeit bestraft werden soll wie die Sünde ihrer Väter, welche nach ihrer alten heimischen Weise Götzendienst getrieben haben (V. 6 u. 7). —

2. **Ich werde gesucht — benannt war.** V. 1. Der Apostel Paulus versteht V. 1 von den Heiden, indem er der Sept., nur mit Umstellung der Sätze, folgt (Röm. 10, 20). Die jüdischen Kommentatoren (mit Ausnahme des Mose ha-Cohen Chiquitilla oder Gecatilia, vgl. Rosenmüller Schol. z. u. St.) und die meisten Neueren beziehen die Worte auf die ungläubigen Juden. Nur Hendewerk, der speziell das Perservolk versteht, Stier und v. Hofmann machen hiervon eine Ausnahme. Ich schließe mich diesen an. Denn 1) wenn V. 1 auf die Juden gehen soll, müßte ja נדרשתי, נמצאתי bedeuten: quaerendum, inveniendum me obtuli, und nicht „ich ließ mich erfragen, finden" welche Bedeutung das Niphal Ez. 14, 3; 20, 3. 31; 36, 37 unzweifelhaft hat (Niph. tolerativum). Denn in der That haben die Juden den Herrn gar nicht gesucht, also auch nicht erfragt und gefunden. Wenn man also die Verba נדרשתי und נמצאתי in dem Sinne nehmen wollte, in welchem נדרש in den angeführten Stellen bei Ezechiel vorkommt, so würde an u. St. von den Juden gerade das ausgesagt werden, was eben nicht bei ihnen der Fall war. Man müßte also נדרש und נמצא in dem Sinne von „quaerendum, inveniendum me obtuli" oder im Sinne von „ich war erfragbar, findbar" nehmen, und damit ist dem Perf. Niphal zu viel zugemuthet. In Bezug auf נדרש ist dies angesichts der Ezechiel-Stellen ohnedies klar. In Bezug auf נמצא aber beruft man sich auf Jes. 55, 6. Dort heißt es: „suchet den Herrn da (d. h. in dem Zeitraum), wo er gefunden wird." Dafür kann man nun freilich sagen: wo er findbar ist. Denn alles, was gefunden wird, ist findbar. Folgt denn aber hieraus, daß נמצא „findbar sein" mit Ausschluß der Bedeutung „gefunden werden" heißen kann? Das müßte aber der Fall sein, wenn V. 1 auf die Juden bezogen werden soll. 2) גוי לא קֹרָא בשמי paßt, wie auch Delitzsch zugesteht, nur auf Heiden, denn die Worte können nur übersetzt werden entweder „ein Volk, da nicht angerufen ward mein Name" (vergl. Kap. 12, 4; 44, 5; 41, 25; 64, 6), oder „ein Volk, das nicht benannt wird mit meinem Namen" (Kap. 43, 7; 48, 1). Beides aber kann nur von Heiden ausgesagt werden. 3) Erfordert der Zusammenhang mit dem vorangehenden Gebete und zugleich die Vergleichung von Stellen wie Kap. 49, 18; 55, 5; 60, 3 ff., daß der falsch verstandenen Hoffnung auf eine Wiederherstellung ganz Israels die Wahrheit gegenübergestellt werde, daß der zur Herrlichkeit berufene Ἰσραὴλ der Ἰσραὴλ πνευματικὸς ist, welcher sich auch unter den Heiden findet. So sehr ich also einerseits die Einseitigkeit zurückweisen muß, daß hier die Verwerfung ganz Israels ausgesagt werde (Calvin, Luther), so entschieden muß ich auch dagegen protestiren, daß die Intention des Propheten, die künftige Heilsgemeinde als eine aus Juden und Heiden gemischte zu bezeichnen, verkannt werde. — Der Dativ nach dem Passiv נדרש steht hier wie Ezech. 14, 3; 20, 3. 31; 36, 37 bekanntem Sprachgebrauche gemäß (vergl. m. Gr. §. 100, 4). Vor לא ist אשר zu ergänzen (m. Gr. §. 80, 6, 2a). Mit den Worten הנני הנני will der Herr sagen, daß er dem bisher ihm fremden Volke freundlich und dringend sich darbietet (vergl. Kap. 58, 9). Pual von קָרָא ist in unsern Kapiteln nicht selten: Kap. 48, 8. 12; 58, 12; 61, 3; 62, 2.

3. **Ich breite meine Hände — in ihren Busen.** V. 2—7. In diesen Versen wird im Gegensatze zu dem, was der Herr den Heiden in der That sein wird, von dem geredet, was der Herr Israel sein wollte, aber nicht sein konnte infolge der Widerspenstigkeit dieses Volkes. Mit unendlicher, erbarmender Liebe hat der Herr כל־היום (vgl. V. 5; Kap. 28, 24; 51, 13; 52, 5; 62, 6) d. h. immerfort seine Hände gegen Israel ausgebreitet. Er wollte sie gerne als liebe Kinder in seine Arme schließen (פרש s. Zusammenst.). Aber sie waren ein עַם סורר. Er nennt sie also zwar עַם, nicht גוי wie V. 1 die Heiden, aber עם סורר, was, wenn עַם mit עִם verwandt ist und seine Bedeutung von dem Begriffe der Sammlung, Vereinigung ableitet, einen bedeutsamen Kontrast involvirt. Inwiefern sie סוֹרְרִים waren, wird im Folgenden erklärt. Sie gingen schlechte, verkehrte Wege und dies war die nothwendige Folge davon, daß sie nicht den Gedanken Jehova's sondern nur ihren eigenen Gedanken folgten (vgl. Kap. 55, 7; 59, 7; Jer. 18, 12). Aber nicht blos durch Nichtthun dessen, was der Herr wollte, beleidigten sie ihn (מַכְעִיסִים אֹתִי nur noch Jer. 32, 30; 2 Kön. 21, 15), sondern auch durch freches und offenes (על־פני, vgl. Hiob 1, 11; 6, 28; 21, 31, zugleich wohl Anspielung auf 2 Mos. 20, 3) Thun dessen, was dem obersten Gebote der Theokratie zuwider ist, durch groben Götzendienst, den sie trieben, indem sie in den Gärten oder Hainen (vgl. zu Kap. 1, 29; 66, 16) opferten und auf Altären die wider das Gesetz aus Ziegeln erbaut waren, räucherten. Nach dem mosaischen Gesetze war nur

ein Altar von Erde oder unbehauenen Steinen mit hölzerner Einfassung erlaubt (2 Mos. 20, 24 ff.; 27, 1 ff.; 30, 1 ff.). Die Ziegelsteine erinnern an Babylonien, das Land der lateres cocti seit uralter Zeit (1 Mos. 11, 3). Eine weitere Form ihres Götzendienstes bestand darin, daß sie in Gräbern oder andern verwahrten (d. h. geheimen, schwer zugänglichen) Orten verweilten, ja selbst die Nächte dort zubrachten, um mantische Aufschlüsse durch die Dämonen oder durch die Geister der Verstorbenen zu empfangen, was im Gesetze streng verboten war (5 Mos. 18, 11; vergl. Jes. 8, 19). Schon Hieronymus und Theodoret haben die Stelle so verstanden. Ersterer sagt: „. . . sedens . . . vel habitans in sepulcris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent“. Theodoret aber sagt: „*Σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδωκότες τῇ πλάνῃ καὶ ταῖς καθ᾽ ὕπνον φαντασίαις ἀκολουθοῦσι. καὶ τούτου χάριν καὶ παρὰ τοῖς τάφοις καθεύδειν ἀνέχονται, καὶ ἐν τοῖς ἀφωρισμένοις σπηλαίοις τοῖς δαίμοσιν.*“ Weitere Stellen der Alten über diesen Gebrauch siehe bei Rosenmüller zu u. St. An für die Todten dargebrachte Reinigungsopfer (inferiae, februationes, Vitringa) zu denken, scheint mir deswegen weniger passend, weil diese Opfer doch nicht ein andauerndes Sitzen oder gar Uebernachten in den Grabhöhlen erheischten. נְצוּרִים sind loca abscondita, wie Kap. 48, 6 נְצוּרוֹת res absconditae, da נָצַר von der Bedeutung custodire, observare aus leicht die Bedeutung des Verbergens gewinnt (vgl. נְצוּרַת לֵב Sprüche 7, 10). Das Schwein, das die Klauen spaltet aber nicht wiederkäuet, ist nach dem Gesetz unrein und darf nicht gegessen werden (3 Mos. 11, 7; 5 Mos. 14, 8). „Quamdiu stetit Judaeorum respublica, in Judaea nulli erant sues“, sagt Bochart (Hieroz. I, S. 804, vergl. Luk. 15, 11; 8, 26. 32). Ob an unserer Stelle vom profanen oder vom rituellen Genusse des Schweinefleisches (bei der Opfermahlzeit) die Rede sei, ist zweifelhaft. Es ist ja wohl beides möglich. Wo man Schweine ißt, da können sie auch zum Opfer dienen, und wo man sie opfert, da werden sie auch gegessen. Auch Kap. 66, 17 kann gar wohl von profanen und heiligen Gebräuchen promiscue die Rede sein. Daß bei vielen heidnischen Völkern des Alterthums das Schwein geopfert wurde, haben Spenzer (de legg. Hebr. p. 137), Bochart (Hieroz. II, p. 381 ff.), Saubert (de sacrificiis veterum cap. 23, p. 572 ff.), Movers (Phön. I. S. 218 ff.) genügend nachgewiesen. Daß gerade die Babylonier das Schwein geopfert und gegessen haben, scheint zwar aus unserer Stelle hervorzugehen, ist aber noch nicht durch anderweitige Zeugnisse bestätigt (vgl. Delitzsch zu u. St.). פָּרָק von פָּרַק, reißen, zerreißen (vergl. 1 Mos. 27, 40; Psalm 7, 3 u. ö.) ist *ἅπ. λεγ.* Die Bedeutung kann nur sein: das Zerrissene, Zerstückte, das Gebrocke. פִּגּוּל ist res foeda, abominabilis, der Greuel (vgl. 3 Mos. 7, 18; 19, 7; Ez. 4, 14). Also: ein Gebrocke (ein Ragout, Gemengsel) von Greueln sind (d. i. enthalten) ihre Schüsseln. Der Ausdruck ist metonymisch; wie die Ausdrücke: eine Schüssel Fleisch, Fische u. dergl. Doch liest K'ri מְרַק. Dies würde nach Richt. 6, 19. 20 entschieden Brühe zu bedeuten haben. Doch ist die Aenderung nicht nöthig. — V. 5 spielt der Prophet auf die Uebung einer götzendienerischen Heiligkeits- oder Reinigkeitstheorie an, die nicht im Gesetze begründet war. Wahrscheinlich hing dieselbe zusammen mit irgend einem Mysterien-Kultus. Man erinnert passend an das Horazische odi profanum vulgus et arceo. קרב אליך erinnert an Ausdrücke wie גְּשָׁה־לִּי Kap. 49, 20. גֶּשׁ־הָלְאָה 1 Mos. 19, 9. וַיָּסֻרוּ אֵלָיו 1 Mos. 19, 3. 2. יָסֻר הֵנָּה Sprüche 9, 4. 16. Es scheint, daß der Hebräer in diesen Ausdrücken den Standort des Angeredeten zum Ausgangspunkte nimmt, ähnlich wie er bei Ortsbestimmungen anderer Art nicht den Ort, wo eine Sache sich befindet oder wohin sie sich bewegt, sondern den Ort, von woher sie sich präsentirt, zu bezeichnen pflegt. — נָגַשׁ steht nur hier mit בְּ, wahrscheinlich weil in dem Worte der Begriff des offendirenden, störenden Herankommens liegt (vergl. נָגַע, פָּגַע u. a. mit בְּ 1 Mos. 32, 2; 26, 11 u. ö.). — קדשתיך ist einer der seltenen Fälle, wo das Verbalsuffix Dativ-Bedeutung hat (vergl. Kap. 44, 21. M. Gr. §. 78). — Wenn übrigens die Worte, welche wir von V. 3b bis 5a lesen, wirklich solchen Götzendienst schildern, den die Exilirten in Babylonien getrieben haben, dann müßten wir in diesen Worten eine Interpolation erkennen. Denn die Schilderung ist so detaillirt, daß sie unmöglich von einem Fernstehenden herrühren kann. Nur ein solcher, der die Dinge in nächster Nähe gesehen hat, kann so sprechen. Vergl. die Bemerk. zu Kap. 66, 3b—6. Mittelst eines starken, bildlichen Ausdrucks gibt der Herr zu erkennen, wie sehr jenes götzendienerische Treiben seine strafende Gerechtigkeit herausfordert. Er bezeichnet jene Frevler als Beute eines unauslöschlichen Feuers (vergl. Kap. 66, 24), dessen Rauch immerdar vor ihm emporsteige. Aehnliche Bilder siehe Kap. 9, 18; 10, 17; 30, 27. Indem der Herr sie zuerst als Rauch bezeichnet, der ihm in die Nase steigt, will er wohl zunächst ihre dem שָׁוְא und אָוֶן ihres Treibens entsprechende Nichtigkeit, ihr rauchähnliches Verkommen und Vergehen malen. Durch das hinzugefügte אשׁ יקדת aber gibt er zu verstehen, daß sie nicht etwa nur einfach, gleichsam schmerzlos, sich in Dunst auflösen werden, sondern daß ein göttliches Gerichtsfeuer sie verzehren wird. Um zu bekräftigen, daß es ihm mit der Drohung V. 5b furchtbarer Ernst sei, bezeugt der Herr V. 6, daß es also vor ihm geschrieben stehe. Nicht will er sagen, daß die Sünde jener Götzendiener urkundlich vor ihm verzeichnet sei, denn was verzeichnet ist, sagt ja das, was vorausgeht und nachfolgt. Es ist aber unmittelbar vorher und nachher nicht von Sünde sondern von Strafe die Rede. Sodann wenn der Gedanke

unauslöschlichen Andenkens ausgedrückt werden sollte, würde doch etwas von ehernem Griffel, oder diamantener Spitze hier stehen wie Jer. 17, 1; Hiob 19, 23 f. Der Herr will sagen: es ist nicht blos beschlossen, sondern auch aufgeschrieben, urkundlich niedergelegt (Hiob 13, 26; Jer. 22, 30), daß ich nicht eher schweigen will, als bis ich vergolten habe. כי אם־שלמתי ist also wörtlich übersetzt = es sei denn, daß ich vergolten habe. Denn wäre כִּי אם einfach = sondern, so würde das Imperfekt stehen. — ושלמתי (mit betonter Endsilbe wegen der Futurbedeutung zum Unterschiede von dem als Mil'el punktirten ersten שלמתי) versichert mit Nachdruck, daß die Vergeltung nicht Intention bleiben sondern Thatsache werden wird. על־חיקם vgl. Jer. 32, 18; Ps. 79, 12 (Luk. 6, 38). Nur an diesen beiden Stellen kommt der Ausdruck „in den Schooß vergelten“ außer hier noch im Alten Testament vor. Es steht aber an diesen beiden Stellen אֶל, wie auch nachher V. 7 K'ri lautet. Die Vertauschung von עַל u. אֶל ist häufig (vgl. zu Kap. 10, 3). Es ist bemerkenswerth, daß Jeremia a. a. O. offenbar unsere Stelle vor Augen hat. Denn so gewiß die Anfangsworte עשה חסד לאלפים aus 2 Mos. 20, 6 und die Schlußworte האל הגדול וגו' aus 5 Mos. 10, 17 geschöpft sind, so gewiß scheint die Versmitte ומשלם עון אבות אל־חיק בניהם ר' unserer Stelle zu entstammen. Denn sonst nirgends im ganzen Alten Testament findet sich eine Stelle, welche die Worte שִׁלֵּם, עון אבות, אל־חיק und zugleich die Unterscheidung zwischen der Schuld der Väter und der Schuld der Kinder enthielte. Daß aber unsere Stelle die Quelle ist, aus der Jeremia schöpfte, geht doch wohl daraus hervor, daß die Worte bei Jeremia glatt und leicht fließen, während sie im Buche Jesaja's hart und ungefüge bei einander stehen. Wie hart ist nicht dieser rasche Wechsel der Person! V. 6 schließt mit על־חיקם und V. 7 wird dann in Bezug auf eben dieselben mit der zweiten Person fortgefahren! Wir müssen zu עונתיכם וגו' aus dem Vorhergehenden שִׁלַּמְתִּי ergänzen, oder richtiger עונתיכם וגו' in ideeller, d. h. durch den Wortlaut nicht vermittelter Abhängigkeit von שלמתי denken. Mit אלה עשר וגו' V. 5, was seinerseits durch האמרים u. s. w. im Vorhergehenden bedingt ist, schließt die indirekte Anrede; mit עונתיכם V. 7 geht dieselbe recht drastisch und ad hominem in die direkte Anrede über. Es wird nämlich V. 7 dem Volke des Exils versichert, daß es die ganze Summe der seit den Urvätern angesammelten Schuld zu tragen haben werde. Der alte palästinensische Götzendienst wird hier deutlich als Höhendienst charakterisirt (man vergleiche Kap. 57, 7; Hos. 4, 13; Ezech. 6, 13; 18, 6; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4; 17, 10 u. ö.) und von dem späteren exilischen unterschieden. ומדתי וגו' schließt an ושלמתי ר' V. 6 an, so daß die Worte עונתיכם bis חרפוני als Parenthese erscheinen. פעלתם ראשנה kann nicht heißen: ihr erst Verwirktes, ihre erste, früheste Schuld. Denn warum sollte der Herr nur diese strafen? Sollte aber der Sinn sein: ihre Gesammtschuld von Anfang an, warum heißt es denn nicht מֵרֵאשִׁית oder ähnlich? ראשנה wird also nur Adverbium sein können und primum bedeuten. Der Prophet hat das Volk des Exils im Auge. Das Volk nämlich, welches das Exil erleidet, erduldet damit nur den Anfang der Strafe für die nationale Schuld. Denn diese Strafe erstreckt sich auch noch weiter. Auch das aus dem Exil erlöste Volk leidet noch darunter. Ist doch die erste Herstellung aus dem Exil nur eine kümmerliche gewesen. Ja Israel wird nach dem Exil eigentlich nie wieder selbständig. Und auf das erste Exil folgt ein zweites noch schlimmeres. Denn die zweite Zerstörung durch die Römer war eine totale, während die erste durch Nebukadnezar nur eine partiale war. Nach dem ersten Exil konnte Israel sich wieder seinem Gesetze gemäß organisiren. Nach dem zweiten kann es dies nicht mehr. Dieser Gedanke liegt auch der Stelle Jer. 16, 18 zu Grunde (vgl. m. Bemm. z. d. St.), welche offenbar auf der unsrigen fußt.

2. Nicht ganz Israel soll verworfen werden.

Kap. 65, 8—12.

So spricht Jehova: Gleichwie der Most in der Traube sich findet und man spricht: 8
»verdirb sie nicht, denn es ist ein Segen darin«, — so will ich thun um meiner Knechte
willen, sofern ich nicht das Ganze verderben werde. *Und ich werde aus Jakob Samen 9
kommen lassen und aus Juda Erben meiner Berge, und sollen meine Erwählten es [das Land]
einnehmen und meine Knechte darinnen wohnen. *Und soll Saron zur Schafweide werden, 10
das Thal Achor aber zum Lagerplatz der Rinder für mein Volk, die mich suchen. *Ihr aber, 11
die ihr Jehova verlasset, die ihr vergesset meines heiligen Berges, die ihr dem Gad einen Tisch
rüstet und der Schicksalsgöttin voll einschenket Mischtrank, — *ich will euch darzählen dem 12
Schwerte, und ihr alle sollt euch beugen zur Schlachtbank, dieweil ich rief und ihr antwortetet
nicht, redete und ihr hörtet nicht und thatet was böse ist in meinen Augen, und was mir
nicht gefällt, das erwähltet ihr.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dieser Abschnitt verhält sich zu dem vorhergehenden (Kap. 65, 1—7), wie sich letzterer zu dem Gebete in Kap. 63 und 64 verhält. Denn wie der Prophet Kap. 65, 1 ff. der Erwartung entgegentritt, daß ganz Israel werde errettet werden (Kap. 64, 7 u. 8), so wehrt Kap. 65, 8 ff. den entgegengesetzten Irrthum ab, daß ganz Israel werde verworfen werden. Man konnte letzteres aus Kap. 65, 2 ff. schließen. Denn da wird ganz allgemein Israel als ein עַם סוֹרֵר bezeichnet, nach dem der Herr umsonst die Hände ausstrecket, das ihn erbittert durch frechen Götzendienst und deshalb die ganze Last der von den Vätern her aufgehäuften Schuld wird tragen müssen. Darnach konnte also die Meinung entstehen, daß Israel sollte gänzlich verworfen und seine Stelle von den Heiden eingenommen werden (Kap. 65, 1). Gegen dieses Mißverständniß tritt der Prophet hier auf. Er vergleicht Israel mit einer Traube, an der wohl viele Beeren faul sein können. Wirft man deswegen die ganze Traube weg? Nein! Es ist ja doch des Segens Gottes noch viel darinnen. So wird der Herr um seiner Knechte willen nicht ganz Israel verderben (V. 8). Er wird aus dem Reste noch Nachkommenschaft hervorgehen lassen, welche aus Erwählten des Herrn bestehen und das heilige Land besitzen wird (V. 9). Dieses aber wird in allen seinen Theilen fruchtbar und zu herrlicher Weide geschickt sein (V. 10). Aber allerdings diejenigen, welche den Herrn vergessen und ihr Herz an die Götzen des Exillandes hängen (V. 11), sollen um ihres Ungehorsams willen ausgerottet werden (V. 12).

2. **So spricht Jehova — die mich suchen.** V. 8—10. Das Bild scheint mir nicht richtig gedeutet zu werden, wenn man als die intendirten Gegensätze faßt: nur Kamm und Schalen sollen zerstört werden, nicht die Beeren, oder: nur der entartete Weinstock oder Weingarten (Kap. 5, 4; 18, 5) soll vernichtet werden, nicht die Trauben. Denn wem braucht man denn je zuzurufen, daß er die Beeren nicht gleich Kamm und Schale behandeln oder gar, daß er die Trauben schonen, den Weinstock oder Weinberg aber vernichten soll? Wo sollen denn Trauben herkommen, wenn letztere vernichtet sind? Es scheint mir vielmehr, daß der Prophet eine Traube im Sinne hat, an welcher neben vielen faulen und schlechten Beeren noch einzelne gute sich finden. Eine solche Traube ganz wegzuwerfen, liegt die Versuchung nahe. Der Prophet verbietet das. Es ist ja der Weinstock das edelste Gewächs der Erde und auch das kleinste Quantum desselben soll nicht gering geachtet werden. Es ist ein Segen darinnen, scheint mir also in einem doppelten Sinne gesagt zu sein: 1) von der edlen Frucht ist auch das kleinste Quantum werthvoll und in Ehren zu halten; 2) Gott kann auch das kleinste Quantum segnen d. h. er kann aus wenig viel machen (vergl. Joh. 6, 9, 12). — וְאָמַר ist gebraucht wie Kap. 25, 9; 45, 24; 57, 14. Vergl. m. Gr. §. 101, 2 b. — Um seiner Knechte willen wird der Herr Israel nicht ganz verderben. Denn diese sind die wahren Israeliten. Sie beweisen, daß Israel fortzubestehen fähig und würdig ist. So soll denn noch Samen, Nachkommenschaft aus Israel hervorgehen, der die Berge Kanaans besitzen wird (vergl. Kap. 14, 25 und, in weiterem Sinne, 49, 11). Heiliger Same soll dies sein (Kap. 6, 13). Denn nur die Auserwählten des Herrn sollen es (das Land, das Suffix in יירשוה geht auf den ideell in הרי enthaltenen Begriff אֶרֶץ) besitzen, und seine Knechte darin wohnen. Da soll denn das ganze Land herrlich und fruchtbar sein. Saron soll Schafweide, das Thal Achor Rinderweide sein. Saron ist die bekannte fruchtbare Ebene im Westen Palästina's, welche sich von Cäsarea nordwärts bis zum Karmel erstreckt (vergl. zu Kap. 33, 9; 35, 2). Achor aber ist das Thal im Osten des Stammes Juda, in welchem Achan nach Jos. 7, 24—26 gesteinigt worden ist. Es wird dieses Thal außer hier nur noch Jos. 15, 7; Hos. 2, 17 erwähnt. Es muß ein steinigter Ort gewesen sein, denn nach Jos. 7, 25 f. gab es dort Steine genug, um den Achan mit allem seinem lebenden und todten Besitze zu steinigen und einen großen Steinhaufen darüber aufzuschichten. Hos. 2, 17 wird gesagt, daß dem bekehrten und zurückgekehrten Israel das Thal Achor ein Thal der Hoffnung sein werde. Das soll heißen: wenn Israel aus dem Exil heimkehrend das Thal Achor durchschreitet, soll ihm dasselbe nicht mehr ein Denkmal des Zornes Gottes sein, was es ehemals war mit seinem Steinhaufen und dessen steinigter Umgebung, sondern es soll selbst dieses Thal ihm ein Thor der Hoffnung werden, denn der Ort wird verändert sein. Man wird an ihm schon die Spuren des Segens wahrnehmen, welcher nach V. 20 ff. über das ganze Land sich ausbreiten soll. So soll denn nun auch nach u. St. das Thal Achor ein fruchtbarer Weidegrund werden, ja ein noch fruchtbarerer als Saron, denn die Schafe sind mit viel dürftigerer Weide zufrieden als die Rinder (vergl. Herz. R.-E. VI, S. 150; si tibi lanitium curae, fuge pabula laeta, Verg. Georg. III, 384). Man sieht schon hier, wie dem Propheten der Anfang der Heilszeit, die Zeit der Rückkehr aus dem Exil, mit der Zeit der Vollendung zusammenfließt. Denn er betrachtet schon die aus dem Exil Zurückkehrenden als die Elite, als den gereinigten und geläuterten Rest, während sie dies doch nur höchstens relativ waren d. h. im Vergleich mit denjenigen, welche die Heimat vergessen und das Bleiben im heidnischen Lande der Rückkehr auf den wüsten heimischen Boden vorgezogen hatten. Und so wenig alle Zurückgekehrte ein Volk waren, das „den Herrn suchte" in der rechten Weise, so wenig ist das Land sofort das geworden, was V. 10 in Aussicht gestellt wird. Aber der Prophet sieht eben auch hier im Anfange schon die Vollendung.

3. **Ihr aber — das erwähltet ihr.** V. 11 u. 12.

Was V. 8 in Bezug auf die Gesammtheit Israels negirt worden war, das wird hier in Bezug auf einen Theil behauptet. Die gottlosen Israeliten sollen allerdings zu Grunde gehen. Dieselben werden bezeichnet als עזבי יהוה (über den Sinn dieses Ausdrucks, der nur Kap. 1, 24. 28 außer hier vorkommt, s. zu Kap. 1, 28), welche den heiligen Berg Jehova's vergessen haben. Offenbar hat der Verfasser hier Exulanten im Auge, welche im heidnischen Lande zum Kultus der heidnischen Landesgottheiten verführt worden sind und darüber den heimatlichen Kultus und also auch die heimatliche Kultusstätte vergessen haben. Es muß dieses Vergessen im Exil oft vorgekommen und für die treuen Israeliten ein Gegenstand großen Schmerzes und großen Aergernisses gewesen sein. Man sieht dies aus Ps. 137, wo es V. 5 u. 6 heißt: „Wenn ich dein vergesse Jerusalem, so vergesse (obliviosa fiat) meine Rechte. Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen, wenn ich nicht dein gedenke, wenn ich Jerusalem nicht erhebe zum Gipfel meiner Freude.“ Im Folgenden charakterisirt der Verfasser den Götzendienst jener Abtrünnigen näher, indem er sie als solche bezeichnet, welche „dem Gad einen Tisch rüsten, und der M'ni voll einschenken Mischtrank“. Wie der Verfasser V. 7 den alten vorexilischen, palästinensischen und den neueren exilischen Götzendienst unterschieden hat, so spricht er auch hier von einem Kult, dessen in der vorexilischen Geschichte des Volkes Israel keine Erwähnung geschieht. Offenbar hat der Verfasser sogenannte Lektisternien im Auge. Daß solche bei den Babyloniern vorkommen, beweist man aus Baruch 6, 26 (Brief Jerem. V. 26 u. 27) und aus *Βὴλ καὶ δράκων* V. 11 ff. Auch was Herodot (I, 181) von dem goldenen Tische sagt, welcher im obersten Gemache des Tempelthurmes neben der *κλίνη μεγάλη εὖ ἐστρωμένη* stand, scheint ein solches Lektisternium anzudeuten (vergl. Leyrer in Herz. R.-E. XIII, S. 470). גַּד bedeutet als n. appell. Glück (1 Mos. 30, 11). Als Göttername bezeichnet es den Glücksstern, deren die Babylonier zwei annahmen, den Jupiter und die Venus (vergl. Duncker Gesch. des Alterth. Bd. I, S. 117 ad 2. Plut. de Js. et Osir. §. 48). Auch die Araber nannten jenen „das große Glück“, diese „das kleine Glück“. Freilich wollen manche מְנִי, das nur hier vorkommt, mit *Μήν*, *Μήνη* kombiniren und den Mond darunter verstehen (vgl. besonders Knobel zu u. St.). Die Entscheidung wird abzuwarten sein. מִמְסָךְ (vergl. Sprüche 23, 30 und bezüglich des Zeitworts Jes. 5, 22; 19, 14) ist Mischwein, gewürzter Wein (vgl. die Bemm. zu Kap. 5, 22). Dem Namen מְנִי entsprechend wird nun diesen Frevlern gedroht, daß der Herr sie zuzählen (Kap. 53, 12) wolle dem Schwert und daß sie alle sich sollen beugen müssen (Kap. 10, 4; 46, 1. 2) zur Schlachtbank, weil sie auf den Ruf des Herrn nicht geantwortet, ja auf seine Worte nicht einmal gehört, vielmehr das vom Herrn als bös Erkannte gethan und das ihm Mißfällige erwählt haben. Die Worte von יען קראתי kehren fast wörtlich wieder Kap. 66, 4, während die Worte באשר לא חפצתי ל' aus Kap. 56, 4 wiederholt sind. Der Ausdruck עשה הרע בעיני ל' findet sich zuerst 4 Mos. 32, 13, dann häufig im Deuteronomium (4, 25; 9, 18 u. ö.), im Buch der Richter (2, 11; 3, 7 u. ö.), in den Büchern Samuelis (I, 15, 19; II, 12, 9), der Könige (I, 11, 6; II, 3, 2 u. ö.), der Chronik (II, 21, 6 u. ö.). Einmal findet er sich in den Psalmen (51, 6), dreimal bei Jeremia (7, 30; 18, 10; 32, 30). Bei Jesaja kommt er nur hier und Kap. 66, 4 vor (vgl. Kap. 38, 3). Uebrigens gilt in Bezug auf die Verse 11 u. 12 dasselbe, was wir oben zu V. 3b—5a bemerkt haben. Wenn sie spezifisch babylonischen Götzendienst schildern, den die Juden im Exile getrieben haben, dann sind sie interpolirt. Es ist auch der Inhalt derselben von der Art, daß sie fehlen können. Es war nicht nothwendig, in dem Redeabschnitt, der zeigen soll, daß nicht ganz Israel verworfen werden soll, noch einmal diejenigen ausdrücklich zu benennen, die das Gericht der Verwerfung treffen muß, denn dies war schon vorher V. 2. 3a geschehen.

3. Der gerechte und wahrhaftige Gott gibt jedem das Seine.

Kap. 65, 13—16.

Deshalb spricht der Herr, Jehova, also: Siehe, meine Knechte sollen essen, ihr aber sollt 13
hungern; siehe, meine Knechte sollen trinken, ihr aber sollt dürsten; siehe, meine Knechte sollen
sich freuen, ihr aber sollt beschämt werden. *Siehe, meine Knechte sollen jubeln vor Herzens- 14
wonne, ihr aber sollt schreien vor Herzensweh und gebrochenen Geistes sollt ihr heulen. *Und 15
sollt euern Namen lassen zum Schwur meinen Auserwählten. Dich aber wird der Herr,
Jehova, tödten und seine Knechte wird er benennen mit einem andern Namen. *So daß, 16
wer sich segnet auf Erden, sich segnen wird mit dem Amens-Gott, und wer schwört auf Erden,
schwören wird bei dem Amensgott, weil die vorigen Bedrängnisse vergessen sind und weil sie
verschwunden sind vor meinen Augen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die den Inhalt von Kap. 65, 1—7 näher bestimmende Unterscheidung zwischen den abtrünnigen und den treuen Israeliten, welche V. 8—12 nur als allgemeine Norm aufgestellt war, wird Vers 13—16 speziell in Bezug auf die einzelnen Haupt-Lebens-Verhältnisse durchgeführt. Die Knechte

Jehova's werden essen, trinken, sich freuen (vergl. Kap. 25, 6 ff.; 55, 1; 56, 9), die Gottlosen werden von dem allen das Gegentheil thun (V. 13 u. 14). Der Name der Gottlosen wird nur insofern bleiben, als er den Knechten Jehova's zum Schwure dienen wird; sie selbst aber werden todt sein, und seinen Knechten wird der Herr einen andern Namen geben (V. 15). Da werden dann wie die Verheißungen so die Drohungen Jehova's erfüllt sein. Jehova wird also als der Wahrhaftige sich bewährt haben. Wer sich segnet und wer schwört, wird dies fortan nur im Namen dieses wahrhaftigen Gottes thun. Alle Drangsal der früheren Zeit wird vergessen und verschwunden sein (V. 16).

2. Deshalb spricht der Herr — vor meinen Augen. V. 13—16. In den Versen 13—15 wird das, was in Betreff des Schicksals der Frommen und der Gottlosen vorher V. 8—10, dann V. 12 im allgemeinen gesagt war, mehr im einzelnen ausgeführt und zugleich werden die gegensätzlichen Aussagen in einer gewissen Steigerung einander gegenübergestellt. Hunger, Durst, Schande und auf der andern Seite Sättigung, Trinken, Freude bilden eine Klimax, welche zugleich von unten nach oben und von außen nach innen fortschreitet. טוּב לֵב erinnert an טוּב לֵבָב 5 Mos. 28, 47. Sonst kommt der Ausdruck nicht vor. Die Adjektiv-Konstruktion טוֹבֵי לֵב findet sich 1 Kön. 8, 66; 2 Chr. 7, 10; Est. 1, 10. 5, 9; Sprüche 15, 15. Der Ausdruck כאב לב (כְּאֵב vgl. Kap. 17, 11, Sprüche 14, 13) kommt nur hier vor. Auch שֵׁבֶר רוּחַ (zu erklären nach רוח נִשְׁבָּרָה Ps. 51, 19) findet sich nur hier. Die Strafe der Gottlosen soll aber mit einem elenden Leben noch nicht zu Ende sein. Sie soll sich steigern bis zum völligen Untergang, ja auch nach dem Tode soll sie sich fortsetzen in einem fluchbeladenen Andenken. Dies letztere Moment benennt der Prophet zuerst als Gipfel der Strafe, indem er die Drohung des Untergangs nur als Parenthese einschiebt. Denn 'והמיתך אדני י' ist nicht das Fluchwort, sondern es ist eine die vorhergehende Aussage begründende Parenthese. Die Drohung: „Ihr sollt euern Namen lassen zum Schwur“ setzt den Tod der also Bedrohten voraus. Eben dies Moment holt der Prophet als ein verhältnißmäßig nebensächliches nach. Denn sterben müssen ja alle Menschen. Insofern ist es gar keine besondere Strafe, daß die Gottlosen sterben müssen. Nur in der Wendung „der Herr tödtet dich“ liegt die Andeutung eines, wenn ich so sagen darf, nicht natürlichen, sondern übernatürlichen d. h. von oben her verhängten Todes. ךְ vor המיתך ist dann kausal zu fassen (vgl. zu Kap. 64, 3). Der rasche Wechsel des Numerus darf ebenso wenig befremden als anderwärts der rasche Wechsel der Person. Vergl. außer den in m. Gr. §. 61, 2 angeführten Stellen Jes. 1, 23; 5, 23. 26; 17, 10; 19, 25; 29, 13. Der Singular hat hier vielleicht rhetorischen Grund. Denn die Rede wird dadurch kürzer, nachdrücklicher. Also die Gottlosen werden zu Grunde gehen und wird von ihnen nichts übrig bleiben als ein fluchbeladener Name. Und zwar werden sie in dem Grade als Gegenstände des Fluches erscheinen, daß wer schwören will, glauben wird, dies nicht kräftiger thun zu können, als indem er für den Fall der Lüge den Fluch jener auf sich herabruft (vgl. 4 Mos. 5, 21; Jer. 29, 22; Ps. 102, 9). Ein Name verband ursprünglich die Gottlosen und die Frommen. Denn sie hießen beide Israeliten. Sollten die Auserwählten des Herrn den Namen forttragen können, der nach den Gerichten Gottes ein verfluchter geworden ist? Nein. Der Herr wird also seinen Knechten einen andern Namen geben. Er sagt nicht: einen neuen Namen wie Kap. 62, 2. Sondern nur einen andern Namen. Der andere Name verhält sich zum neuen Namen wie eine höhere Spezies desselben Genus zu einem höheren Genus. Der andere Name ist deshalb allerdings eine Vorstufe zum neuen Namen, aber es ist noch nicht der neue Name selbst. Des Propheten Blick durcheilet den ganzen Jahrtausende umfassenden Zeitraum vom Anfang bis zur Vollendung der Erlösung d. h. vom Ende des Exils bis zum jüngsten Tag. Er sieht, wie in diesem Zeitraum die Scheidung zwischen den Feinden und den Freunden Jehova's sich vollzieht, aber er unterscheidet die Zeitstufen nicht, sondern alle Thatsachen, die er sieht, stellen sich ihm auf einer und derselben Ebene dar. Er sieht nur ein Abnehmen des *Ἰσραὴλ σαρκικός*, er sieht großen Jammer und Schmerz desselben, ein Gericht Gottes über ihn, infolge wovon er als ein Verfluchter erscheint. Weiter sieht der Prophet ein Volk Gottes mit andern Namen an der Stelle des alten Israel. Sollte hiermit nicht der neue Bund, der an die Stelle des alten getreten ist, angedeutet sein? Es scheint mir also, daß Hieronymus in der Hauptsache nicht so ganz Unrecht hat, wenn er sagt: „Nomen autem novum sive aliud nullum est, nisi quod ex Christi nomine derivatur, ut nequaquam vocetur populus Dei Jacob et Juda et Israel et Ephraim et Joseph, sed Christianus.“ Die Vernichtung der Gottlosen setzt als korrespondirend die *σωτηρία* der Frommen voraus. Wie jene die Drohungen, so verwirklicht letztere die Verheißungen Gottes. Durch beides ist die Wahrhaftigkeit Gottes konstatirt. Ist nun Gott als der Wahrhaftige durch die Weltgeschichte erwiesen, so wird natürlich niemand daran denken, bei einem andern Gotte als bei diesem Gotte des Wahren, Gewissen, Zuverlässigen Schwur oder Segenswunsch laut werden zu lassen. אֲשֶׁר ist deshalb = quare, quapropter, oder in demonstrativer Wendung = so daß (vgl. 1 Mos. 13, 16; 5 Mos. 3, 24; 28, 27. 51 u. ö.; m. Gr. §. 109, 3). התברך mit בְּ steht hier wie Jer. 4, 2, welche Stelle auf die unsrige sich zu beziehen scheint. Der Ausdruck אלהי אמן findet sich nur hier. Es scheint mir, daß der Prophet nicht schreiben wollte אֱלֹהֵי אֱמֶת (vgl. Ps. 31, 6; Jer. 10, 10; 2 Chr. 15, 3), weil dieser Ausdruck nicht sowohl „wahr-

haftiger d. i. Wahrheit redender Gott", als „wahrer, wirklicher Gott" (im Gegensatz zu den Götzen) bedeutet. Er will aber hier den Herrn ausdrücklich als den Gott bezeichnen, der nie lügt, dessen Wort Ja und Amen ist (vgl. Offenb. 3, 14; 2 Kor. 1, 19. 20). Wenn alle Verheißungen erfüllt sind, dann müssen nothwendig auch alle Bedrängnisse vorüber sein. Denn die Verheißungen Gottes lauten nicht blos auf theilweises, beschränktes, sondern auf volles, ungetrübtes Heil. In der Zeit also, wo man Schwur und Segenswunsch auf keinen andern als auf den treuen und wahrhaftigen Gott stützen wird, werden alle Bedrängnisse vorbei sein, so zwar, daß die Menschen gar nicht mehr wissen werden, was Bedrängniß ist. Aber nicht nur dies. Denn da könnten ja immer noch möglicherweise neue Bedrängnisse vor der Thüre stehen. Das wird aber nicht sein, denn Gott selbst wird mit seinem allsehenden Auge nirgend mehr die Spur einer Bedrängniß wahrnehmen. כִּי־וְכִי ist = weil — und weil (m. Gr. §. 110, 1; 1 Mos. 33, 11; Jos. 10, 2; 1 Sam. 19, 4).

4. Das neue Leben von seiner äußeren Seite.
Kap. 65, 17—25.

Denn siehe ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde und der alten soll nicht 17
mehr gedacht werden und sollen nicht mehr zu Sinne kommen. *Sondern — freuet euch und 18
jubelt immerdar, sintemal ich es schaffe! Denn siehe ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein
Volk zur Freude. *Und ich juble über Jerusalem und freue mich über mein Volk, und soll 19
darin nicht mehr gehört werden der Laut des Weinens, noch der Laut des Geschreis. *Nicht 20
soll es da mehr einen Säugling geben, der nur Tage zählte, oder einen Greis, der seine Tage
nicht erfüllt hätte, denn der Knabe wird hundertjährig sterben und der hundertjährige Sünder
wird als verflucht gelten. *Und sie werden Häuser bauen und bewohnen, Weinberge pflanzen 21
und ihre Frucht genießen. *Nicht werden *sie* bauen und andere bewohnen, nicht werden *sie* 22
pflanzen und andere genießen, sondern wie die Tage eines Baumes werden die Tage meines
Volkes sein, und die Arbeit *ihrer* Hände werden meine Erwählten ausnützen. *Sie werden 23
sich nicht vergeblich abmühen und nicht zeugen für schnelles Vergehen, denn Samen der Gesegneten Jehova's sind sie und ihre Sprößlinge mit ihnen. *Und wird geschehen: ehe sie rufen, 24
will ich antworten, während sie noch reden, will ich hören. *Der Wolf und das Lämmlein 25
werden einträchtig weiden, und der Löwe wird gleich dem Rinde Stroh fressen, und die
Schlange, deren Nahrung Staub ist, — nicht werden sie Schaden thun noch Verderben anrichten auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht Jehova.

Exegetische Erläuterungen.

1. Daß in der Heilszeit gewaltige Veränderungen infolge von schweren Gerichten einerseits und von herrlicher Heilsmittheilung andrerseits stattfinden werden, hatte der Prophet schon im Vorhergehenden ausgesprochen. Obgleich er nun hierbei die Zeitstufen nicht unterscheidet, sondern alles vom Anfang bis zum Ende zusammenschaut, so gibt er doch zu erkennen, daß eine *sachliche* Krönung und Vollendung der gesammten Heilswirkungen sich vollziehen wird. Diese wird ihrem Wesen nach bestehen in einer Neuschöpfung, in der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Aber selbst dieses Bild der Endzeit malt der Prophet noch immer mit Farben der Gegenwart, indem er die Grundgesetze sowohl des natürlichen, als des nationalen israelitischen Lebens als fortbestehend ansieht. Er spricht also aus, daß der Herr einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird, welche die Erinnerung an das Alte gänzlich auslöschen werden (V. 17). Denn diese neue Herrlichkeits-Schöpfung wird solche Freude bereiten, daß man darüber des Jammers der alten Welt ganz vergessen wird. Jerusalem und sein Volk wird lauter Freude sein (V. 18), und auch der Herr wird sich über sein Volk nur freuen. Man wird also im Volke Gottes von Trauer und Wehklagen nichts mehr hören (V. 19). Die der Menschheit inwohnende Lebenskraft wird ungeschwächt sich äußern. Es wird kein Säugling mehr schon nach Tagen sterben; keinem Greise wird das Leben vor der Zeit abgekürzt werden; wer mit 100 Jahren infolge physischer Schwäche stirbt, wird als Knabe gestorben sein; verliert aber ein Mensch mit 100 Jahren sein Leben zur Strafe, so wird er als ein Verfluchter betrachtet werden (V. 20 u. 21). Nicht mehr wird einem Menschen durch den Tod die Möglichkeit geraubt werden, die Früchte seines Wirkens und Schaffens zu genießen (V. 22). Niemand wird vergeblich arbeiten oder Kinder zeugen für frühen Untergang, denn alle werden ein gesegnetes Geschlecht sein (V. 23), und wenn sie vom Herrn etwas zu erbitten haben, so werden sie sofort Erhörung finden (V. 24). Auch die Thierwelt wird neu werden. Sie wird harmoniren mit dem Geiste des Friedens und der Liebe, der in der gesammten neuen Schöpfung herrschen wird (V. 25).

2. **Denn siehe ich schaffe — Laut des Geschreis.** V. 17—19. Der Prophet unterscheidet offenbar Stufen der Heilsverwirklichung, obgleich er über das zeitliche Verhältniß derselben zu einander nichts

aussagt. Gestalten, welche in einer Perspektive auf verschiedenen Ebenen so sich darstellen, daß durch die Zwischenräume der vorderen hindurch die hinteren sichtbar werden, erscheinen dem fern stehenden Beschauer als auf einer Ebene befindlich. So kann man auch hier drei sachlich verschiedene Stufen unterscheiden, obwohl der Prophet eine Zeit-Differenz durch nichts andeutet. Die erste Stufe beschreibt er V. 9 u. 10. Da ist von der Wiederbesitznahme des heiligen Landes die Rede. Dies hat sich zunächst durch die Rückkehr aus dem Exile verwirklicht. Da ist also noch das alte Land vorhanden mit Saron im Westen und dem Thal Achor im Osten. Von einer neuen Erde ist noch keine Spur. Aber doch ist V. 20 angedeutet, daß das Land einen großen Fortschritt zum Bessern erfahren soll. Die ödesten und unfruchtbarsten Gegenden sollen fruchtbar werden. Hier sieht also der Prophet ein früheres und ein späteres, erst im Millennium zu realisirendes, Moment zusammen. Dann führt er uns V. 13—16 wieder zu einer anderen Stufe. Da sieht er noch Fromme und Gottlose neben einander, aber er sieht das gottlose Israel gerichtet, verflucht und die aus dem Gerichte geretteten Erwählten mit einem andern Namen bezeichnet. Die dritte Stufe beschreiten wir V. 17. Da wird alles neu. Ein neues höheres Leben durchdringt die ganze Natur. Zu dieser höchsten Stufe verhalten sich die vorangehenden als organische Vorbereitung. Dies ist der Sinn des כִּי im Anfange von V. 17. Denn schon die vorangehenden Stufen hatten ja die Tendenz nach Erneuerung durchblicken lassen. Wenn nun V. 13—16 von einem Fluchgerichte über das gottlose Israel und von einem anderen Namen des gottgetreuen Israel die Rede ist, so erklärt sich das eben daraus, daß der Herr überhaupt vorhat, eine großartige, allumfassende Welterneuerung eintreten zu lassen. Aus dem Ziele erklären sich die Mittel. Jener andere Name wäre nicht nöthig, wenn nicht Himmel und Erde neu werden müßten. Und die Erneuerung von Himmel und Erde wäre nicht möglich, wenn nicht jene Namensänderung vorangegangen wäre. Man vergleiche die Bemerkungen zu Kap. 51, 16, wo der Prophet bereits denselben Gedanken ausgesprochen hat. Unter ראשֹׁנוֹת verstehen manche blos tempora superiora, die alten schlimmen Zeiten, andere nur den alten Himmel und die alte Erde. Aber warum sollte nicht beides damit gemeint sein? Sollte es denn möglich sein, der alten Erde und des alten Himmels und nicht zugleich der auf und unter ihnen verlebten Zeiten zu gedenken? Uebrigens will der Prophet gewiß nicht sagen, daß man in der neuen Welt das Gedächtniß verloren haben wird. Sondern seine Meinung ist nur, daß aller Jammer und alle Noth der alten Welt so gründlich überwunden sein wird, daß sich die Bilder davon nicht mehr störend in die Seligkeit der neuen Welt eindrängen können. עלה על לב ist = zu Sinne kommen, einfallen. Vgl. Jer. 3, 16, welche Stelle mit der unsrigen verwandten Inhalts ist und nach ihr geformt zu sein scheint. Uebrigens kommt der Ausdruck nur bei Jesaja und Jeremia vor (außer Jer. 3, 16 vgl. Kap. 7, 31; 19, 5; 32, 35; 44, 21). Doch vgl. einen analogen Gebrauch des Hiphil bei Ezechiel 14, 2. 4. 7. Verwandte Ausdrücke finden sich Kap. 42, 25; 46, 8; 57, 1; Jer. 12, 11; Mal. 2, 2. — Die Worte שׂישׂו וגילו וגו' passen trefflich zu unserer Erklärung von V. 17b. Die Knechte Gottes sollen sich ihr Glück nicht durch trübe Erinnerungen stören lassen, sondern sie sollen dasselbe voll und rein und ohne Aufhören (Kap. 26, 4) genießen. Warum sollten sie dies auch nicht? Ist es doch eine Schöpfung des Herrn, und alles, was der Herr schafft, ist gut (1 Mos. 1, 31). Weder שׂוּשׂ noch גִּיל werden je mit dem Akkusativ des Objekts konstruirt. Man könnte deshalb fragen, ob אשׁר nicht auf die Personen zu beziehen ist: ihr, welche ich schaffe (so schon Targ. Jon. und Syrus). Aber das wäre doch eine seltsame Beschränkung und man erwartete dann בֹּרַאֲכֶם. Man wird also in אשׁר nicht das Objekt der Freude, sondern den Grund erkennen müssen, warum diese Freude eine ewige sein wird. D. h. Gott schafft die Freude; was aber er schafft, ist gut und dauerhaft. אֲשֶׁר ist also kausal zu denken: als welches ich — oder weil ich es schaffe. Nachdrücklich wiederholt dann der Prophet: siehe ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zur Freude. גִּילָה und מָשׂוֹשׂ sind konkret gedachte Abstrakta, welcher Ausdrucksweise ein besonderer Nachdruck inwohnt (vgl. m. Gr. §. 59, 1; §. 66, 1; Jes. 60, 17; 11, 10; 13, 9 u. ö.; Ps. 120, 2. 7 u. ö.). Jerusalem soll ganz Jubel, sein Volk ganz Freude werden. — Aber noch mehr! Nicht blos Jerusalem soll sich freuen samt seinem Volke. Auch der Herr selbst wird sich Jerusalems und seines Volkes freuen, was von Seite des letzteren einen Zustand vollkommener Gerechtigkeit, also eine ebensolche Erneuerung, wie sie V. 17 dem Himmel und der Erde verheißen ist, voraussetzt (Kap. 62, 5). Wo kein Böses mehr ist, ist auch kein Uebel mehr, und wo kein Uebel kein Leid (vgl. Kap. 25, 8; 35, 10; 51, 11; Offenb. 7, 17; 21, 4).

3. **Nicht soll es da — spricht Jehova.** V. 20 bis 25. Im Folgenden exemplifizirt der Prophet den Zustand der Dinge in der neuen Welt. Die Beispiele, die er namhaft macht, sollen einen Maßstab zur Beurtheilung der neuen Verhältnisse an die Hand geben. מִשָּׁם ist nicht = von da an. Denn שָׁם wird nie temporell gebraucht. מִן steht dem Sprachgebrauche gemäß, welcher den terminus unde setzt, wo wir den terminus ubi gebrauchen. שָׁם geht auf Jerusalem und das heilige Land. Von daher wird sich nie ein Säugling präsentiren (vgl. Kap. 59, 19; 40, 15; m. Gr. §. 112, 5, d), der nur Tage alt würde (vgl. z. B. 1 Mos. 24, 55), oder ein Greis, der das Normalmaß menschlichen Alters nicht erreicht hätte. Damit steht eigentlich das Folgende im Widerspruch. Denn wenn niemand, nicht einmal ein Greis, hinter dem Normalmaß zurück-

bleibt, dann kann auch niemand als Knabe sterben. Aber es handelt sich hier, wie gesagt, nur um einen Maßstab. Man darf deshalb die exempla nicht urgiren, so wenig als man Gleichnisse pressen darf (vgl. Sach. 12, 8). Stürbe einer mit 100 Jahren eines natürlichen Todes (den Fall als möglich angenommen, da dies nach dem Vorherg. in Wirklichkeit nicht vorkommen kann), so wäre er als Knabe gestorben. Wäre es möglich, daß es noch Sünder gäbe, so würde ein solcher, der mit 100 Jahren zur Strafe stürbe, eben hieran als ein gottverfluchter, von aller Barmherzigkeit für immer ausgeschlossener Mensch erkannt werden. Man sieht hier deutlich Bezugnahme auf das mosaische Gesetz. Denn langes Leben und Fortleben in zahlreicher Nachkommenschaft verheißt ja die Tora den Frommen, dagegen Abkürzung des Lebens und baldiges Erlöschen des Namens droht sie den Gottlosen (2 Mos. 20, 5. 6. 12; 23, 26). Daß der Prophet hier zugleich an die longaevitas der Urväter denkt, ist sehr wahrscheinlich. Der Gedanke an eine Wiederkehr dieser longaevitas ist nicht unbiblisch. Er ist in dem ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ Χριστοῦ χίλια ἔτη (Offenb. 20, 4) ausgesprochen. Es ist deshalb auch nicht unmöglich, daß die Weißagung unseres Propheten in jenem Zeitraum ihre (relative) Erfüllung finden wird. Daß diese Erfüllung nach unserem Texte (V. 17a) in die Zeit nach der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu fallen scheint (vgl. Offenb. 21, 1), ist nicht dagegen. Denn erstens setzt ja auch das Millennium eine theilweise Erneuerung der Erde voraus, und dann unterscheidet unser Prophet, wie bereits bemerkt, die Zeitstufen nicht genau. Er sieht wie durch Intervalle hindurch weiter rückwärts Stehende auf einer Linie mit weiter vorwärts Stehenden. — Die Form הַחוֹטֶא ist eine Lehnform, denn sie ist gebildet wie von חָטָה. Vgl. m. Gr. §. 39, Anm. Olsh. §. 176, c. — Die Longävität, welche den Knechten Gottes V. 20 verheißen wird, soll gewissermaßen als sekundäre Folge auch das Gute herbeiführen, daß der Fluch fruchtlosen Bauens, Pflanzens, Zeugens, der von der Tora (3 Mos. 26, 16; 5 Mos. 28, 30 ff.) den Gottlosen gedroht wird, vom Volke wird genommen werden (vergl. Kap. 62, 8. 9; Jer. 31, 5; Am. 9, 14. 15). Das Häuserbauen-und-nicht-darin-Wohnen, das Weinbergpflanzen-und-nicht-Genießen ist als Fluch gedroht 5 Mos. 28, 30. Diese Flüche werden sich in die entsprechenden Segnungen verwandeln eben infolge der Longävität, denn die Glieder des Volkes Gottes werden langlebig sein wie Bäume (vergl. Psalm 92, 13 ff.) Die folgenden Worte (V. 22b u. V. 23) fassen noch einmal alles generalisirend zusammen, und zwar zuerst positiv: die Erwählten Jehova's werden alles, was Werk ihrer Hände ist, selbst konsumiren, ausnutzen, verbrauchen (Hiob 21, 13) — sodann negativ: sie werden nicht für nichts (fürs Eitle vgl. Jer. 51, 58; Hiob 39, 16; Jes. 49, 4) sich mühen, noch zu jähem Untergang Kinder zeugen. Wie V. 21 u. 22 auf 5 Mos. 28, 30 zurückblickt, so V. 23a auf 3 Mos. 26, 16. 20. Denn לָרִיק und בֶּהָלָה sind den genannten Stellen entnommen. Endlich wird der generalisirte Satz auch noch begründet V. 23b: wie sollte nicht Segen statt Fluch auf sie kommen, da doch sie selbst und alle ihre Sprößlinge ein Same, ein Geschlecht sind, welches aus lauter Gesegneten des Herrn besteht? Denn זרע ברוכי י׳ bedeutet offenbar nicht eine Nachkommenschaft, welche von Gesegneten abstammt, sondern eine Nachkommenschaft, die aus Gesegneten besteht (vgl. die Bemm. zu זֶרַע מְרֵעִים 1, 4, S. 6). אִתָּם ist wohl nicht blos addirend zu fassen, sondern auch im Sinne des gleichzeitigen, gemeinsamen Genusses. Es liegt darin, daß die Kinder nicht nach den Eltern, sondern mit den Eltern genießen werden (vgl. Hiob 21, 8). Sollte aber trotz aller sie umgebenden Segensfülle doch einmal ein Uebel oder der Mangel eines Guten an sie herantreten, so werden sie nur dem Herrn ihr Anliegen im Gebete vorzutragen haben. Die Erhörung wird erfolgen, noch ehe die Bitte ausgesprochen war, oder spätestens während noch der Betende redet (vergl. Kap. 58, 9; 30, 19). — V. 25 fügt nun noch einen eschatologischen Zug an, der in kürzerer Fassung aus Kap. 11, 6—9 entnommen ist. Auch ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Worte nachschleppen und nicht mit dem Vorhergehenden aus einem Gusse kommen. Sollten wir hier wieder die Hand desjenigen erkennen, der in diesen letzten Kapiteln des Propheten ursprüngliches Werk mehrfach überarbeitet hat? Es wäre ja nicht unmöglich, daß derselbe für passend erachtete, dieses so charakteristische Moment aus der älteren Weißagung hier beizufügen, wiewohl dasselbe doch einem ganz verschiedenen Gedankenkreise entstammt. Denn Kap. 11 handelt es sich darum, zu zeigen, daß der Geist der Gerechtigkeit, Liebe und Milde von dem Messias aus die ganze Natur durchdringen wird, während an u. St. nur von dem Glücke die Rede ist, welches die Erwählten des Herrn im Gegensatz zu den von Jehova Abtrünnigen genießen werden. Es ist ferner sehr beachtenswerth, daß hier der Ausdruck כְּאֶחָד steht für יַחְדָּו Kap. 11, 6. 7. Nun kommt aber כְּאֶחָד außer hier nur in ganz späten Büchern vor: 2 Chr. 5, 13; Esr. 2, 64; 3, 9; 6, 20; Neh. 7, 66; Pred. 11, 6. — Der Satz נחש עפר לחמו ist unserer Stelle eigenthümlich. Er ersetzt die Kap. 11, 8 enthaltene Aussage von der Friedfertigkeit der mit dem Kinde spielenden Schlange. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß an u. St. alle Aussagen sich auf die Nahrung der Thiere beziehen, so daß es aussieht, als wäre Kap. 11, 8 in diesem Sinne umgestaltet worden. עפר לחמו kann übrigens nur bedeuten: die Schlange wird mit der 1 Mos. 3, 14 ihr zugewiesenen Speise fürlieb nehmen und nicht mehr anderen Thieren und dem Menschen schaden. Die Schlußworte לא־ירעו bis הר קדשי sind wörtlich aus Kap. 11, 9a wiederholt. In ihnen besonders offenbart sich die verschiedene Tendenz, welche in Kap. 11 im

Verhältniß zu Kap. 65 obwaltet. Dort handelt sich's darum, zu zeigen, daß der Messias aus wilden Thieren zahme Lämmer machen wird, hier, daß die auserwählten Knechte Gottes ein vollkommenes, ungetrübtes Glück genießen werden angesichts der Gottlosen, welche dem Verderben geweiht sind.

5. Das neue Leben von seiner innern Seite.

Kap. 66, 1—3a.

1 So spricht Jehova: »Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde der Schemel meiner
Füße. Was für ein Haus ist es, das ihr mir bauen wollt? Und was für ein Ort ist meine
2 Ruhestätte? *Hat doch alles dieses meine Hand gemacht und »es ward alles dieses«, ist Je-
hova's Spruch. Aber darauf sehe ich: auf den Elenden, und der gebrochenen Geistes ist
3a und demüthig achtet auf mein Wort. *Wer den Ochsen schlachtet, gilt als erschlüge er einen
Mann; wer das Schaf opfert, als bräche er den Hals einem Hunde; der Speisopfer darbringt
als brächte er Saublut dar; der Weihrauch spendet, als preise er einen Götzen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Prophet fährt in der Schilderung der Zustände fort, welche in der Endzeit, da ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, zu erwarten sind. Und zwar geht er hier mehr auf das Gebiet des innern Lebens über, nachdem er Kap. 65, 17 ff. die Erneuerung des Naturlebens charakterisirt hatte. Er gibt auch hier mehr nur einen Maßstab der Beurtheilung an die Hand. Zwar die Frage „was für ein Haus wollt ihr mir bauen, was für ein Ort soll meine Ruhestätte sein?“ scheint zunächst praktische Bedeutung für die Heimkehrenden zu haben, indem es so aussieht, als ob ihnen dadurch das Erbauen eines Tempels in Jerusalem verwehrt werde. Aber dies kann unmöglich die Absicht des Propheten gewesen sein. Denn daß der Herr für jene Zeit noch die Erbauung eines Tempels wollte, beweisen aufs evidenteste Stellen wie Kap. 44, 28; 56, 7; 60, 7; Esra 1, 2—4; Hagg. Kap. 1 u. 2. Demnach kann in den Worten nur der Sinn liegen, daß zu allen Zeiten der äußere Tempel Nebensache ist, daß aber dereinst und zwar eben in der Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde der äußere Tempel gar nicht mehr vorhanden sein wird (V. 1). Denn dem Herrn gehört das All, das er gemacht hat. Brauchte er ein Haus, so stünde ihm die ganze große Welt zu Gebote. Aber er wohnt ja nicht in Tempeln von Menschenhänden gebaut. In den Herzen der Elenden, Gebrochenen und Gehorsamen will er seine geistliche Wohnung aufschlagen (V. 2). Und wie er keinen Tempel braucht, so braucht er auch keinen äußeren sinnlichen Kultus. In der Zeit, wo alles neu sein wird, müßte vielmehr jeder Akt des alten, äußeren, sinnlichen Kultus als ein Verbrechen gegen den Geist des neuen Aeon betrachtet werden (V. 3a).

2. **So spricht Jehova — einen Götzen.** V. 1 bis 3a. Der Prophet beginnt damit, daß er die unendliche Größe und Erhabenheit Gottes mittelst eines auch sonst in der H. Schrift gebräuchlichen Bildes darlegt. Denn daß der Himmel Gottes Thron sei, lesen wir auch Ps. 11, 4; 103, 19; Matth. 5, 34; 23, 22. Daß die Erde seiner Füße Schemel sei, wird direkt außer hier und Matth. 5, 35, welche Stelle auf der unsrigen ruht, nicht mehr ausgesagt. Aber indirekt liegt der Gedanke doch auch darin, daß der heilige Berg oder der Tempel Fußschemel Gottes genannt wird: Ps. 99, 5 vgl. V. 9; 132, 7; Klagel. 2, 1; 1 Chr. 28, 2. Mit dieser Einsicht in die Größe und Erhabenheit Gottes steht die Idee eines irdischen Wohnhauses für Gott dann in Widerspruch, wenn Gott als eine Lokalgottheit gleich den heidnischen Göttern und der Tempel demnach als ein ihn einschließender Raum gedacht wird, eine Vorstellung, von welcher bekanntlich selbst die Israeliten (vgl. z. B. den Propheten Jona) sich nicht loszumachen wußten. Mußte doch selbst noch der christliche Märtyrer Stephanus gegen diese Wahnvorstellung Zeugniß ablegen Apostelg. 7, 48 ff., wobei er sich auf unsere Stelle beruft (vgl. Apostg. 17, 24 f.). Aber die Idee eines Tempels stand mit der Unendlichkeit Gottes nicht in Widerspruch, wenn man den Tempel als eine Stätte auffaßte, in welcher Gott nur partiell und repraesentativo modo, mit einem Abglanz seiner Herrlichkeit, gegenwärtig sei. Die Rabbinen nennen diesen Abglanz der absoluten Herrlichkeit die Schechina und berufen sich auf St. wie 2 Mos. 25, 21 ff.; 3 Mos. 16, 2; 26, 11 ff.; 4 Mos. 7, 89; 1 Sam. 4, 4 u. a. — Auch Salomo hat das klare Bewußtsein gehabt, daß der Himmel und aller Himmel Himmel Gott nicht fassen können, geschweige denn ein auf der Erde erbautes Haus (1 Kön. 8, 27). Auch hat er deshalb nicht daran gedacht, der Gottheit eine Stätte zu bauen, welche sie in ihrer Totalität einschließe; er konnte für das von ihm gebaute Haus nur an eine partielle und repräsentative Gegenwärtigkeit Gottes denken. Unser Prophet, der auch hier Anfang und Ende der Heilszeit zusammenschaut, hat mit seinem אי־זה -- תבנו offenbar die heimkehrenden Exulanten im Auge, zugleich aber mit seiner Negation des äußeren Tempels und Tempelkultus das äußerste Ende der Heilszeit, die Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde, wo es nach Apostg. 21, 22 allerdings keinen Tempel mehr geben wird. Die Frageform ist in dem Satze אי־זה בית וגו׳ absichtlich gewählt. Denn sie gibt wohl zu verstehen, daß der Herr eine irdische Stätte

als nicht zum Wohnorte für seine Gottheit zureichend erklärt, ohne doch die Erbauung einer solchen direkt zu verbieten. Dies konnte auch hier unmöglich in seiner Absicht liegen. Denn in der That hat er ja den heimkehrenden Exulanten geradezu seinen Willen, daß sein Haus in Jerusalem wieder aufgebaut werde, zu erkennen gegeben. Mit den Worten „Jerusalem soll gebaut und der Tempel gegründet werden“ schließt Kap. 44. Und Esr. 1, 2 ff. sagt Cyrus in seinem Edikte ausdrücklich: „der Herr, der Gott des Himmels, hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda.“ Und im Folgenden ergeht dann von Seite des Cyrus an alle Exulanten die Aufforderung, zum Vollzuge dieses Baues sich aufzumachen und Gaben zu sammeln. Und der Prophet Haggai tadelt die Zurückgekehrten streng, daß sie im Bau des Gotteshauses so lässig seien (Hagg. 1, 2 ff.). Man findet auch nirgends eine Spur davon, daß der Wiederaufbau des Tempels und die Wiedereinrichtung des Kultus nach dem mosaischen Gesetze durch unsere Stelle wäre verhindert worden. Man hat ohne Zweifel in V. 1b nur den Gedanken gefunden, daß es keinen Raum gebe, welcher als Wohnraum der Größe Gottes auch nur im allermindesten entspreche, und daß also hier der Prophet vor solchen rohen und sinnlichen Vorstellungen warne, wie sie wohl ehemals in Israel vorkamen, als wohne Jehova wirklich im Allerheiligsten des Tempels, wie ein Mann in seinem Hause wohnt. Dem gegenüber konnte man sich leicht bei dem Gedanken beruhigen, daß man mit dem Tempel gar nicht einen Wohnraum für Gott zu errichten, sondern nur die alte Offenbarungsstätte des Gottes Israels wieder herzustellen beabsichtige. מְנוּחָה ist = Ruheort wie Ps. 132, 14 und אי־זה מָקוֹם מנוחתי ist wörtlich: was für ein Ort ist mein Ruheort (vgl. m. Gr. §. 17, 3). Ob man auch weiter erkannte, daß der Blick des Propheten hier zugleich auf die Endzeit gerichtet sei, will ich dahingestellt sein lassen. Aber für uns kann das nicht zweifelhaft sein. Denn es ist ja unleugbar im ganzen Zusammenhang der Kapp. 65 und 66 auch die fernste Endzeit dem Geiste des Propheten gegenwärtig. Und in dieser Endzeit wird es wirklich nach Offenb. 21, 22 keinen Tempel geben. Denn Gott ist dann allen innerlich und äußerlich fortwährend gegenwärtig. Er ist dann selbst ihr Tempel. Er wird in ihnen und sie werden in ihm sein. Man sieht, daß die Worte des Apostels (Offenb. 21, 22) mit unserer Stelle innerlich nahe verwandt sind. Der Prophet stellt die Gründe für seine Frage „was für ein Haus ist es, das ihr mir bauen wollt?“ ich möchte sagen in Gestalt einer umgekehrten Pyramide auf, deren Spitze in das innerste Gebiet des geistlichen Lebens hineinragt. Zuerst geht er davon aus, daß Gott den Himmel zum Thron, die Erde zum Fußboden habe. Zum zweiten erklärt er, daß Gott dies alles gemacht habe, daß alles durch sein allmächtiges Werde entstanden sei, womit er deutlich auf das Schöpferwort יְהִי anspielt (1 Mos. 1). Hierdurch aber gibt er zu verstehen, daß Gott, wenn er wollte, sich selbst einen Tempel bauen könnte. Denn was wäre das für den, der „dies alles“, also Himmel und Erde gemacht hat? Zum dritten endlich sagt er, warum Gott dies, obwohl er es könnte, doch nicht thut. Er braucht keinen Tempel. Denn der liebste und herrlichste Tempel sind ihm Herzen, die ihr Elend fühlen, mit Zerknirschung (vgl. Kap. 16, 7; Sprüche 15, 13; 17, 22; 18, 14) ihrer Sünde sich bewußt sind und demüthig auf sein Wort hören (חָרֵד vgl. Richt. 7, 3; 1 Sam. 4, 13; Esr. 9, 4; 10, 3. עַל für אֶל vergl. V. 5; 60, 5; 10, 3). Auf diese schaut, diese beachtet und liebt er, in diesen will er wohnen. Und weil er in ihnen ist, so sind sie auch in ihm. Sie sind sein Tempel und er ist ihr Tempel. So berührt sich unsere Stelle, wie mir scheint, mit Offenb. 21, 22. Kann ich nicht glauben, daß der Prophet V. 1—2 die Absicht der Rückkehrenden, Gott einen Tempel zu bauen, unbedingt zurückweist, so kann ich noch weniger glauben, daß er V. 3a allein den Gottentfremdeten zu verstehen gibt, daß der Herr keinerlei gottesdienstliche Leistungen von ihnen annehmen wolle. Wo ist denn auch nur mit einer Silbe angedeutet, daß V. 3 nur an die Gottentfremdeten sich richte? Delitzsch behauptet freilich, der Satz, daß, wer im neuen Jerusalem einen Opferstier schlachte, einem Todtschläger gleich sein solle, sei im A. Testamente schlechthin unmöglich. Wenn unter dem „neuen Jerusalem“ das von den Exulanten wieder aufgebaute gemeint sein soll, gebe ich Delitzsch vollkommen Recht. Aber distingue tempora et concordabit scriptura! Der Prophet unterscheidet die Zeiten eben nicht. Er übersieht die ganze Heilszeit vom Ende des Exils bis zum *αἰὼν μέλλων* mit einem Blicke und in diesem Zeitraum nimmt er wohl einen Tempel mit Opferkultus wahr, aber er erklärt beide für ungenügend. Er spricht kein absolutes Verbot aus, aber er erklärt aufs unzweideutigste, daß dieser Tempel verschwinden und einem bessern Platz machen müsse. Und wenn nun dies geschehen sein wird, dann, das sieht der Prophet ganz klar, wie es auch an sich klar ist, wird ein Thieropfer ein Greuel sein. Es wird das aber nicht in höherem Grade sein, als der Tempel selbst. Wer wird einen Tempel aus Steinen bauen wollen, wenn Gott selbst der Tempel ist? Wer zündet ein Talglicht an, wenn die Sonne scheint? Es gibt nur für Tempel-bauen keinen so krassen Vergleich, wie für Opferthier-schlachten. Aber liegt denn nicht Kap. 53 inmitten? Wahrlich wer in der christlichen Kirche einen Ochsen oder ein Schaf als Schuldopfer darbringen wollte, würde der nicht einen Frevel begehen, der in seiner Art eben so groß wäre, als wenn ein Jude ein Menschen- oder Hundsopfer darbrächte? Denn würde der nicht das Blut des Lammes Gottes für nichts achten? Wenn Kap. 56 und 60 und auch in unserm Kap. V. 6 und 20 ff. noch von Tempel und Opferdienst die Rede ist, ist denn da der alte steinerne Tempel mit seinen rohen,

blutigen Opfern gemeint? Wahrlich Kap. 53 und 55 bezeugen doch, daß der Prophet von einem unendlich besseren Opfer und von einem unendlich besseren Modus der Heilsaneignung weiß. Weiß doch auch Jeremia, daß es eine Zeit geben wird, in welcher man an die Bundeslade nicht einmal mehr denken wird (Jer. 3, 16). Und Jesaja bezeugt nachdrücklich, daß die religiöse Vorstellung der Israeliten seiner Zeit durch eine unendlich erhabenere wird überboten und beseitigt werden. Denn so viel der Himmel höher ist denn die Erde, sind Gottes Gedanken höher denn der Menschen Gedanken (Kap. 55, 8 ff.). Ich kann daher denen nicht zustimmen, welche erklären: wer mit unheiliger, gottentfremdeter Gesinnung ein Rind, Schaf opfert u. s. w., ist gleich einem, der einen Menschen tödtet u. s. w. Denn in der Zeit, die der Prophet im Sinne hat, wird jedes äußerliche Thieropfer ein crimen laesae majestatis sein. Noch weniger ist diejenige Erklärung zu billigen, welche Hahn nach dem Vorgange nicht Gesenius', den er mißversteht, sondern Lowths für die richtige hält: wer einen Ochsen schlachtet, tödtet zugleich einen Menschen u. s. w. Darnach soll der Prophet diejenigen tadeln, welche gleichzeitig dem Herrn in seinem Heiligthum Opfer darbringen und außerhalb desselben alle möglichen Greuel verüben, ein Verhalten, welches z. B. von Ezechiel 23, 39 und im N. Testamente vom Herrn Matth. 23, 14 gerügt wird. Wir haben vielmehr Vergleichungssätze vor uns, in welchen Bild und verglichene Sache in das Verhältniß von Subjekt und Prädikat gestellt sind, wodurch sie zwar nicht absolut, aber doch relativ identifizirt werden. Der Ochsen-Opferer ist ein Menschen-Tödter, d. h. er ist seinem religiösen Werthe nach ein Menschentödter. Er steht also für Gott auf gleicher Stufe mit einem, der jetzt ein Menschenopfer darbringt. Denn der Prophet will nach dem Zusammenhange nicht Thieropfer in der Endzeit mit beliebigen Verbrechen, sondern mit Greuelopfern in der Jetztzeit vergleichen. Die Konstruktion dieser Vergleichungssätze hat ihre Analogie in jenem Sprachgebrauch, der das Bild in Opposition zu der res comparata setzt (vergl. Kap. 21, 8; 25, 5; 51, 12; m. Gr. §. 72, 4). — Menschenopfer im allgemeinen sind im Gesetz nicht ausdrücklich verboten. Implicite freilich sind sie verboten durch alle die Gesetzesstellen, welche Israel befehlen, vor allen Greueln der Heiden sich zu hüten (vgl. 2 Mos. 23, 24; 3 Mos. 18, 3 u. ö.). Aber Kinderopfer, wie sie dem Baal dargebracht wurden, werden an verschiedenen Stellen aufs strengste untersagt (vgl. 3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff.; 5 Mos. 12, 31 u. ö.). Ueber Hundeopfer bei den Karern, Lacedämoniern, Macedoniern und anderen Griechen s. Bochart Hieroz. I, pag. 798 ff. ed. Lips. עֹרֵף ist Part. act. Kal von עָרַף verb. denom. von עֹרֶף, das Genick (vgl. 2 Mos. 13, 13; 5 Mos. 21, 4. 7; Hos. 10, 2). Es bedeutet das Genick brechen, wie unser deutsches knicken eigentlich auch nichts anderes ist als genicken (vgl. köpfen von Kopf). — In dem Sätzchen מעלה מנחה ד׳ ח׳ ist das Bild mit drastischer Kürze durch absolute Hinstellung des Hauptbegriffs ausgedrückt. Will man den Satz vervollständigen, hat man einfach מעלה (vgl Kap. 57, 6) zu wiederholen. Ueber die Schweineopfer vgl. zu Kap. 65, 4. Hunde und Schweine werden in der Heil. Schrift sowohl als bei Profanschriftstellern öfter zusammengestellt (vgl. Matth. 7, 6; 2 Petr. 2, 22; 1 Kön. 21, 19; 22, 38 in mehreren Codd. der Sept. Horaz epist. I, 2, 26; II, 2, 75). — מַזְכִּיר steht nur hier als direkt kausatives Hiphil im Sinne von אַזְכָּרָה machen, als אַזְכָּרָה darbringen. Die אַזְכָּרָה ist der Abhub der aus Mehl, Oel und Weihrauch bestehenden מִנְחָה, welchen der Priester, mit den Fingern ihn wegnehmend, auf dem Altare darbrachte (3 Mos. 2, 2. 9. 16; 5. 12; 6, 8: 24, 7; 4 Mos. 5, 26). Der Weihrauch fehlte nur beim Sündopfer (3 Mos. 5, 12), Weihrauch und Oel beim Eiferopfer (4 Mos. 5, 15), Oel bei den Schaubroden (3 Mos. 24, 5 ff.). — אָוֶן nehmen die meisten Ausleger mit vollem Rechte in dem Sinne von vanum i. e. idolum (vgl. 1 Sam. 15, 23; Hos. 10, 8; 12, 12), denn diese spezielle Fassung entspricht dem Zusammenhang besser als die allgemeine, nach welcher און blos iniquitas, scelus, Unrecht (Luther) bedeuten soll.

6. Einschaltung: Tod den Verräthern! Lohn den Treuen!

Kap. 66, 3b—6.

3b Gleichwie sie erwählt haben ihre Wege und ihre Seele Wohlgefallen hat an ihren Greueln,
4 *so werde auch ich erwählen ihre Bedrängnisse und was sie fürchten werde ich über sie
bringen, dieweil ich rief und niemand antwortete, — redete, und sie hörten nicht, sondern
5 thaten was böse ist in meinen Augen, und erwählten was mir mißfällt. *Höret das Wort
Jehova's ihr, die ihr demüthig achtet auf sein Wort! Es sprechen eure Brüder, die euch hassen,
euch verstoßen um meines Namens willen: »Möge Jehova Ehre einlegen, daß wir schauen
6 eure Freude!« Aber sie sollen zu Schanden werden. *Schall Getümmels von der Stadt her!
Schall vom Tempel her! Schall Jehova's, der den Lohn zahlt seinen Feinden!

Exegetische Erläuterungen.

1. Es gab unter den Exulanten in Babylon nicht wenige, welche Jehova verließen und seines heiligen Berges vergaßen (Kap. 65, 11). Diese hielten die Rolle der Theokratie für ausgespielt. Jehova hatte sie nicht geschützt gegen die Götter Babylons. So wandten sie sich nun diesen zu. Zwischen ihnen und

den treuen Israeliten bestand natürlich ein feindseliges Verhältniß. Die Abtrünnigen verhöhnten die Treugebliebenen. Letztere aber haßten die ersteren als schändliche Apostaten und stellten ihnen den Zorn Jehova's in Aussicht. Spuren dieser Feindseligkeit finden wir wiederholt in den Kapiteln 65 und 66. Es scheint, daß einer der treugebliebenen Israeliten jede Gelegenheit, welche sich ihm im jesajanischen Texte von Kapp. 65 und 66 darbot, benutzt hat, um an die Worte des Propheten ein Drohwort gegen die verhaßten Abtrünnigen anzuhängen. Wenn wir von der Ansicht absehen müssen, daß der Prophet V. 3a nur die Opfer der Gottlosen zurückweise, so können wir uns auch der Erkenntniß nicht verschließen, daß zwischen V. 3a u. b eine ungeheuere Kluft sich befindet. Denn V. 3a bezieht sich auf die herrliche Endzeit. Ja die höchste Stufe ihres gotterfüllten geistlichen Lebens ist in diesen Worten angedeutet. Die V. 3b—6 aber versetzen uns ganz zurück in die konkreten Verhältnisse des Exils. Wir finden da aufs getreueste die Stimmung, welche zwischen den genannten zwei Parteien obwaltete, zum Ausdruck gebracht. V. 7 aber wird wieder in der eschatologischen Betrachtung fortgefahren. Und daß die Verse 3b—6 ein fremdartiges Element sind, ergibt sich, scheint mir, aufs deutlichste aus der Art und Weise, wie die Worte V. 3b an V. 3a angeknüpft werden. In V. 3a ist von Menschen-, Hunde- und Schweineopfern und von Lobpreis der Götzen die Rede. Das sind offenbar schlimme Abwege, das sind שִׁקּוּצִים. Aber der Prophet redet ja nicht von wirklich begangenen, sondern nur von eventuellen Greueln. Jener Interpolator hat aber sofort in den V. 3a genannten Greueln eine Anspielung auf das Treiben seiner abtrünnigen Landsleute gesehen und demgemäß dies für eine passende Stelle gehalten, um ein scharfes Wort gegen jene einzuschalten. Demgemäß bezeugt er, daß Jehova, wie jene sich vertieft hätten in alles, was ihm greuelhaft sei, ebenso alles herbeibringen werde, was jenen schrecklich sei, zur Strafe für ihren Abfall (V. 3b—4). Zum Troste aber für die Treuen fügt er hinzu, daß jene ihre Hasser, welche sie und den Herrn verhöhnen, zu Schanden werden sollen (V. 5), denn aus der Stadt und aus dem Tempel, über deren projektirte Wiederherstellung jene spotten, wird das Gericht der Vernichtung über sie ergehen (V. 6).

2. **Gleichwie sie erwählt haben — was mir mißfällt.** V. 3b—4. Nach dem, was wir droben über V. 1—3a bemerkt haben, ist der Blick des Propheten ganz in die Endzeit gerichtet. Namentlich hat derselbe V. 3a nicht im mindesten gegenwärtige oder exilische Verhältnisse im Auge. Er redet auch gar nicht von Greueln, die irgend jemand begangen hätte. Denn was er V. 3a von dieser Art namhaft macht, dient ihm blos als Folie, um die Hoheit des geistlichen Lebens der Endzeit hervortreten zu lassen. Der Verf. von V. 3b ff. hat offenbar die Worte von V. 3a als Hinweisung auf die von seinen abtrünnigen Landsleuten geübten Greuel (vgl. Kap. 65, 3 ff. 11; 66, 17) verstanden. Ich kann nur sagen, daß dies ein Mißverständniß und daß also hier die Spur einer fremden Hand erkennbar ist. גַּם־גַּם entsprechen sich wie et-et, tam-quam (vgl. 1 Mos. 24, 25; Jer. 51, 12 u. ö.). דֶּרֶךְ steht hier, wie öfter (vgl. Am. 8, 14; Ps. 139, 24), im Sinne der religiösen Richtung. שִׁקּוּץ steht gleichermaßen häufig von den Greueln des Götzendienstes (vgl. 1 Kön. 11, 5. 7; Jer. 7, 30 u. ö.). — Das Wort kommt bei Jesaja nur hier vor. תעלול (in welchem Wort sich die Bedeutung des Hitp. הִתְעַלֵּל mit nachfolgendem בְּ vgl. Richt. 19, 25 reflektirt) ist ἅπ. λεγόμενον. — Auch מְגוּרָה findet sich bei Jesaja nicht mehr (vergl. Ps. 34, 5; Hagg. 2, 19). Die Worte יען קראתי sind aus Kap. 65, 12 wiederholt. Sie enthalten eine nachträgliche Begründung. Denn die Aussage „ich werde erwählen ihre Bedrängnisse und was sie fürchten will ich über sie bringen" ist bereits vollständig genügend motivirt durch das erste Glied des Disjunktivsatzes. Man wird zum wenigsten nicht sagen können, daß diese aus Kap. 65, 12 wiederholten Worte nothwendig seien.

3. **Höret das Wort Jehova's — seinen Feinden.** V. 5 u. 6. Diese Worte sind ein Trostwort für die treuen Anhänger Jehova's, welche „zittern zu seinem Worte". Diese Worte hatten wir schon V. 2. Es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß חָרֵד im Sinne religiöser Ehrfurcht außer hier nur Esr. 9, 4 und 10, 3 vorkommt. Zwar wird es an diesen beiden Stellen mit בְּ konstruirt. Doch ist diese Differenz unwesentlich. Es kann, wie das Wort V. 2 mit עַל, V. 5 mit אֶל konstruirt wird, wirklich auch die Konstruktion mit בְּ gebräuchlich gewesen sein. Es scheint aber חָרֵד mit בְּ oder אֶל oder עַל־דְּבַר יהוה ein solenner Ausdruck für die treuen Anhänger Jehova's gewesen zu sein. Deshalb kann derselbe, welcher die Verse 3b—6 interpolirte, auch V. 2 die Worte וחרד על־דברי als eine ihm unentbehrlich scheinende Ergänzung eingeschaltet oder an die Stelle eines schon vorhandenen anderen Wortes gesetzt haben. Der Verf. führt nun zuerst die Spottreden an, welche die abtrünnigen Israeliten gegen die treuen laut werden lassen. Er nennt jene solche „die euch hassen und hinausstoßen um meines Namens willen". Das Zeitwort נִדָּה kommt nur in Piel vor und zwar nur an zwei Stellen: Am. 6, 3 und hier. Bei Amos ist es mit לְ konstruirt: die ihr Entfernung machet d. h. Weitentferntsein in Gedanken zuschreibet dem bösen Tag. Hier liegt also die Bedeutung: „Entferntsein", kausativ „Entferntsein machen" zu Grunde. Im spätern Hebräisch wird das Wort vom Entfernen, Ausschließen aus der Gemeinde, vom Banne, gebraucht (vgl. ἀφορίζειν Luk. 6, 22; ἀποσυνάγωγον γίνεσθαι oder ποιεῖν Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2). Luk. 6, 22 folgt auf ἀφορίσωσιν das Wort ὀνειδίσωσιν. Es ist nicht unmöglich, daß durch letzteres Wort auf das hebräische נִדָּה (vgl. Fürsts Konkordanz, der sanscr.

nid, griech. ὀ-νειδ mit נָדָה kombinirt) hingedeutet wird. Bei den Rabbinen ist נִדּוּי der unterste, geringste von den drei Graden des Bannes (vgl. Buxt. lex. chald. pag. 1303). Es gehört also auch נָדָה in dem Sinne des Bannens wie חָרֵד im religiösen Sinne dem späten Hebraismus an. Die Punktatoren ziehen לְמַעַן שְׁמִי zum Folgenden, weil sie nicht begreifen konnten oder nicht zugestehen wollten, daß je ein Israelite um des Namens Jehova's willen aus der Gemeinde sei ausgeschlossen worden. Aber gerade dies thaten die עֹזְבֵי יהוה im Exil da, wo sie die Macht hatten. Und höhnend riefen sie den Ausgeschlossenen zu: „Es sei (werde, erscheine als) herrlich (vgl. Hiob 14, 21; Ez. 27, 25) Jehova und wir werden dann (infolge davon) mit Lust schauen euere Freude.“ Sie höhnen also den Herrn, den sie für abgethan halten, und ihre Brüder, von denen sie nicht glauben, daß sie die Freude erleben werden, ihre Hoffnungen erfüllt zu sehen. Aber dieser Hohn ist ein Fehlschuß. Nicht die Verhöhnten, die Höhner werden zu Schanden werden. Denn aus derselben Stadt (Kap. 48, 2) und aus demselben Tempel (Kap. 6, 1; 44, 28), deren Wiederherstellung jenen nur ein Gegenstand des Spottes war, wird man den Schall eines Getümmels (Kap. 13, 4) vernehmen, und dieses Getümmel wird von Jehova herrühren (vgl. V. 15; Joel 4, 16; Am. 1, 2), der sich aufmacht, seinen Feinden zu vergelten (Kap. 59, 18; 65, 6. 7).

7. Die wunderbare Triebkraft des neuen Lebensprinzipes.

Kap. 66, 7—9.

7 Bevor sie kreißet, hat sie geboren, und bevor ihr die Wehen kamen, genas sie eines
8 Knäbleins. *Wer hat solches vernommen? Wer hat dergleichen gehört? Sollte ein Land
geboren werden an einem Tage, oder ein Volk zur Welt kommen auf einmal, dieweil Zion
9 ihre Kinder gekreißet und zugleich geboren hat? *Sollte ich zum Durchbruch bringen und nicht
gebären lassen? spricht Jehova. Oder sollte ich gebären lassen und zurückhalten? spricht
dein Gott.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die wunderbare neue Lebenskraft, von deren qualitativer Wirksamkeit V. 1—3a die Rede war, wird V. 7—9 auch von ihrer quantitativen Seite geschildert. Wunderbar schnell wird Zion von reichem Kindersegen umgeben sein (V. 7). Sonst braucht es doch lange Zeit, bis ein Land sich bevölkert, eine Familie zum Volke sich ausbreitet. Bei Zion aber geht das unglaublich schnell (V. 8). Das ist eben die jenem neuen Lebensprinzip innewohnende Kraft, die Jehova doch unmöglich künstlich hemmen kann (V. 9).

2. **Bevor sie kreißet — spricht dein Gott.** V. 7 bis 9. Haben uns die Verse 1—3a Aufschluß gegeben über die qualitative Erhabenheit des Standpunktes, den die neue Lebensordnung in Bezug auf das geistige und geistliche Leben bedingen wird, so geben die Verse 7—9 zu erkennen, wie großartig auch in quantitativer Hinsicht d. h. in Bezug auf die Vermehrung und Ausbreitung die Wirkungen jenes neuen Lebensprinzipes sein werden. Es gehören also die Verse 1—3a und 7—9 eng zusammen. Die Verse 3b—6 erweisen sich also auch dadurch als eine Einschaltung, daß eng Zusammengehöriges durch sie auseinander gerissen wird. Der Prophet spricht übrigens hier im wesentlichen denselben Gedanken aus, den er schon Kap. 49, 18 ff.; 54, 1 ff.; 60, 4 ff. durchgeführt hatte. Hier hebt er nur ganz besonders das Moment der überraschenden Schnelligkeit und Plötzlichkeit, mit welcher Zion den sonstigen Naturgesetzen zuwider sich ausbreiten wird, höchst kunstvoll in echt jesajanischer Weise hervor. Denn eben jene Hervorhebung des Momentes der Plötzlichkeit erreicht er dadurch, daß er drastisch beschreibt, wie Zion fast ohne Wehen gebieret und den Herrn dann sagen läßt, er könne dies doch nicht hindern. Dadurch gewinnen wir einen Maßstab, um die gewaltige schöpferische Kraft des neuen Lebensprinzipes beurtheilen zu können. Kap. 49, 21 sowie 54, 1 wird die Ueberraschung Zions geschildert, daß sie, obwohl ein verlassenes und verstoßenes Weib, doch von reichem Kindersegen sich umgeben sehe. Da liegt das Wunderbare in dem Gebären ohne vorhergehenden männlichen Umgang. An u. St. erscheint als das Ueberraschende die schnelle, rasche Geburt ohne entsprechende Wehen. Denn „bevor sie kreißte, hat sie geboren, bevor ihr die Wehen kamen, genas sie eines Knäbleins“, heißt es V. 7. הִמְלִיט, entgleiten lassen, ist gebraucht wie Piel Kap. 34, 15 (vgl. Hiob 21, 10), nur daß letzteres absolut steht. זָכָר kann zunächst dem Zusammenhange nach nur gewählt sein, um anzudeuten, daß die Geburt leicht und schnell vor sich geht, trotzdem daß das Kind ein männliches ist. Denn die männlichen Kinder pflegen größer und stärker zu sein, also die Geburt zu erschweren. Aber ebenso gewiß ist es, daß der Prophet nicht im buchstäblichen Sinne an die Geburt eines einzelnen Knaben denkt. Setzt er doch V. 8 dafür בָּנֶיהָ. Er will also זָכָר kollektiv genommen wissen, zugleich aber andeuten, daß diese Kollektivgeburt ein männliches, starkes, gewaltiges Kind sein wird. So scheint unsere Stelle auch Offenb. 12, 5 verstanden zu sein, welche Stelle offenbar auf die unsrige zurückschaut. So verkehrt es also sein würde, dieselbe auf die Geburt Christi allein zu beziehen, so einseitig wäre es, scheint mir, letztere auszuschließen. Denn beginnt denn nicht

der ganze neutestamentliche Kindersegen mit der Geburt Christi? Ohne letztere könnte jener nicht sein. „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben“, hat der Prophet Kap. 9, 5 gesagt. Und dieses Kind, welches „Wunder-Rath, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst“ genannt und dem „Mehrung der Herrschaft“ also ein volkreiches und mächtiges Reich verheißen wird, — dieses Kind mit dem, was zu ihm gehört, ist es nicht ein männliches, starkes Kind? Ich halte es für unmöglich, daß dem Propheten hier sein früherer Ausspruch (Kap. 9, 5) vorschwebte. — Sonst kommt es nie vor, daß ein Land (אֶרֶץ bezeichnet hier nothwendig Land und Volk mit Präponderanz des Begriffes Volk und ist deshalb als Mask. gebraucht, vgl. zu Kap. 14, 17, S. 180 b) oder Volk plötzlich, auf einmal entsteht. Und wenn es mit der Zunahme der Bevölkerung so schnell geht wie bei den Israeliten in Egypten, so ist dazu doch immer ein längerer Zeitraum erforderlich. Wie kommt es nun, daß Zion ihre Kinder zugleich gekreißet und geboren hat? Also gekreißet hat Zion doch, nur so kurz, daß Kreißen und Gebären zusammenfiel. Es war eben alles für die Geburt wohl vorbereitet. Es war die Zeit erfüllt. Der rechte Moment war gekommen. Petri Rede am Pfingstfest und die Bekehrung der Dreitausend ist eine Thatsache, in welcher sich die Rapidität jenes Geburtsprozesses abspiegelt. Und wenn nun eine so staunenswerthe Raschheit des Erfolges in der Natur der Verhältnisse begründet ist, sollte denn da der Herr hemmend und zurückhaltend eingreifen? Dies ist der Sinn von V. 8. Der Prophet unterscheidet hier zunächst wie Kap. 37, 3 den Eintritt des Fötus in den Muttermund und den Austritt aus demselben oder die definitive Ausgeburt. Ersteres versteht er unter אַשְׁבִּיר. Dieses Hiphil, welches nur hier vorkommt, ist direkt kausativer Bedeutung = שֶׁבֶר machen, Durchbruch bewirken, in den מַשְׁבֵּר bringen. Die vollständige Ausgeburt bezeichnet der Prophet auch hier wie Kap. 37, 3 mit יָלַד resp., weil hier vom Bewirken derselben die Rede ist, mit הוֹלִיד. Die zweite Vershälfte wiederholt nach dem Gesetz des Parallelismus membrorum denselben Gedanken in anderer Form: sollte ich Geburt bewirken und zurückhalten d. h. von der einen Seite her die Vorwärtsbewegung des Fötus fördern und von der andern her dieselbe hemmen? עָצַר wird öfter vom Verschließen des uterus d. h. von der Unfruchtbarkeit des Weibes gebraucht. Hier aber ist nicht vom Unfruchtbarmachen, sondern von der Verhinderung der Geburt die Rede. Sonach wird man עָצַר besser in der auch sonst häufigen Bedeutung „cohibere, retinere“ nehmen (vgl. z. B. Richt. 13, 15. 16). Also sagt der Herr: ich kann unmöglich inkonsequent sein und das definitive Ins-Lebentreten einer Sache hindern, die ich selbst von lange her geplant und der Verwirklichung entgegengeführt habe. Man könnte sagen: aber wer hat denn Jehova zugemuthet, sich selbst entgegenzuwirken? Der Prophet will nur sagen: in Zion werden die mütterlichen Kräfte mit solcher Energie wirksam sein, daß es geradezu der göttlichen Allmacht bedürfte, sie zurückzuhalten. Keine andere Macht würde dazu ausreichen. Da nun Gott zu hemmendem Eingreifen keine Veranlassung hat, so wird also *nichts im Stande sein*, jenes wunderbare Wachsthum Zions zu hindern. In Betreff des Wechsels von יֹאמַר וגו' und אָמַר א' in V. 9 verweise ich im allgemeinen auf das zu Kap. 40, 1 Bemerkte. Was aber unsere Stelle selbst betrifft, so hat der Prophet für den genannten Wechsel gewiß keinen andern als einen rhetorischen Grund. Er wollte einfach abwechseln, was auch aus dem Wechsel von יהוה und אלהיך hervorgeht. Der Gedanke, der Jehova in den Mund gelegt wird, ist beidemale derselbe und bezieht sich auf dieselbe Zeit und Sache. Nur künstlich vermag man eine die Form-Differenz motivirende Sach-Differenz herauszufinden.

8. Der mütterliche Charakter der neuen Lebensordnung.

Kap. 66, 10—14.

Freuet euch mit Jerusalem und frohlocket über sie alle, die ihr sie lieb habt! Freuet, 10
freuet euch mit ihr alle, die ihr euch betrübt habt über sie! *Auf daß ihr saugen und satt 11
werden möget an der Brust ihrer Tröstungen, auf daß ihr schlürfet und euch erquicket am
Busen ihrer Herrlichkeit. *Denn so spricht Jehova: »Siehe, ich lenke zu ihr hin Frieden wie 12
einen Strom und wie einen flutenden Bach die Herrlichkeit der Völker, daß ihr saugen sollt.
Auf der Hüfte sollt ihr getragen, auf Knien sollt ihr geliebkost werden. *Wie einen Mann, 13
den seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten, und in Jerusalem sollt ihr getröstet werden.
*Und sollt schauen und euer Herz soll sich freuen und euere Gebeine sollen sprossen wie frisches 14
Grün, und soll kund werden die Hand Jehova's an seinen Knechten, Grimm aber an seinen
Feinden.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Nach allem, was vorhergeht, werden nun alle Freunde Jerusalems, die vorher über sie getrauert hatten, mit Recht aufgefordert, sich über sie zu freuen (V. 10) und an ihrem Glücke herrlichen Antheil zu nehmen (V. 11). Denn der Herr wird Friede und alle Herrlichkeit in Fülle ihr zuwenden;

die zärtlichste Sorgfalt wird den Israeliten zu Theil werden (V. 12). Der Herr selbst wird sie mit Mutterliebe trösten (V. 13). Da wird ihnen Freude zu Theil und an ihnen die Hand des Herrn offenbar werden; aber seine Feinde wird der Herr seinen Grimm fühlen lassen (V. 14).

2. **Freuet euch — seine Feinde.** V. 10—14. Nach den herrlichen Verheißungen, die vorausgehen, folgt mit Recht eine Aufforderung zur Freude. Alle, die Jerusalem lieb haben, aber bisher nur zu viel Gelegenheit hatten, sich über sie zu betrüben, sollen sich mit ihr und über sie freuen. גִּיל mit בְּ des Objektes ist die gewöhnliche Konstruktion, vgl. Kap. 65, 19; Spr. 24, 17, wobei der Begriff des Stehens in dem Objekt der Freude die Vermittlung bildet, vgl. zu Kap. 29, 19. Ueber שִׂישׂוּ מְשׂוֹשׂ d. h. über die Verbindung des Zeitworts mit einem Substantiv statt mit dem Inf. absol. vgl. m. Gr. §. 93, d, Anm. Jes. 22, 17. 18; 24, 19. 22; 42, 17. — Die Freude über Jerusalems Wohlergehen ist zugleich auch die Bedingung der Theilnahme an demselben. Denn wer mit Jerusalem nicht getrauert hat und sich nicht mit ihr freuet, der wird auch nicht als Kind derselben anerkannt und darf also auch nicht an ihrer Mutterbrust mit seliger Wonne sich sättigen. Dies ist, wie mir scheint, der Sinn von לְמַעַן V. 11. Das Bild vom Säugen zur Bezeichnung liebevollster und reichlichster Pflege hatten wir schon Kap. 49, 23; Kap. 60, 16. Man erwartete eigentlich: von den Tröstungen ihres Busens. Aber die Voranstellung von שֹׁד ist durch die Einwirkung des Begriffes „saugen" veranlaßt. Daraus ergibt sich denn auch, daß שְׂבַעְתֶּם sich zu תִּינְקוּ als nähere Bestimmung, die wir durch ein Adverbium ausdrücken können (reichlich saugen, vgl. m. Gr. §. 95, g, Anm.), verhält, und daß מִן von dem Gesammtbegriffe תִּינְקוּ וּשְׂבַעְתֶּם abhängt. — Das mit שֹׁד parallel stehende זִיז findet sich außer hier nur noch Ps. 50, 11; 80, 14. Die Bedeutung des Wortes ist noch streitig. Einige nehmen זוּז = צוּץ in der Bedeutung micare, emicare und daher זִיז = lac ex ubere radiatim defluens (Schröder, Gesen.). Aber in צוּץ, צִיץ liegt ganz speziell die Bedeutung des Hervorglänzens, Hervorschimmerns, weshalb צִיץ das schimmernde Goldblech, die Blume, die glänzende Feder bezeichnet. זִיז hingegen bezeichnet nach der Bedeutung, welche die im Hebräischen nicht, wohl aber im Aramäischen vorkommende Wurzel hat, id quod movetur, das was sich hin und her bewegt. Daher זִיז Ps. 50, 11; 80, 14 das Gethier, welches auf dem Felde sich hin und her bewegt (vgl. שֶׁרֶץ 1 Mos. 1, 20. 21). Daher auch hier זִיז, synonym mit mamma, die hin und her sich bewegende Brust (vgl. im Französischen la poitrine bien meublée). So Delitzsch richtiger, wie mir scheint, als Knobel, der nach Bernstein N. Jen. Lit. Z. 1845, S. 1030 f. aus der Bedeutung movere vielmehr den Begriff „fructus, proventus, Trieb, Hervorgetriebenes" ableitet. — Die Freude, zu welcher der Prophet V. 10 die Freunde Jerusalems auffordert, ist eine wohlbegründete. Denn der Herr erklärt selbst, daß er Frieden, aller inneren Güter höchstes, wie einen Strom (vgl. Kap. 48, 18; 8, 7), und wie einen flutenden Thalbach (נַחַל, arabisch Wâdi, vgl. Kap. 30, 28) die Herrlichkeit der Heiden, aller äußern Güter Inbegriff (vgl. Kap. 16, 14; 17, 4; 21, 16; 35, 2), zu Jerusalem hinleiten werde. Die Punktatoren nehmen כבוד גוים als gemeinsames Objekt und also נְהַר שָׁלוֹם = Bach, der Friede ist, Friedensbach. Aber das ist gekünstelt. Und weil der Prophet hier durchaus das Bild mütterlicher Liebe und Sorgfalt auf der einen und kindlicher Bedürftigkeit auf der andern Seite im Auge hat, so fügt er hinzu וִינַקְתֶּם d. i. da werdet ihr saugen. Damit deutet er zurück auf V. 11, wo er die Brust Jerusalems als die Quelle der Tröstungen bezeichnete. Hier sagt er uns, daß die Quelle jener Quelle der Herr sein wird. Jene mütterliche Pflege beschränkt sich aber nicht auf die Darreichung der Nahrung. Die Kinder sollen auch sorgfältig getragen werden (עַל־צַד auf der Hüfte nach allgemeinem orientalischen Brauch, vgl. Diestel bei Knobel nach Cheyne; Kap. 60, 4). Ja man wird auch freundlich mit ihnen spielen, liebkosend auf den Knien sie schaukeln. שֻׁעֲשָׁע ist Pulpal von שָׁעַע (vgl. Olsh. §. 253). Das Wort ist ein echt jesajanisches. Es findet sich bei Jesaja außer hier Kap. 6, 10; 11, 8; 29, 9 (bis). Aber nicht blos die Heiden sollen den Israeliten dienen, wie der Prophet wiederholt verheißen hatte (vgl. Kap. 49, 22 f.; 60, 4 ff.), sondern der Herr selbst wird Israel trösten (Kap. 49, 13) und zwar so, wie einen Mann seine Mutter tröstet. Also auch hier wieder schreibt der Herr mütterliche Liebe und mütterliches Thun sich zu (vgl. Kap. 42, 14; 46, 3 f.; 49, 15). Ist der Begriff אִישׁ zu urgiren? Ich glaube ja, denn er enthält eine treffliche Steigerung. Eine Mutter, die ihr Kind tröstet, ist freilich auch ein rührendes Bild. Aber noch herrlicher strahlt die Mutterliebe, wenn sie sich kräftig genug erweist, um den Sohn, den starken Mann, wenn er vom Unglück gebeugt ist, wieder aufzurichten. Hier zeigt sich die Kraft, die in der Liebe auch des demüthigen, schwachen Wesens liegt. Der Herr stellt sich dar als eine Mutter nicht dem Kinde, sondern dem erwachsenen Manne gegenüber. Jehova und Jerusalem haben die Rollen getauscht! Er Mutter, sie Sohn! Er schwaches Weib, sie starker Mann. Aber wie dem Manne der Mutter liebevolles Wort als heilender Balsam ins Herz dringt, so will auch der Herr nicht durch Machtwort und gewaltige That, sondern durch inniges Liebeswort zum Herzen seines verlorenen aber wiedergefundenen Sohnes sprechen. Und in Jerusalem soll Jerusalem getröstet werden. Denn בִּירוּשָׁלַם kann nur so verstanden werden. Das, worüber getröstet wird, wird sonst immer mit עַל (einmal mit אַחֲרֵי 1 Mos. 24, 67) verbunden (vgl. Kap. 22, 4; Jer. 16, 7; 1 Chr. 19, 2 u. ö.). Das ist nun freilich herrlicher Realtrost, wenn die Bürger Jerusalems wieder in Jerusalem, dem

Gipfel ihrer Freude sind (Pſ. 137, 6). Dieser Realtrost folgt dem Verbaltrost zum erstenmal, wenn Israel aus dem babylonischen Exil zurückgekehrt ist, zum zweiten, letzten und höchsten Mal aber, wenn es aus dem letzten und schlimmsten Exil zurückgekehrt ist in das neue Jerusalem (Kap. 62). Der Anfang von V. 14 erinnert an Kap. 60, 5. Dort aber wird nach dem Zwischensatz mit כִּי fortgefahren. Auch an u. St. ist die Meinung des Propheten, daß, was Jerusalem sehen soll, die Offenbarung der Macht Jehova's an seinen Freunden und Feinden ist. Denn daß aus der Gesammtheit von Natur und Geschichte Gott als das höchste Gut erkannt werde, ist ja Zweck und Ziel aller göttlichen Pädagogik (vgl. Kap. 41, 20; 42, 10 ff.; 43, 10 ff.; 45, 3 ff. u. ö.). Es sollte eigentlich כִּי יַד וגו' heißen. Aber die parataktische Redeweise, welche durch die drei vorausgehenden Wav den Redestrom gleichsam beherrschte, hat die syntaktische nicht aufkommen lassen. Deshalb steht ונודעה als Wiederaufnahme des Begriffs ראיתם resp. für רְאִיתֶם כִּי. Ich fasse also וְשָׂשׂ ו' bis תִּפְרַחְנָה als Zwischensatz, welcher angeben soll, von welchen Empfindungen jenes „Sehen" begleitet sein wird. Das Herz, das Lebenscentrum, wird sich freuen; die Gebeine, die peripherischen Theile, werden sprossen wie junges Grün, d. h. sie werden sich zu frischer, kräftiger Lebensäußerung angeregt fühlen (vgl. Kap. 44, 4; 58, 11; 61, 3). — In dem Satze יד ו' את־ע' ist את Präposition, während es im folgenden Satze vor איביו nota acc. ist. זָעַם zürnen, zornig anfahren, behandeln steht mit dem Akkusativ wie Sprüche 24, 24; Mich. 6, 10; Sach. 1, 12; Mal. 1, 4. —

9. Gesammtbild der Endzeit als der Zeit des Gerichtes zum Leben und zum Tode.

Kap. 66, 15—24.

Denn siehe, Jehova wird im Feuer kommen und seine Wagen dem Sturmwind gleich, 15
heimzuzahlen mit Grimm seinen Zorn und sein Schelten mit Feuerflammen. *Denn durch 16
Feuer rechtet Jehova und durch sein Schwert mit allem Fleisch, und viel werden sein die
Erschlagenen Jehova's. *Die sich heiligen und reinigen für die Gärten hinter einem her 17
in der Mitte, die da essen Fleisch des Schweines und Greuel und Feldmaus, mit einander
sollen sie weggerafft werden, spricht Jehova. *Ich aber — ihre Werke und ihre Gedanken — 18
es ist soweit, daß man sammle alle Völker und Zungen, und sie werden kommen und sehen
meine Herrlichkeit. *Und ich setze unter ihnen ein Zeichen, und entsende aus ihnen Ent- 19
ronnene zu den Heiden: nach Tarsis, Phul, Lud den Bogenspannern, nach Tubal und
Javan, zu den fernen Inseln, die mein Gerücht nicht gehört, noch meine Herrlichkeit gesehen
haben, und sie sollen meine Herrlichkeit verkünden unter den Völkern. *Und sie werden alle 20
eure Brüder aus allen Völkern herzubringen als Speisopfer für Jehova auf Rossen und
Wagen und in Sänften, und auf Maulthieren und Dromedaren zu meinem heiligen Berge
nach Jerusalem, spricht Jehova, gleichwie die Kinder Israel das Speisopfer in reinem Gefäße
darbringen im Hause Jehova's. *Und auch aus ihnen werde ich nehmen zu den Priestern, 21
zu den Leviten hinzu, spricht Jehova. *Denn gleichwie der neue Himmel und die neue 22
Erde, welche ich mache, vor mir stehen, spricht Jehova, so soll auch euer Same und Name
stehen. *Und soll geschehen: monatlich am Neumond und wöchentlich am Sabbat wird alles 23
Fleisch vor mich kommen anzubeten, spricht Jehova. *Und sie werden hinausgehen und 24
betrachten die Leichname der Männer, die wider mich gefrevelt haben. Denn ihr Wurm
wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen und werden allem Fleisch ein Greuel
sein.

Exegetische Erläuterungen.

1. Mit einem großartigen Blicke auf die Endzeit, welche anhebt mit dem Gerichte am Hause Gottes und zugleich die Pflanzung, Entfaltung und Vollendung des neuen, ewigen Lebens in sich befaßt, schließt der Prophet. Er stellt auch hier die Zukunft mit den Mitteln der Gegenwart dar, hebt mit sicherem Griffe die Hauptmomente heraus, faßt aber auch hier das Gleichartige ohne Rücksicht auf die trennenden Zeiträume zusammen. So beginnt er dann V. 15, 16 und 18 mit der Schilderung des vergeltenden Gerichtes über die Gottlosen. V. 17 ist nach meinem entschiedenen Dafürhalten ein Einschiebsel von derselben Hand, die wir schon früher in Kap. 64, 9—11; 65, 3b—6 wahrgenommen haben. In den drei Versen 15, 16 und 18 schaut aber der Prophet den Anfang und das Ende des Strafgerichtes zusammen. Wie wir aus V. 19 sehen, ist ihm der Anfang des Weltgerichtes das Gericht über das Haus Gottes d. h. über Israel. Deshalb bringt er V. 19 ff. das, was sich von der Zerstörung der äußeren Theokratie an zutragen wird. Er sagt uns, daß aus der zerschlagenen Form

des alten Hauses ein neues Haus mit neuem Leben sich herausschälen wird. Ein Zeichen sieht er in Israel gesetzt. Wir erkennen hier klar und deutlich im Lichte der Erfüllung, was er selbst nur wie durch den Nebel hindurch wahrnahm. Wir erkennen deutlich, daß er denjenigen meint, der gesetzt ist zu einem Zeichen, dem widersprochen wird. Nachdem dieses Zeichen erschienen und verworfen ist, beginnt das Gericht über das irdische Jerusalem. Entronnene aber aus dieser großen Katastrophe gehen zu den Heiden, um ihnen die Herrlichkeit Jehova's zu verkündigen (V. 19). Und die Heidenwelt bekehrt sich zu Jehova, bringt aber zugleich die zerstreuten Glieder des gerichteten Israel in dankbarer Liebe mit sich zu dem heiligen Berge gleichsam als ein Speisopfer, das Jehova aus Heidenhand eben so gern entgegennimmt, als ihm reines Speisopfer aus der Hand des Israeliten willkommen ist (V. 20). Und dann wird aus Heiden und Juden eine neue Menschheit geworden sein. Die Scheidewand ist hinweg. Der Herr nimmt dann Priester und Leviten promiscue aus beiden (V. 21). Das neue Leben, welches in der Menschheit eben so wie in Himmel und Erde pulsirt, ist ewiges Leben. Deshalb steht die neue Menschheit auf der neuen Erde und unter dem neuen Himmel ewiglich vor dem Herrn (V. 22). Und alles Fleisch wird dann dem Herrn ewig den rechten Gottesdienst darbringen (V. 23). Nur die Gottlosen, von denen der Prophet schon am Schlusse der ersten und zweiten Enneade gesagt hatte, daß sie keinen Frieden haben, werden als eine Beute des nicht sterbenden Wurmes und nicht erlöschenden Feuers und als ein Gegenstand des Abscheus ausgeschlossen sein von der Gemeinde der Seligen (V. 24).

2. **Denn siehe, Jehova — meine Herrlichkeit.** V. 15—18. Der Prophet sieht den Herrn zum Gerichte kommen in flammendem Feuer, und wie der Sturmwind sieht er seine Wagen daherbrausen. Das Bild ist hier wie Ps. 18, 9. 13 vom Gewitter entlehnt. Es scheint mir passender, מרכבתיו als zweites Subjekt zu יָבֹא zu fassen, als den Seinsbegriff zu ergänzen. Denn die Wagen sind nicht sowohl selbst dem Sturmwind gleich als ihr Daherkommen mit dem des Sturmwindes verglichen werden kann. Der Plural ist gewiß eigentlicher Plural. Denn wie ein irdischer Feldherr von vielen Wagen begleitet ist, so ist es auch der „Herr der Heerschaaren“. Uebrigens bemerkt Kleinert zu Hab. 3, 8 richtig, daß die Elemente, Wolken und Winde, als Offenbarungsmedien mit Roß und Wagen Jehova's verglichen werden. Wird doch Ps. 104, 3 der Herr ausdrücklich als der bezeichnet, welcher „Wolken macht zu seinen Wagen.“ — Die Worte וכסופה מרכבתיו finden sich wörtlich wieder Jer. 4, 13. Auch dort stehen die Worte als zweites Subjekt des vorausgehenden Zeitwortes יַעֲלֶה. Jeremia citirt dort auch Hab. 1, 8. מֶרְכָּבָה braucht Jeremia nie. Er bedient sich nur des Wortes רֶכֶב (Kap. 17, 25; 22, 4; 46, 9; 47, 3; 50, 37; 51, 21). Jesaja dagegen bedient sich jenes Wortes dreimal, nämlich außer hier noch Kap. 2, 7; 22, 18. Auch סוּפָה findet sich bei Jeremia nie. Er sagt dafür stets סַעַר (Kap. 23, 19; 25, 32; 30, 23) und סְעָרָה (Kap. 23, 19; 30, 23). Jesaja aber braucht סוּפָה fünfmal, außer hier noch Kap. 5, 28; 17, 13; 21, 1; 29, 6. Also dürfen wir wohl behaupten, daß die Worte bei Jeremia Citat aus unserer Stelle sind. — הֵשִׁיב אַף kann hier unmöglich wie Hiob 9, 13; Ps. 78, 38 bedeuten „den Zorn abwenden“. Auch kann die Ausdrucksweise הֵשִׁיב נֶפֶשׁ oder רוּחַ, animam restituere, revocare nicht verglichen werden. Es ist ja vom Gerichte der Vergeltung die Rede. Man muß also Stellen wie Hos. 12, 3 vergleichen, wo השיב allein „vergelten“ heißt, und 5 Mos. 32, 41, 43, wo es in gleicher Bedeutung mit נָקָם verbunden ist. Am Tage des Gerichts werden die, welche Böses ausgesät haben, den Zorn Gottes als unvermeidliche Erntefrucht einheimsen müssen (vergl. Gal. 6, 7). Und zwar wird ihnen Gott seinen Zorn heimzahlen in Form von חֵמָה, d. i. von brennendem Grimm (vergl. Kap. 42, 25; 59, 18), und sein Schelten (vergl. Kap. 30, 17; 50, 2; 51, 20) in Feuerflammen (vgl. Kap. 13, 8; 29, 6; 30, 30). Nicht nur um die Heftigkeit des göttlichen Zornes bildlich anzudeuten, sondern auch als reales Gerichtswerkzeug muß das Feuer dienen. Denn das erste Weltgericht wurde durch Wasser vollzogen (1 Mos. 7), das zweite wird durch Feuer vollzogen werden (2 Petr. 3, 5 ff.). Und auch beim ersten Akt des zweiten Weltgerichtes, bei der Zerstörung Jerusalems hat das Feuer wahrlich nicht gefehlt (vergl. Jos. de bello jud. VI, 7, 2; 8, 5). Mit Feuer und Schwert, igne ferroque, richtet der Herr. Das Lebendige ist dem Schwert (vergl. Kap. 27, 1; 34, 5), das Todte dem Feuer vorzugsweise verfallen. Aber alles Fleisch, todtes und lebendes, geht im Gerichte unter. Demnach müssen denn auch freilich die Erschlagenen Jehova's (der Ausdruck nur noch Jer. 25, 33; vergl. Zeph. 2, 12) zahllos sein. Sie werden, wie Jeremia an der eben angeführten Stelle vielleicht mit Beziehung auf die unsrige sagt, „von einem Ende der Erde bis zum andern liegen“. נשפט את־כל־בשר gehört zusammen. אֵת ist nicht nota acc., sondern Präposition wie 1 Sam. 12, 7; Jer. 2, 35; Ez. 17, 20; 20, 35 f.; 38, 22. — Jer. 25, 31, wo es heißt: נִשְׁפָּט הוּא לְכָל־בָּשָׂר, erinnert stark an unsere Stelle. — V. 17 halte ich für interpolirt von derselben Hand, die auch Kap. 64, 9 ff.; 65, 3—5. 11; 66, 3 b—6 eingeschaltet hat. Meine Gründe dafür sind folgende: 1) Die spezielle Hervorhebung der zum Heidenthum abgefallenen Israeliten ist in diesem Zusammenhang durchaus nicht nothwendig. Denn die Verse 15 und 16 reden von dem allgemeinen, auf alles Fleisch (V. 16) sich erstreckenden Gerichte. Wozu denn noch diese besondere Hervorhebung einer einzelnen Klasse von Menschen? Man erwartet dieselbe nicht nur nicht, sie ist sogar

störend. 2) Auch dieser Vers enthält wie Kap. 65, 3. 11 deutliche Anspielung auf ausländisches, speziell babylonisches Heidenthum. Eine solche Anspielung ist verdächtig. Sie erklärt sich nicht vom Standpunkte Jesaja's aus. Denn Jesaja sieht wohl in weite Ferne, aber er sieht eben deshalb nicht wie ein Nahestehender. Er unterscheidet nicht spezifische Einzelzüge. 3) Die Worte passen vortrefflich in den Mund eines Exilgenossen, der auch die in V. 15 und 16 enthaltene Gerichtsdrohung auf die Renegaten seiner Zeit glaubte besonders anwenden zu müssen. 4) Das seltsame אחר אחד בתוך verräth deutlich eine fremde, spätere Hand, sowie auch die offenbare Korruption des Textes im Anfang von V. 18 als eine Spur von Aenderungen am ursprünglichen Texte zu betrachten ist. — Es ist hier die Rede von Leuten, die religiöse Weihe mit sich vornehmen, indem sie sich heiligen (vergl. Kap. 30, 29; 65, 6; 2 Mos. 19, 22; 4 Mos. 11, 18 u. ö.) und reinigen (מטהר bei Jesaja nur hier, vergl. 3 Mos. 14, 4. 7. 8 u. ö.; Esra 6, 20; Neh. 12, 30; 13, 22), also negativ und positiv zu heiligen Akten sich vorbereiten. Sie thun dies אֶל־הַגַּנּוֹת (vgl. Kap. 1, 29. 30; 61, 11; 65, 3). Die Präposition אֶל würde man mit Hahn im Sinne der constr. praegnans erklären können, wenn es möglich wäre, in den Verbis הטהר und התקדש den Begriff einer Ortsbewegung latent zu finden. Man wird deshalb אֶל im Sinne von „mit Rücksicht, in Beziehung, im Hinblick auf" d. h. = für nehmen müssen (vergl. z. B. 1 Sam. 1, 27; Ez. 6, 10). Sie nehmen Lustration, religiöse Weihe an sich vor, mit Rücksicht oder in Hinblick auf die Götzenhaine d. h. um daselbst als Theilnehmer am Kultus erscheinen zu können. Die Worte אחר אחד בתוך sind sehr dunkel. Es ist vorerst zu bemerken, daß das K'tib zu lesen ist אַחַר אֶחָד (oder auch אַחַד, st. constr., vergl. m. Gr. §. 63, 4, c.) בַּתָּוֶךְ, K'ri aber אַחַר אַחַת ב׳. Letzteres würde auf eine weibliche Gottheit, etwa die Astarte, zu beziehen sein, deren Bild oder Symbol als in der Mitte stehend gedacht wäre. Die Sept. übersetzt *εἰς τοὺς κήπους καὶ ἐν τοῖς προθύροις ἐσθίοντες κ. τ. λ.* — Ob der Uebersetzer hierbei an das syrische Wort echodo die Thüre, oder, was wahrscheinlicher ist, an den ersten Eingang, den Vorhof, gedacht hat, wird schwer zu entscheiden sein. Targ. Jon. übersetzt „turba post turbam", Syrus „alter post alterum", der Araber der Londoner Polyglotte „et ante januas et in sepibus". Auch Theodoret hat *ἐν προθύροις*, er versteht aber V. 17 von der Rechenschaft, die Gott auch in Betreff der *κατὰ νόμον λατρεία* fordern werde. — Die Uebersetzung des Hieronymus lautet nach einer Lesart „post januam intrinsecus", worin der Einfluß der Sept. zu erkennen wäre, oder nach einer andern besser bezeugten Lesart „post unam intrinsecus". Er allegorisirt aber in einer sehr willkührlichen, für das Wortverständniß gar nichts austragenden Weise. Dabei billigt er zugleich die Version von Theod. und Symmachus: „qui lustramini in hortis alter post alterum inter eos, qui comedunt carnem suillam", woraus man sieht, daß dieselben בְּתוֹךְ אֹכְלֵי ר׳ gelesen oder verstanden haben. Man sieht aus allem diesem, daß die alten Uebersetzer dem Texte ziemlich rathlos gegenüber standen und eben deshalb mehr gerathen als nach sicheren Normen erklärt haben. Die späteren Ausleger klassifiziren sich vornehmlich je nach dem, was sie unter אֶחָד (אַחַד, אַחַת) verstehen. Da denken nun Seb. Schmidt und Bochart nach Saadia an einen der Bäume oder auch an ein Bassin des Gartens, hinter dem resp. in dem sie die Lustration vorgenommen hätten. Andere beziehen אחד auf ein Idol. Aben-Esra ist der Ansicht, daß die אחת, wie schon bemerkt, die Astarte sei. Sehr viele Ausleger erkennen aber (nach Scaliger) in אֶחָד den Namen einer syrischen Gottheit, des *Ἄδωδος*, der bei Eusebius (praep. ev. I, 10) *βασιλεὺς θεῶν* genannt wird. Und diese Erklärung hat um so mehr Beifall gefunden, als Macrobius (Saturn. I, 23) als die Bedeutung dieses Namens „unus" angibt, was aber offenbar auf sprachlicher Unkenntniß beruht. Clericus sieht in אחת den Namen *Ἑκάτη*. Ben. Carpzov (in seinen Jesaiaspredigten Pars III, p. 306), dem Maurer und Hahn folgen, versteht „einen Götzen, der mag nun gewesen sein, wer er wolle". Stier, sich nicht begnügend mit dem Antichrist, an den Neteler denkt, versteht unter dem Einen gar den „Weltgötzen im eigentlichsten Sinne, dessen Versteck der Baum der Erkenntniß mitten im Garten ist." Majus (oecon. pag. 984) nimmt אחר אחד im Sinne von praeter unum. D. h. neben dem einzigen, wahren Gotte (5 Mos. 6, 4) folgen sie nach dem in die Mitte gesetzten Idol. Das ist aber ganz sprachwidrig. Am meisten hat diejenige Erklärung für sich, welche אחד auf eine menschliche Person bezieht. Dabei müssen wir freilich diejenige Fassung dieser Erklärung als sprachwidrig zurückweisen, welche nach dem Vorgang des Targ. Jon. und des Syrers irgendwie ein alius post alium (dies scheint auch Luthers Meinung zu sein) herausbringen will. Richtiger versteht man nach dem Vorgange Pfeifers in den dub. vex. eine in die Mitte gestellte Person, welche als Chorag oder Mystagog fungirte. So Gesenius, Hitzig, Hendewerk, Umbreit, Beck, Knobel, Delitzsch, Seinecke, Rohling. בַּתָּוֶךְ verstehen Hitzig, Hendewerk, Beck, Umbreit, Ewald von der Mitte des Hauses, dem impluvium, dem Hofe. Knobel aber sowie Delitzsch, Seinecke, Rohling denken an den in der Mitte stehenden Hierophanten, so daß dann אַחַר nicht örtlich, sondern von der Nachfolge im Thun zu verstehen ist. Ewald will anstatt אחר אחד ein doppeltes אַחַר lesen: hinten, hinten in dem Hofe (vgl. Kap. 57, 8). Böttcher will die Worte אחר אחד ganz streichen und בְּתוֹךְ אֹכְלֵי ר׳ verbinden: die sich heiligen 2c. ebensowohl wie die Fresser. Cheyne hält die Stelle für gänzlich verdorben. Mir scheint es, daß אחר אחד בתוך entweder korrumpirte Les-

art, oder ein späterer bei jenen babylonischen Kulten gebräuchlicher Ausdruck ist, dessen Sinn und Bedeutung wir bis jetzt nicht genügend zu erklären vermögen. — אכלי בשר ה' ו' ist zweites resp. drittes Subjekt zu יסופו. Wir können übersetzen: welche (zugleich) essen u. s. w. Ueber בשר חזיר vergl. zu Kap. 65, 4. In Palästina gab es keine Schweine. Dort wurde also Schweinefleisch nicht gegessen. Es sind also hier außerpalästinensische, und, da ja die Kap. 40—66 nicht nur wesentlich an das exilirte Israel gerichtet sind, sondern von demselben auch dort, wo fast das ganze Volk sich aufhielt, vorzugsweise in Empfang genommen, gelesen, studiert wurden, exilische, vor allem babylonische Zustände vorausgesetzt. שֶׁקֶץ steht im 3. B. Mose häufig mit שֶׁרֶץ, reptile, parallel. Z. B. 3 Mos. 11, 20: כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם. Vgl. ibid. V. 10. 23. 41. Es sind also wohl vor allem Kriechthiere wie Schnecke, Eidechse u. dgl. gemeint. עַכְבָּר ist die Maus (vgl. 3 Mos. 11, 29; 1 Sam. 6, 4 ff.). Ueber die eßbaren Mäuse resp. Ratten (glires) s. Delitzsch zu u. St., Bochart Hieroz. II, pag. 432 ff., Herz. R.-E. XIV, S. 602. — V. 18 ist sehr schwierig, ja es dünkt mich so sehr unmöglich, dem Wortlaute einen passenden Sinn abzugewinnen, daß ich den Text für korrupt halten muß. Die alten Uebersetzungen bieten keinen Anhaltspunkt dar, um eine seitdem eingetretene Verderbniß des Textes annehmen zu können. Denn sie übersetzen alle so, daß man sieht, sie hatten den masoretischen Text vor sich. Nur drücken sie alle für בָּאָה die erste Person aus. Dies berechtigt jedoch nicht, auf eine Textdifferenz zu schließen. Es ist blos freiere Uebersetzung. Auch haben einige Handschriften der Sept. „τὰ ἔργα καὶ τὸν λογισμὸν αὐτῶν ἐπίσταμαι καὶ ἐγὼ ἔρχομαι συναγαγεῖν“, oder „κἀγὼ ἐπίσταμαι καὶ ἀνταποδώσω αὐτοῖς, ἰδοὺ συναγαγεῖν ἔρχομαι.“ Aber auch das ist nur freiere Uebersetzung, durch welche gerade der verderbte Zustand des Textes bestätigt wird. Zu ואנכי fehlt durchaus das Prädikat. Man hilft sich durch Ergänzung von יָדַעְתִּי oder אֶפְקֹד (Delitzsch), wie schon die Urheber jener Handschriften der Sept. gethan haben. Aber ist es denn möglich, daß der Verf. unseres Textes das Prädikat ausgelassen habe? Delitzsch vergleicht „quos ego!“ Aber das ist lateinisch und nicht hebräisch, und ist eine Interjektion und nicht ein Satz mit zwei-, vier-, resp. fünfsilbigen Objekten. Auch unterläßt es Delitzsch, hebräische Analogien namhaft zu machen. Die Hofmann'sche Erklärung „wenn ihr Thun und Gedenken dahin gediehen ist, alle Völker und Zungen zusammen zu bringen, so kommen sie und sehen meine Herrlichkeit“, ruht, abgesehen von dem, was Delitzsch dagegen vorbringt, auf dem irrigen Fundamente, daß V. 17 „die außerisraelitische Völkerwelt“, nicht „abgöttische Israeliten“ gemeint sei. Wie käme doch der Prophet oder wer sonst V. 17 verfaßt haben mag dazu, unter allen von Menschen begangenen Sünden gerade die heidnischen Lustrationen und Abweichungen von den mosaischen Speiseverboten speziell hervorzuheben? Ist denn dies das Schlimmste, was die Heiden gethan haben? Wie künstlich sind auch Hitzigs Versuche, die Schwierigkeit zu lösen! Entweder soll man ואנכי mit לקבץ verbinden (vgl. Kap. 38, 20) und das Dazwischenliegende als Parenthese betrachten, oder ואנכי soll absolut voranstehen und das Folgende soll bedeuten: ihre Werke und Gedanken sind offenbar geworden (ἥκασιν, Susanna V. 52), so daß ich versammeln will &c.! — Knobel verzichtet darauf, für den Satz ואנכי ו' ein Prädikat zu ergänzen. Er sagt einfach: „Die Worte sind von dem lebhaft bewegten Verf. unverbunden neben einander gestellt und besagen, es trete der Zeitpunkt ein, wo Jahve, veranlaßt durch das Treiben der Feinde, die Völker versammeln und richten werde.“ Aber solch' ein abgerissener Satz wie dieses „ihre Werke und Gedanken“ möchte im ganzen Alten Testament nicht vorkommen. Und ist denn die Rede so gar leidenschaftlich bewegt? Und ist denn die Ergänzung des richtigen Prädikates eine so leichte und selbstverständliche Sache? Seinecke findet den Gedanken in V. 18 „völlig klar“. Wenn es nur auch „völlig klar“ wäre, daß „ich will strafen“ zu ergänzen ist. Auch Rohling folgt ganz diesen Spuren. Sehr eigenthümlich konstruirt Neteler: „und deren Werke und Gedanken ich bin, sind die, welche kommt (die Kirche), um alle Völker und Zungen zu versammeln.“ Das ist nun freilich eine Erklärung, die niemand wird billigen können, der nicht ein schlechter Grammatiker und guter Katholik ist. Ich bin nach allem diesem der Ansicht, daß der Text wenigstens im Anfang von V. 18 verdorben ist und daß diese Textkorruption wahrscheinlich mit der Interpolation von V. 17 zusammenhängt. Es fehlt das Prädikat zu ואנכי. Auch das Verhältniß der drei ersten Worte zum Folgenden ist nicht klar. In welchem Sinne ist denn hier von einem Sammeln aller Völker die Rede, da doch vorher schon (V. 15 und 16) vom Richten und Strafen derselben die Rede war? Werden denn die Völker zuerst gerichtet und dann erst versammelt? So viel sieht man aus V. 18, daß Gottes Strafgericht sich stützen wird auf ein Ans-Licht-bringen nicht blos der Werke, sondern auch der Gedanken des Herzens (Hebr. 4, 12). בָּאָה ist nach den Accenten als Partizipium zu nehmen. Das Fem. ist im neutralen Sinn zu verstehen (m. Gr. §. 60, 6, b). בָּא steht vom Eintreten des rechten Momentes: es ist nun so weit, daß u. s. w. Vergl. Ez. 39, 8. Die Worte קבץ את־כל־הגוים scheinen wörtlich aus Joel 4, 2 entnommen zu sein, sowie andrerseits Zephanja 3, 8 unsere Stelle scheint vor Augen gehabt zu haben. Der Ausdruck כל־הגוים והלשנות findet sich genau so nur hier. Zu vergleichen ist einerseits לְמִשְׁפְּחֹתָם לִלְשֹׁנֹתָם 1 Mos. 10, 20. 31 (vgl. V. 5), andrerseits עַמְמַיָּא אֻמַּיָּא וְלִשָּׁנַיָּא Dan. 3, 4. 7. 29. 31; 5, 19; 6, 26; 7, 14 vgl. Sach. 8, 23. Sollte der Ausdruck wirklich der späteren Zeit angehören, so würden wir

darin eine Bestätigung der Vermuthung zu erkennen haben, daß auch der Text von V. 18 von den Entstellungen des Interpolators nicht frei geblieben ist. Jedenfalls erstreckt sich die Verkündigung des Gerichtes über die Verse 15—18. Wir werden aber sehen, daß der Prophet Gerichtsakte, die durch Jahrtausende getrennt sind, zusammenschaut.

3. **Und ich setze — ein Greuel sein.** V. 19 bis 24. Die Erwähnung von פְּלֵיטִים V. 19 setzt voraus, daß das Gericht, aus welchem diese entkommen sind, nicht das Weltgericht sei. Auch gibt es nach dem Weltgericht keine Nationen auf Erden mehr, zu welchen Boten mit der Botschaft von Jehova's Herrlichkeit kommen könnten. Also kann jenes Gericht, aus welchem die Boten entronnen sind, nur der erste Akt des Weltgerichts d. h. das Gericht über Israel sein. Betrachten wir unsere Stelle im Lichte der Erfüllung, so müssen wir die Zerstörung der Theokratie durch die Römer für diesen ersten Akt des Weltgerichts halten, welchen der Prophet mit dem letzten Akt oder den letzten Akten desselben ebenso zusammenschaut wie der Herr thut in seiner oratio eschatologica Matth. 24. Die aus jener furchtbaren Katastrophe der Gemeinde des Alten Bundes Geflüchteten sind die Gemeinde des Neuen Bundes, für deren Flucht und Errettung der Herr ja auch in jener Rede so bedeutsam Sorge getragen hat (Matth. 24, 16 ff.). Wenn dem so ist, was werden wir denn von dem Zeichen zu halten haben, welches der Herr nach den Anfangsworten von V. 19 „unter ihnen“ d. h. unter den von jenem ersten großen Gerichtsakt Betroffenen „setzen“ wird? Der Ausdruck שׂוּם אוֹת findet sich 1 Mos. 4, 15; 2 Mos. 10, 2; Jer. 32, 20; Ps. 78, 43; 105, 27. Er wechselt mit נָתַן oder עָשָׂה אוֹת (5 Mos. 13, 2; Jos. 2, 12; Richt. 6, 17; Ps. 86, 17 u. ö.). שָׂם אוֹת ist offenbar nachdrücklicher. Es bedeutet das ich möchte sagen monumentale Hinstellen eines Zeichens zum Zwecke allgemeiner und bleibender Beachtung. Daß nun aber אוֹת soviel sei als נֵס, ein Signal, die Völker zu rufen, ist dem Zusammenhang nicht angemessen. Denn die Völker werden nicht zu dem gerichteten Israel gerufen. Die Botschaft wird vielmehr zu ihnen hingetragen. Calvins Deutung „ich mache ein Zeichen an ihnen“ nämlich an den Auserwählten zum Behuf der Rettung, ist sprachlich ganz wohl möglich und würde sinnig dem Kainszeichen (1 Mos. 4, 15) entsprechen. Aber die Suffixe in בָּהֶם und מֵהֶם gehen ja auf die Gerichteten und nicht auf die Geretteten. Die alt-orthodoxe Erklärung, wonach das אוֹת der über die Jünger ausgegossene Geist als Zeichen ihrer göttlichen Sendung sein soll, leidet an demselben Gebrechen. Wenn dagegen Hitzig und Knobel das Gericht über die Heiden, eine große Schlacht, als das אוֹת betrachten, so ist zu bedenken, daß ja gerade zu den Heiden aus dem Gericht Entronnene gehen. Also sind nicht die Heiden die Gerichteten, sondern Israel. Wenn aber Stier אוֹת zwar auch auf das Gericht, aber auf das Gericht über Israel bezieht, so fällt doch sehr auf, daß erst nach der Schilderung des Gerichtes und der erfreulichen Folgen desselben (ובאו וראו את־כבודי) des Zeichens Erwähnung geschieht. Denn dadurch wird das Zeichen als etwas vom Gerichte Verschiedenes bezeichnet. Ewald, Umbreit, Delitzsch, Seinecke sind der Ansicht, daß das Entrinnen einzelner aus der alles vertilgenden Schlacht selbst das Wunder sei. Aber ist denn das etwas so Außerordentliches und Wunderbares, daß aus einer auch noch so blutigen Schlacht einzelne entrinnen? Nach hebräischer Anschauung ist das Entrinnen einzelner etwas so Gewöhnliches und Normales, daß sich im Sprachgebrauch הַפָּלִיט als Genus-Name festgesetzt hat (vergl. 1 Mos. 14, 13; Ez. 24, 26 f.; 33, 21 f.). Ich bin der Ansicht, daß das אוֹת in einer Thatsache bestehen muß, welche nicht das Entrinnen einzelner, wohl aber die Botschaft dieser einzelnen an alle Völker der Heiden motivirt. Was ist denn nun das für ein Zeichen gewesen, welches inmitten des dem Gerichte verfallenen Israel als der Quell eines neuen Lebens für die ganze Menschheit sich erwies? Ich möchte nicht mit den katholischen Auslegern sagen, daß dies das Zeichen des Kreuzes gewesen sei. Aber es scheint mir, daß Lukas, wenn er Kap. 2, 34 von demjenigen spricht, welcher *κεῖται εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον* unser שַׂמְתִּי אוֹת vor Augen hatte. Und dann möchte wohl auch das *σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (Matth. 24, 30) auf dieselbe Quelle zurückzuführen sein. Ja das war der Rathschluß Gottes, den Jesaja hier verkündigt, ohne selbst das Wie zu begreifen, daß aus der Asche des alten Bundes der Phönix des neuen hervorgehen sollte. Die sinaitische Tora mit ihrer engen beschränkten Form mußte zerschlagen werden, damit aus ihr die sionitische Tora mit ihrer universalen Tendenz hervorgehen könne. Die im Folgenden genannten Völkernamen repräsentiren die gesammte Heidenwelt. Der Prophet nennt absichtlich die Namen gerade der entlegensten Völker, um anzudeuten, daß zu allen, auch den fernsten Nationen, die freudige Botschaft (*εὐαγγέλιον*) kommen soll. Ueber Tarsis vgl. zu Kap. 2, 16. — Der Name פּוּל kommt als Volksname (als Personenname vgl. 2 Kön. 15, 9) nur hier vor. Jer. 46, 9; Ez. 27, 10; 30, 5 wird in Verbindung mit לוּד der Name פּוּט genannt. Auch hat die Sept. an u. St. *Φούδ*. So schreibt sie für פּוּט auch 1 Mos. 10, 6; 1 Chr. 1, 8 schreibt Cod. Alex. *Φοὺτ*, der Vat. aber *Φούδ*. In den drei genannten Stellen bei Jer. und Ez. hat die Sept. *Λίβυες* für פּוּט. Bochart versteht unter פּוּל, auf die Konsonanten sich stützend, die Insel Philae. Die meisten Gelehrten sind für die Identität von פּוּל und פּוּט, indem sie entweder ein Schreibversehen oder Lautwechsel zwischen ט und ל (Hitzig) annehmen. Was nun פּוּט betrifft, so wird das ziemlich allgemein mit der Sept. für Libyen gehalten. Ebers zwar (Aeg. u. d. BB. Mos. I, 63—71) behauptet, daß auf den egyptischen Denkmälern Punt oder

Put stets ein östlich von Egypten gelegenes Land nämlich Arabien bezeichne. Man wird in Bezug auf diesen Punkt die Entscheidung noch aussetzen müssen. Auch welches Volk wir unter לוּד zu verstehen haben, ist nicht ganz sicher. 1 Mos. 10, 13 wird als erster Sohn des Mizraim לוּדִים genannt; ebendaselbst aber V. 22 heißt auch der vierte Sohn Sems Lud. Ebers (a. a. O.) hält mit Rougemont (l'âge du bronze) den Sohn Sems für die Lutennu d. i. Syrer, während nach ihm die Ludu oder Rutu die eingeborenen Egypter im Gegensatz zu den nichtegyptischen Elementen des Pharaonenreiches sind. Mit Recht läßt es Ebers S. 98 unentschieden, ob an u. St. die „egyptische Volkswehr“ oder „der vierte Sohn des Sem“ gemeint sei. Ueberhaupt darf man an u. St. einen streng ethnographischen Maßstab nicht anlegen. Man darf nicht erwarten, daß der Prophet die Völker nur eines Welttheils nenne, oder daß er eine bestimmte Reihenfolge einhalte. Er will nur weit entfernte Völker nennen. Gehören zu diesen wohl die Egypter, welche doch sonst nie anders als מִצְרַיִם im A. T. genannt werden? Als Bogenschützen werden die Ludim auch Jer. 46, 9 gerühmt. — Unter Tubal (1 Mos. 10, 2; Ez. 27, 13; 32, 26; 38, 2. 3; 39, 1) versteht man seit Bochart die Tibarener, eine Völkerschaft im südöstlichen Winkel des schwarzen Meeres. Daß יָוָן die Griechen sind, ist allgemein anerkannt (vergl. 1 Mos. 10, 2; Ez. 27, 13; Dan. 8, 21; Sach. 9, 13). — Es wird eine centrifugale und eine centripetale Bewegung stattfinden. Nach dem Gericht über Israel wird das heilige Centrum verlassen, ja zertreten werden (Luk. 21, 24; Offenb. 11, 2). Die Entronnenen Israels werden von dem zerstörten Mittelpunkt das Heil Israels hinaustragen zu den Heiden. Die Heiden werden dasselbe annehmen, aber Israel wird mit ihnen nicht vermischt werden. Sondern wenn die Zeit gekommen sein wird (nach Paulus: wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird Röm. 11, 25), wird eine centripetale Rückströmung stattfinden, welche die Israeliten noch als solche in der Völkerwelt vorfinden wird. Aber nicht mehr gehaßt, sondern geliebt und hochverehrt werden sie dastehen. Jerusalem wird dann wieder Centrum, aber nicht blos für Israel, sondern für alle Völker geworden sein. Deshalb werden dann die Völker nach Jerusalem hinströmen (Kap. 2, 2 ff.; 60, 4 ff.) und die Israeliten, welche jetzt auch den Herrn ihren Gott recht erkannt haben werden, mit sich nehmen. Sie werden dieselben aber aufs ehrenvollste geleiten. Auf Rossen, auf Wagen, auf Sänften (vgl. 4 Mos. 7, 3), auf Maulthieren (פֶּרֶד bei Jes. nur hier), auf Dromedaren (כִּרְכָּרוֹת ἅπ. λεγ., von der radix כָּר, currere, saltare) wird man sie führen. Und dieses Herzubringen seines Volkes wird der Herr als ein köstliches unblutiges Opfer ansehen, was die Heiden ihm darbringen. Sonst durften die Heiden den Tempel Jehova's nicht betreten, um an der heiligen Stätte auf seinem Altare ihm zu opfern. Aber dann werden sie auch zum Opferdienste zugelassen werden und wird ihr Opfer dem Herrn ebenso angenehm sein als reines Speisopfer von Israeliten ihm dargebracht (vgl. Kap. 56, 7; Mal. 1, 11; 3, 3). Genauer heißt es: gleich wie die Kinder Israel das Speisopfer in reinem Gefäß darbringen im Hause Jehova's. יָבִיאוּ ist nicht als Futurum zu fassen, als ob in der Gegenwart nicht Speisopfer in reinem Gefäß dargebracht würde. Sondern es ist das Imperfekt, welches einen dauernden Zustand anzeigt (m. Gr. §. 87, d). בֵּית ד' ist Acc. localis auf die Frage wo? Denn der Opferakt wird im Hause Jehova's durch die Darbringung des Opfers (vgl. Kap. 43, 23), nicht auf dem Wege dahin vollzogen. Die Darbringung der Israeliten aber als Speisopfer besteht nicht darin, daß sie im Hause des Herrn dargebracht, sondern daß sie zum Hause des Herrn gebracht werden. Dabei sind die Heiden selbst, welche sie auf ihren Rossen, Mäulern u. s. w. dahin bringen, gleichsam das reine Gefäß (vgl. Kap. 18, 7; Ps. 68, 32). Aber noch Größeres wird geschehen. Die Heiden werden nicht blos in die Gemeinde Israels überhaupt, sie werden auch zum Priester- und Levitenamte zugelassen werden. So sehr wir den Propheten in Bezug auf die Form von seiner Gegenwart beherrscht sehen, so entschieden nehmen wir wahr, wie er in Bezug auf das Wesen die Schranken der Gegenwart kühn durchbricht und eine ganz neue Ordnung der Dinge weißagt. Denn es war ein Grundgesetz der alten Theokratie, daß nur Angehörige des Stammes Levi zum Leviten- und Priester-Amte durften zugelassen werden. Kein Angehöriger eines andern Stammes, geschweige denn ein Nicht-Israelite durfte Priester oder Levit werden. In jener herrlichen Zeit aber wird das *μεσότοιχον φραγμοῦ* (Eph. 2, 14) hinweggenommen sein. Da wird aus zweien eins, es wird eine Heerde und ein Hirte werden (Joh. 10, 16). Da wird also der Herr nicht nur aus allen Stämmen Israels, sondern auch aus den Heiden auserwählen, die er zu den aaronitischen Priestern und Leviten hinzufügen wird. לַכֹּהֲנִים und לַלְוִיִּם ist nicht: zu Priestern und Leviten, sondern: zu den schon vorhandenen Priestern und Leviten hinzu. Es wird eben alles neu werden. Die Erklärung, welche מֵהֶם V. 21 auf die אֲחֵיכֶם (V. 20) bezieht (so auch Ed. Müller in den Jahrbb. f. klass. Phil. VIII. Suppl. Bd., Heft 1, S. 110 ff.), widerspricht dem Zusammenhang (vergl. auch Ewald, Gesch. d. V. Isr. IV, S. 36; Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 835 f.). Es wird die Zeit der *καινὴ κτίσις* sein. Ohne dies wäre jene fundamentale Neuerung nicht denkbar. Die *καινὴ κτίσις* aber ist ewig. Denn in ihr manifestiren sich die Kräfte der *ζωὴ αἰώνιος*. Es sind also V. 22 zwei Gedanken in einen zusammengezogen: denn wie Himmel und Erde so werdet auch ihr neu und dieses neue Leben wird ewig sein. Auch in V. 23 und 24 nehmen wir dieses seltsame Ineinander von spezifischer Gegenwart und total erneuerter Zukunft

wahr. Noch sieht der Prophet die alten Grundformen des Kultus, Sabbat und Neumond, vor sich. Er kann sich nicht losmachen von denselben. Aber zugleich sind doch die Verhältnisse so von Grund aus neu, daß, was nicht einmal den Israeliten möglich war, allem Fleisch möglich sein wird. Die Israeliten hatten, was männlich war, vom zwölften Jahre an jährlich dreimal vor dem Herrn zu erscheinen. Jeden Neumond und Sabbat zu erscheinen wäre schon für die das kleine Palästina Bewohnenden unmöglich gewesen. Nach des Propheten Aussage wird dies in jener fernen Zukunft allem Fleisch möglich sein! Setzt das nicht einen Zustand voraus, in dem Zeit und Raum keine Schranken mehr bilden? Vgl. die dogm.-ethischen Grundgedanken zu d. St. Ich sehe durchaus nicht ein, was man dagegen einwenden kann, חֹדֶשׁ und שַׁבָּת hier doppelsinnig zu nehmen. חדשׁ (renovatio) ist zuerst der Neumond, dann aber auch der vom Neumond an beginnende, von demselben gleichsam beherrschte Monat! Also ist מדי־חדשׁ בח׳ pro ratione mensis novilunio suo d. h. jeden Monat an den zu ihm gehörigen Neumond. Und so ist auch מדי שׁבת בשׁבת jede Woche an dem zu ihr gehörigen Sabbat. שַׁבָּת geht bekanntlich schon im A. T. mehrfach in die Bedeutung Woche über. 3 Mos. 23, 15 heißt es: und ihr sollt zählen vom Tage nach dem Sabbat an, vom Tage an, wo ihr die Weihegarbe darbrachtet: sieben volle Sabbate (שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת) sollen es sein. Hier kann doch שׁבתות unmöglich die einzelnen Sabbattage bezeichnen. Was sollte es denn heißen, daß der ganze vierundzwanzigstündige Sabbattag und nicht nur ein Theil desselben solle gezählt werden? שׁבת kann hier nur den vom Sabbat beherrschten Zeitraum d. h. die Woche bedeuten. In der Parallelstelle 5 Mos. 16, 4 steht auch geradezu שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת. Auch 3 Mos. 25, 8 bedeutet שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת שָׁנִים sieben Wochenperioden von Jahren. Auch im N. T. bezeichnet *σάββατον* und *σάββατα* bekanntlich zugleich die Woche: Matth. 28, 1; Luk. 18, 12; 1 Kor. 16, 2. — Ausdrucksweisen, die mit der unsrigen mehr oder weniger verwandt sind, s. 4 Mos. 28, 10; 1 Sam. 7, 16; 1 Kön. 8, 59; 2 Chr. 8, 13. Zur Sache vgl. auch Sach. 14, 16, welch' letztere Stelle zeigt, in wie verschiedenem Maße jene Uebertragung der Gegenwart auf die Zukunft stattfinden kann. Der letzte Vers ist eine weitere Ausführung jenes Refrains אֵין שָׁלוֹם לָרְשָׁעִים (Kap. 48, 22; 57, 21). Der Prophet hat auch hier die Grundzüge der Topographie des alten Jerusalem vor Augen. Wie dieses außerhalb seiner Mauern aber in nächster Nähe einen Ort hat, wohin aller Greuel und Unrath der Stadt geschafft wird, weil es eine durch greuelvollen Götzendienst entheiligte Stätte war, das Thal Hinnom nämlich, so denkt er sich auch dem neuen Jerusalem die Gehenna benachbart. Der Herr schließt sich an diese Auffassung des Propheten insofern an, als auch er ausdrücklich die *γέεννα* als den Ort bezeichnet, „wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht" (Mark. 9, 43—48). רָאָה mit folgendem בְּ bezeichnet ein qualifizirtes Sehen: mit Lust, mit Abscheu, mit Interesse (vergl. V. 5; 53, 2; Ps. 22, 18; 54, 9; 1 Mos. 21, 16; 44, 34 u. ö.). Was den Wurm betrifft, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlöscht, so wird man sich vor den Extremen einer grobsinnlichen und einer abstrakt idealen Auffassung hüten müssen. Der Wurm sitzt immer tief innen im Gewissen wie in der Frucht, die er von innen heraus benagt. Das Feuer brennt von außen nach innen. Die Schrift sieht auch in der Sphäre der Transscendenz nicht lauter Abstraktionen wie die vornehme Wissenschaft, welche die ganze Welt auf Abstraktionen baut, ohne daß ihr das Bedenken kommt, ob ihre Abstrakta denn auch das konkrete Dasein haben, das sie doch haben müssen, um die reale Welt tragen zu können. Das ist der Aberglaube der Philosophie, durch den sie zu Schanden werden wird. Die H. Schrift weiß von einer durchgeisteten Leiblichkeit, die im Lichte der Verklärung strahlen wird. Damit setzt sie auch eine Leiblichkeit voraus, welche durchdrungen ist von dem *πνεῦμα τῆς πονηρίας* und die Finsterniß zu ihrem Elemente hat. Diese Finsterniß aber besteht trotz und mit dem ewigen Feuer, das den Geistern der Bosheit bereitet ist (Matth. 22, 13; 25, 41; Offenb. 20, 15 vgl. Jes. 30, 33). דֵּרָאוֹן findet sich nur noch Dan. 12, 2. Auch die Wurzel דֵּרָא kommt im Hebräischen nicht vor. Man erklärt es aus arabischen Wurzeln, die repellere, taedio, contemtui esse bedeuten. Sollten wir auch in diesem Worte die Hand wieder erkennen, deren Spuren wir schon mehrfach im ursprünglichen Texte des Propheten wahrgenommen haben? Oder dürfen wir annehmen, daß Jesaja das fremdartige Wort gewählt hat, um Schreckliches mit einem befremdenden Worte desto nachdrücklicher zu bezeichnen (vgl. Kap. 59, 3; 63, 3)?

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 65, 1. u. 2. Der Herr hat gesagt: „Wer da suchet, der findet" (Matth. 7, 8). Wie kommt es nun, daß die Juden das, was sie suchen, nicht finden, die Heiden aber das finden, was sie nicht suchten? Der Apostel Paulus stellt und beantwortet diese Frage auch Röm. 9, 30 ff.; 10, 19 ff.; 11, 7. Es kommt auf die Art des Suchens an. Luther sagt: „Quaerere fit dupliciter. Primo secundum praescriptum verbi Dei et sic invenitur Deus. Secundo quaeritur nostris studiis et consiliis et sic non invenitur." Die Juden, mit Ausnahme der *ἐκλογή* (Röm. 11, 7), suchten nur nach eigenem Ruhm und Verdienst. Sie suchten, was das Fleisch befriedigt. Sie ließen den Geist in ihres Herzens Tiefen, der nur durch ihm homogene Nahrung zu befriedigen ist, nicht zu Worte kommen. Das Gesetz, welches ihnen gegeben war, damit sie an demselben ihre Impotenz sollten einsehen lernen

ward ihnen zum Fallstrick. Denn sie verkehrten es, machten die Nebensache zur Hauptsache und redeten sich dann ein, sie hätten es erfüllt und seien gerecht. Die Heiden aber, welche das Gesetz nicht hatten, hatten auch diesen Fallstrick nicht. Sie kamen nicht in die Versuchung, das pädagogische Zuchtmittel des Gesetzes zu mißbrauchen. Sie fühlten sich einfach als gottverlassen. Da hungerte ihr Geist. Und als ihnen zum erstenmale Gottes Wort im Evangelium dargeboten wurde, da nahmen sie es um so begieriger auf, je ärmer, je elender, je hungriger sie gewesen waren. So fanden die Juden das Gesuchte deshalb nicht, weil sie das Gesetz fleischlich statt geistlich auffaßten und wie der ältere Bruder des verlorenen Sohnes satt und für das, was ihnen noth that, blind waren. Die Heiden aber fanden das Nichtgesuchte, weil sie dem verlorenen Sohn glichen, der für die Gnade um so empfänglicher war, je mehr er ihrer bedurfte und je weniger er einen Anspruch darauf hatte.

2. Zu Kap. 65, 2. Gottes Langmuth ist groß. Den ganzen Tag, streckt er seine Hände aus und wird nicht müde. Welcher Mensch thäte das? Das ungehorsame Volk verachtet ihn, wie wenn er nichts verstünde, nichts vermöchte. Seine Weisheit ist ihnen Thorheit, seine Heiligkeit ein Aergerniß, seine Gerechtigkeit ein Spott. Und doch streckt der Herr immer noch seine Hände aus, ob doch vielleicht einer oder der andere erkennen möchte, was zu seinem Frieden dient, ehe es zu spät ist.

3. Zu Kap. 65, 2. „Daß Gott die Hände zu dem Volke ausbreitet den ganzen Tag, ist voluntas antecedens; daß er sie verwirft wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams, ist voluntas consequens, sein Strafwille. Diesen doppelten Willen, der doch ein Wille und nur unserem Begriffe nach unterschieden ist, finden wir auch beisammen Matth. 23, 37 f.; Joh. 3, 16 ff. — Ferner erhellt aus diesem Verse, gratiam esse resistibilem. Christus breitete seine Hände ernstlich aus zu den Juden. Er wollte, sie aber wollten nicht. Beide Lehren erweisen aus dieser Stelle die Remonstranten, und zwar gar recht, in Actis synodi Dordrac. P. III, pag. 76.“ Leigh.

4. Zu Kap. 65, 2 (das seinen Gedanken nachwandelt).

Duc me, nec sine, me per me, Deus optime, duci.
Nam duce me pereo, te duce certus eo.

Herr leit' und führe mich, so lang ich leb auf Erden,
Laß mich nicht ohne dich durch mich geführet werden!
Führ' ich mich ohne dich, so werd ich bald verführt,
Wenn du mich selber führst, thu ich, was mir gebührt.

Aus dem Liede von Joh. Hermann: Was kann ich doch für Dank, mein Gott, dir dafür sagen ꝛc.

5. Zu Kap. 65, 3 f. „Aus dem süßesten Wein wird der sauerste Essig, und wo Gottes Volk von Gott abfällt, so machen sie es ärger als die Heiden (Jer. 3, 11).“ Starke.

6. Zu V. 6 u. 7. „Je länger Gott schonet, desto härter straft er endlich. Die Größe der Strafe ersetzet den Verzug (Ps. 50, 21).“ Starke nach Leigh.

7. Zu Kap. 65, 8 f. Alles, was aus der Hand Gottes kommt, sei es auch an sich klein und unscheinbar, oder erst im Laufe der Zeit so geworden, von den kleinsten unmittelbaren oder mittelbaren Naturprodukten (wie z. B. den übrigen Brocken Joh. 6, 12) an bis zu den ehrwürdigen Institutionen des religiösen oder sozialen Lebens oder den Ueberresten eines heilsgeschichtlich bedeutsamen Volksthums hat Anspruch auf Achtung und Schonung, denn sofern noch der Keim der von Gott hineingelegten Kraft darin ist, enthält es die Möglichkeit einer Segenswirkung, die zu ungeahnter Größe sich entfalten kann und deren wir uns durch Zerstörung des Keimes berauben würden. Gott hat sich selbst nach der Norm dieses seines Gebotes gerichtet, indem er das Volk Israel im Unterschiede von allen andern Völkern niemals ganz verderbt, sondern nach Jes. 6, 13 stets einen „heiligen Samen“ übrig gelassen hat.

8. Zu Kap. 65, 11 ff. „Gott ist ein rechter Richter und ein Gott, der täglich dräuet“. So heißt es in Ps. 7, 12 in Bezug auf die Gnadenfrist, die Gott uns gönnt und zu deren Benutzung er uns durch sein Dräuen antreiben will. Will man sich aber nicht bekehren, dann hat er freilich sein Schwert gewetzet und seinen Bogen gespannt und zielet, und hat darauf gelegt tödtliche Geschosse; seine Pfeile hat er zugerichtet zu verderben (Ps. 7, 13 u. 14.).

9. Zu Kap. 65, 15. Das Gericht, welches über Israel durch die Römer ergangen ist, hat so von Grund aus nicht das Volk wohl aber den alten Bund d. h. die mosaische Religion zerstört, daß die Juden die Vorschriften derselben gerade ihren Hauptpunkten nach gar nicht mehr befolgen können. Denn kein Jude weiß mehr, welchem Stamme er angehört. Deshalb haben sie auch keine Priester und infolge davon keine Opfer mehr. Der Alte Bund ist nur noch eine Ruine. Man sieht hier aufs deutlichste, daß der Alte Bund, wie er nur für ein Volk und für ein Land berechnet war, auch nur eine gewisse Zeit hindurch bestehen sollte. Nimmt man hiezu die Art, wie das Gericht vollzogen wurde (vgl. Josephus), so kann man wohl sagen, daß die Juden ein Fluchzeichen an sich tragen. Sie tragen den Stempel des göttlichen Gerichtes. Es ist an ihnen als dem Hause Gottes der Anfang des Weltgerichtes vollzogen. Aber wie kommt es nun, daß die Juden in der Gegenwart so mächtig, so übermüthig geworden sind und der christlichen Kirche gegenüber sich nicht mehr mit der Defensive begnügen, sondern zur Offensive übergegangen sind? Das kommt blos davon her, daß die Christenheit zum großen Theile das Bewußtsein ihres neuen Namens verloren hat. Es gibt ja viele Christen, die des Christennamens spotten und ihre Ehre in der Bekämpfung alles dessen suchen, was christlich

heißt. Das ist die Vorbereitung zum Gericht über die Christenheit selbst. Würde die Christenheit ihr Kleinod festhalten, so würde sie stark bleiben und niemand dürfte sie höhnen oder antasten. Denn sie würde dann des vollen Segens, der im christlichen Prinzipe liegt, theilhaftig sein und jedermann müßte vor den Früchten dieses Prinzips Respekt haben. Aber die abtrünnige Christenheit, die sich ihres so herrlichen Christennamens schämt, ist noch elender als das gerichtete Judenvolk, das seinen Namen und die Trümmer, die es noch von seiner alten Religion hat, hoch hält. So geht die Christenheit, soweit sie ihres Namens Werth und Bedeutung verleugnet, einem Zustande entgegen, in welchem sie dergestalt für den zweiten Akt des Weltgerichts reif werden wird, daß man denselben als eine Wohlthat herbeisehnen wird. Denn gerade diese abgefallene Christenheit wird das Reich des Antichrists sein, da ja derselbe gerade dadurch sich als der diabolische Gegenpol Gottes manifestiren wird, daß er sich setzet in den Tempel Gottes und gibt vor, er sei Gott. (2 Thess. 2, 3 f.).

10. Zu Kap. 65, 17. Der neue Himmel und die neue Erde wird ein Produkt derjenigen Lebenskraft sein, welche in Christi Auferstehung zuerst offenbar geworden ist. Der Auferstehungstag war auch ein Schöpfungstag. Vom zweiten Adam kommt die neue Menschheit und für dieselbe der neue Himmel und die neue Erde.

11. Zu Kap. 65, 20. „Kein sterbender Christ, er sei so jung er wolle, stirbt als ein Kind, das seine Tage nicht erreicht. Denn in Christo erreicht ein jeder seine Tage, und das Maß des vollkommenen Alters Jesu Christi (Eph. 4, 13).“ Leigh. „Dieser Text reicht nicht an die Worte Kap. 25, 8 hinan. Dort ist von völliger Aufhebung der Todesmacht, hier nur von ihrer Beschränkung die Rede. Das hängt damit zusammen, daß wir uns hier erst in jener Zeit befinden, welche den Abschluß der Weltgeschichte und den Uebergang von der Zeit zur Ewigkeit, gleichsam die Vorstufe zu dieser bildet, weshalb die Möglichkeit der Sünde und des Todes noch nicht völlig ausgeschlossen ist. Nur herrschen dürfen Sünde und Tod nicht mehr.“ Weber.

12. Zu Kap. 65, 21—23. „Der Christ arbeitet mit Lust und seine Arbeit schaffet Nutzen. Er wohnet in seinem, obwohl schlechten, Hause mit Ruhe und Gottes Leuchte scheinet über ihm. Er sitzt unter seinem Weinstock und Feigenbaum im Frieden und genießet desselben Frucht. Ihm darf nicht mangeln an irgend einem Gut. Nimmt man ihm aber die zeitlichen Güter, so kann man ihm doch die ewigen nicht rauben, und er spricht hier auch in noch wahrerem Verstande als jener Weltweise, wenn er von Haus und Habe muß: Omnia mea mecum porto (Hebr. 10, 34).“ Leigh.

13. Zu Kap. 65, 21 (Häuser bauen und bewohnen). „Aedifico aeternitati schrieb einer über sein Haus. Meinte er die irdische Ewigkeit, so war es ein falscher und eitler Spruch. Verstand er es aber von der bessern und bleibenden Hütte (2 Kor. 5 ,1), so war der Spruch gut. — Pfalzgraf Gustav Samuel Leopold von Zweibrücken gab 1720 dem ersten Stein zum Wiederaufbau seines Schlosses die Aufschrift:

Hoc saxo suffulta domus collabitur olim,
Ast ego suffultus Christo non destruar
unquam.“ Leigh.

14. Zu Kap. 65, 24. „Du hörest hier, wie leutselig der Herr ist, nicht wie jener commode Freund (Luk. 11, 7), oder wie jener ungerechte Richter (Luk. 18, 2). Die Thüren der römischen Aedilen mußten Tag und Nacht offen stehen, damit jedermann zu jeder Zeit ungehinderten Zutritt zu ihnen haben könnte. So stehet auch Gottes Gnadenthür nimmer zu. Die Frage Gottes an Mosen: „was schreiest du?“ (2 Mos. 14, 15), da wir doch von keinem Geschrei Mosis lesen, zeiget auch, wie er antwortet, ehe wir rufen. Dasselbe zeigt auch das Exempel Eliesers, des Knechtes Abrahams, von dem 1 Mos. 24, 15 geschrieben steht: „Und ehe er ausgeredet hatte, siehe da kam heraus Rebekka u. s. w.“ Leigh.

15. Zu Kap. 65, 25. „Wenn der Thierkrieg eine Folge der menschlichen Sünde ist, so muß auch mit der Erlösung von der Sünde der Thierfriede eintreten.“ J. G. Müller in Herz. Real=E. XVI, S. 45. Ed. Müller bemerkt a. a. O. S. 90 zu dieser Stelle, daß bei den von Rindern nicht mehr zu fürchtenden Löwen Vergils (IV. Ecl. v. 22) wohl sofort jeder an die Stroh fressenden Löwen Jesaja's denke. „Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo!“ (Verg. ibid. v. 5).

16. Zu Kap. 66, 1 u. 2. Welche großartige Anschauung vom Wesen Gottes und seiner Erkennbarkeit für uns liegt diesen Worten zu Grunde! Gott hat alles gemacht. Er ist so groß, daß es ein Unsinn ist, ihm einen Tempel bauen zu wollen. Vermag doch das ganze All ihn nicht zu fassen (1 Kön. 8, 27)! Aber Er, der alles umfassende und von nichts zu umfassende, hat seine größte Freude an einem kleinen, demüthigen, ihn fürchtenden Menschenherzen. Das hält er der Beachtung für werth, da gefällt es ihm, da kehrt er ein, da macht er Wohnung! Daraus sollten doch die weisen und klugen Männer der Wissenschaft erkennen, worauf es ankommt, wenn man Gott erkennen will. Forciren, erklettern, erstürmen läßt er sich nicht. Und wenn die Wissenschaft Leiter auf Leiter thürmte aufwärts und abwärts, sie erreicht weder seine Höhe, noch seine Tiefe. Aber in ein kindlich einfältig Menschenherz geht er von selbst ein. Von einem solchen läßt er sich fangen, halten und erkennen. Also nicht mit dem Verstande, mit dem Herzen erkennt man Gott.

17. Zu Kap. 66, 3. Wer in der Zeit, da Gott die Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23 f.) von uns fordert und uns ermöglicht, noch die Kultusformen der alten Schatten=Zeit beibehalten wollte, der würde sich gegen die Grundgesetze jener

neuen Zeit ebenso versündigen, wie ein Mensch durch Todschlag gegen die Grundlage des Sittengesetzes oder durch Hunde- oder Schweineblut-Opfer gegen die Grundlage des Cerimonialgesetzes verstoßen würde. Denn wenn das Wesen erschienen ist, muß das Vorbild weichen. Wer das Vorbild neben dem Wesen beibehalten wollte, würde letzteres für ungenügend erklären, würde also sein Heil nicht allein auf Gott sondern auch zum Theil auf sein eignes gesetzliches Thun gründen wollen. Gott aber duldet keinen Konkurrenten. Entweder ist er uns alles oder nichts. Sola fide! So könnte also das Christenthum mit Thieropfern ebensowenig bestehen als das alttestamentliche Gesetz mit Mord oder Greuelopfer.

18. Zu Kap. 66, 8. „Apostoli secundum apparentiam externam reliquiae et faeces populi erant et vere oves occisionis. In brevi tamen tempore totum orbem terrarum evangelii doctrina impleverunt. Philippus convertit Samariam, Paulus priusquam Romam veniret, Christianos istic esse cognovit. Sic nostro saeculo partus editus est, priusquam nos gravidos sentiremus. Ne cogitatione quidem unquam attigimus, quae jam per verbum evenerunt.“ Luther.

19. Zu Kap. 66, 13. Der Prophet ist hier ganz von der Vorstellung beherrscht, daß in der herrlichen Endzeit ganz allein die Liebe und zwar die zärtlichste Mutterliebe walten wird. So läßt er Zion schon V. 7—9 als Mutter erscheinen, die mit unglaublicher Leichtigkeit und Schnelligkeit unzählige Kinder gebären wird. Dann werden V. 11 die Israeliten als kleine Kinder dargestellt, die an den Brüsten der Mutter saugen. Ferner müssen die Heiden, welche die Israeliten in ihr Heimatland zurückbringen, dies in derselben Weise thun, wie im Orient Mütter ihre kleinen Kinder auf dem Wege zu tragen pflegen. Endlich wird sogar dem Herrn selbst Mutterliebe zugeschrieben (vgl. Kap. 42, 14; 49, 15), und zwar eine solche, wie sie eine Mutter gegen ihren erwachsenen Sohn an den Tag legt. So werden also die Israeliten in jener herrlichen Zeit auf allen Seiten von Mutterliebe umgeben sein. Mutterliebe wird die Signatur jener Periode sein.

20. Zu Kap. 66, 19 ff. — Echte Weißagung darf nicht zu speziell sein. Man muß sie immer als das Wort eines Fernstehenden erkennen. Aus weiter Ferne kann ich wohl eine Stadt, Berg, Thurm u. dgl. sehen, aber kleine Einzelheiten kann ich nicht sehen. Die Weißagung muß aber das Fernliegende doch zugleich den Hauptzügen nach richtig erkennen, wenn gleich die Worte, deren sie sich bedient, den Dingen nicht recht zu entsprechen scheinen. Letzteres rührt daher, daß der Prophet in einer Gegenwart wurzelt, welche von der Zukunft, die er schaut, durch weite Zeiträume getrennt ist. Gleichwie nun z. B. wilde Völker, welche Produkte der Civilisation zu sehen bekommen, keine rechten Worte für dieselben haben, sondern nur so gut es geht mit den annähernd richtigen Ausdrücken, welche ihre Sprache ihnen darbietet, sich behelfen müssen, so bezeichnet auch der Prophet die fernen Dinge mit Worten, welche den Verhältnissen und Anschauungen seiner Zeit entnommen sind, aber zu der Wirklichkeit der geschauten Zukunft in einem seltsamen Kontraste stehen. So spricht der Prophet von Entronnenen, welche nach Tarsis, Phul, Lud, Tubal, Javan kommen. Hier hat er ganz richtig gesehen, daß ein großer Gerichtsakt muß ergangen sein. Und dieser Gerichtsakt muß Israel getroffen haben, weil die Entronnenen, welche zu den Heiden gehen, um ihnen „die Herrlichkeit Jehova's“ zu verkünden, offenbar Juden sein müssen. Wie richtig trotz der fremdartigen Ausdrucksweise ist also hier die Thatsache bezeichnet, daß das Evangelium von Jesu Christo zu eben der Zeit den Heiden verkündigt wurde, als die alte Theokratie vernichtet wurde! Wie richtig deutet er also an, daß ein Kausal-Zusammenhang zwischen diesen Thatsachen stattfand! Er wußte freilich nicht, daß das Zerschlagen der alten Form nothwendig war, um den Kern der ewigen Wahrheit zu entbinden und für universale Ausbreitung geschickt zu machen. Denn der alte Bund kann nicht neben dem neuen, das Gesetz kann nicht mit gleicher Dignität neben dem Evangelium bestehen. Das Gesetz muß als aufgehoben erkannt werden, damit das Evangelium in Kraft treten könne. Wie seltsam fremdartig aber benamt er die Heidenvölker als Tarsis, Phul, Lud u. s. w.! Und wie fremdartig klingt die Ausdrucksweise, daß von den Heiden die Israeliten nach Jerusalem gebracht werden sollen als Speisopfer für Jehova! Wie richtig aber hat er gleichwohl damit die Thatsache bezeichnet, die freilich der Erfüllung noch harrt, daß erst die Bekehrung der Heidenwelt auch Israel zur Anerkennung seines Heilands bestimmen wird und daß sie dann beide um den Herrn als ihren gemeinsamen Mittelpunkt sich schaaren werden. Wie seltsam klingt es, daß dann Priester und Leviten auch aus den Heiden sollen genommen und daß Neumond und Sabbat in altjüdischer Weise von allem Fleisch sollen gefeiert werden. Wie richtig ist aber doch damit die Wahrheit bezeichnet, daß im Neuen Bunde nicht mehr das beschränkte aaronitische Priesterthum sondern ein höheres, geistiges und deshalb universales, und daß anstatt der beschränkten lokalen Kultusstätte des alten Bundes die ganze Erde ein Tempel des Herrn sein wird. — Wahrlich die Weißagung der beiden letzten Kapitel des Jesaja bekundet und zwar gerade recht im Gegensatz zu den unechten Einschaltungen einen echten Propheten Jehova's. Und dieser kann kein namenloser Unbekannter gewesen sein. Kein anderer kann es gewesen sein als Jesaja, der Sohn des Amoz!

21. Zu Kap. 66, 24. Wie die Herrlichkeit der Frommen der Qual der Verdammten zur Folie dient (B. d. Weish. 5, 2 ff.; Luk. 13, 28; 16, 23), so dient hier umgekehrt die Qual der Verdammten zur Folie für die Herrlichkeit der Frommen. Eine

geistliche Höllenfahrt von Zeit zu Zeit in Gedanken anzustellen, ist eben so heilsam als eine zeitweilige Himmelfahrt. — „Man tödte doch den Wurm des nagenden Gewissens noch in der Gnadenzeit, sonst wird er alle, die ihn im Busen behalten und mit ins Grab nehmen, an Leib und Seele ewig tödten (Ps. 49, 15).“ — „Das ist das Lamy, das Lied am Ende aller Spötter und Ungläubigen, Unbußfertigen, Abtrünnigen, Heuchler: ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen und werden allem Fleisch ein Greuel sein. Wie viel Donnerworte redet hier der Herr zuletzt in einem Athem! O wer wollte seine Buße noch einen Augenblick aufsparen und das glimmende Höllenfeuer länger im Busen tragen? Gott wecke uns alle auf zur wahren Buße, damit unser Theil nicht sei unter denen, von welchen Offenb. 21, 8 die Rede ist.“ Nach Leigh.

Homiletische Andeutungen.

1. Zu Kap. 65, 1 u. 2. „Der Juden Abfall soll uns eine Warnung sein, daß wir Gott fürchten, das Wort in Ehren halten, Buße thun und demselben durch unser ganzes Leben folgen. Der Heiden Beruf aber soll uns reizen zum Glauben, daß wir Gottes Güte und Gnade erkennen, nicht vor ihm fliehen, sondern als zu unserm Vater uns halten und alles Vertrauen auf seine Gnade setzen, so er uns in Christo seinem Sohne bewiesen hat.“ Veit Dietrich.

2. Zu Kap. 65, 1—7. Bußpredigt. Wenn die evangelische Kirche nicht fest hält was sie hat; wenn der Abfall immer mehr um sich greift und das moderne Heidenthum (V. 3—5a) in ihr die Oberhand gewinnt, dann kann es ihr ergehen wie es dem Volke Israel und wie es der Kirche des Orients gegangen ist. Ihr Leuchter kann weggestoßen werden. Sie hat so wenig wie jene ein Privilegium ewigen Bestandes. Daher thut Warnung noth. Wer wird selig? Nicht der Berufene, d. h. nicht der, welcher einer christlichen Gemeinschaft, und wäre es auch die Kirche der Reformation, äußerlich angehört. Ja ein solcher wird um so weniger selig, je länger der Herr seine Hände vergeblich nach ihm ausgestreckt hat. Denn der Herr kann den nicht erwählen, der auf seinen selbsterwählten Wegen eigensinnig beharrt. Nur der wird selig, der dem Herrn demüthig im Glauben sich zuwendet, auch wenn er bisher der Kirche Christi ein Fremdling (vgl. Luk. 17, 18) und ferne von den Testamenten der Verheißung gewesen wäre (Eph. 2, 12).

3. Zu Kap. 65, 8—10. Predigt bei einem Feste der Judenmission. Israels Hoffnung 1) worauf sie gegründet ist (Israel immer noch eine Beere, in welcher Tropfen göttlichen Segens enthalten sind); 2) worauf sie gerichtet ist (Israels Restauration).

4. Zu Kap. 65, 11—16. Ueber diesen Text findet sich eine Predigt bei Joh. Ben. Carpzov auf den XX p. Trin., wobei der Jesaja-Text parallelisirt wird mit Matth. 22, 1—14. Das Thema, worin zugleich die beiden Theile enthalten sind, lautet: Die Verwerfung der Verächter und Unwürdigen und die Gegeneinanderhaltung der Auserwählten und Verworfenen. In letzterer Beziehung werden 6 Unterschiede namhaft gemacht nach V. 13—16.

5. Zu Kap. 65, 17—19. Vom neuen Himmel und der neuen Erde. 1) Was ist das für eine Erde und für ein Himmel, die neu werden sollen? (Unsere Erde und ihre Geschwister d. h. alle die Himmelskörper, welche mit unserer Erde zusammen einen Organismus bilden, welche mit ihr entstanden sind, bestehen, vergehen und wieder erstehen werden). 2) Wodurch werden Himmel und Erde neu? (Durch das Lebensprinzip, welches Christus am Tage seiner Auferstehung, welcher ein Schöpfungstag war, ans Licht gebracht hat). 3) Wie wird es zugehen im neuen Himmel und auf der neuen Erde? (So herrlich, daß man des Alten nicht mehr gedenken wird: die Menschen werden sich Gottes und Gott wird sich der Menschen freuen V. 17b, 18 u. 19).

6. Zu Kap. 65, 23. Predigt von Carpzov a. a. O. III, S. 123. Er betrachtet da, den Text mit dem Evangelium des V. p. Trin. Luk. 5, 1—11 vergleichend, 1) die gesegnete Arbeit, 2) den gesegneten Lehrer.

7. Zu Kap. 65, 24. Carpzov benutzt diesen Text für den XXIV. p. Trin. parallel mit Matth. 9, 18 bis 26. Er betrachtet die Gütigkeit des Herrn Christi, welche 1) den noch nicht Rufenden mit Hülfe zuvorkommt, 2) die annoch Redenden gewiß erhört.

8. Zu Kap. 66, 1 u. 2. Auch über diesen Text hat Carpzov eine Predigt. Er stellt den Text mit dem Evangelium des XI. p. Trin. Luk. 18, 9—14 parallel, und betrachtet danach 1) die Verwerfung der geistlichen Hoffahrt, 2) die Billigung der kindlichen Furcht.

9. Zu Kap. 66, 2. Ueber diesen Spruch handelt Arndt im wahren Christenthum I, Kap. 10. Es heißt da unter anderem: „Der Mensch, der etwas sein will, ist die Materie, daraus Gott nichts machet, ja daraus er die Narren machet. Ein Mensch aber, der nichts sein will und sich für nichts hält, ist die Materie, daraus Gott etwas machet und herrliche, weise Leute vor ihm.“ — Vgl. die Predigt, welche Gustav Leonhardi am 2. Jan. 1870 bei der Einweihung der restaurirten Stadtkirche zu Mügeln über diesen Text gehalten hat.

10. Zu Kap. 66, 1—3. Die Religion der neuen Kreatur. 1) Sie ist ohne äußeren Tempel und die äußerlichen Kultusakte vertragen sich nicht mit ihrem Wesen. 2) Sie ist Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Dieselbe beruht wesentlich darauf, daß die Menschen Gottes Bild ganz rein, ohne etwas von Eigenem dazu zu thun, in sich aufnehmen.

11. Zu Kap. 66, 13 (ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet). „Diese Worte stehen, das lasset uns beherzigen, 1) im Alten Bunde, 2) in Gottes Herz allezeit, 3) ob aber auch in unserer Erfahrung?“ Kögel in „Aus dem Vorhof ins Heiligthum“ II Bd. S. 242, 1876.

12. Zu Kap. 66, 15—24. Ueber diesen Text handelt die letzte von Carpzovs Jesaias-Predigten. Dieselbe benutzt den Text parallel mit Matth. 24, 15 bis 18 für den XXV. p. Trin. — Vier Stücke sind es, die er in der Predigt behandelt: 1) Der Greuel

einer schrecklichen Verwüstung. 2) Das Gründen der christlichen Versammlung. 3) Das Versprechen der seligen Ergötzung. 4) Das Anschauen der ewigen Verdammung.

13. Zu Kap. 66, 24. Die Strafe der Sünde ist eine doppelte: eine innerliche und eine äußerliche. Die innerliche wird mit einem Wurm verglichen, der nicht stirbt, die äußerliche mit einem Feuer, das nicht verlöschet. Dieser Wurm und dieses Feuer beginnen ihre Thätigkeit schon in diesem Leben. Wer ihre Schrecken da schon empfindet und zu Christo eilet, der kann noch befreit werden. Denn der Wurm sowohl als das Feuer sind Wirkungen der alten Schlange. Dieser kann und wird Christus den Kopf zertreten in den Herzen derer, die an ihn glauben. Wer aber den Wurm und das Feuer mit hinübernimmt ins andere Leben, der wird sie nicht los, bis sie ihr Werk an ihm vollendet haben. — Vergl. auch Fronmüller, Art. Tod in Herz. R.-Enc. Bd. XVI, S. 183.

Zusammenstellung

behufs

bequemerer Uebersicht über den Wortschatz der Kapitel 40—66 und dessen Verhältniß zum Wortschatz der anerkannten und angefochtenen Stücke des I. Theils.

Unter Theil I sind der Kürze wegen nur die als echt anerkannten Stücke des I. Theils (Kapp. 1—12; 14, 24—32; 16, 13—20, 6; 21, 11—23, 18; 28, 1—33, 24; 37, 21—35) verstanden. Mit Theil II werden die angefochtenen Stücke des I. Theils (Kapp. 13, 1—14, 23; 21, 1—10; 24, 1—27, 13; 34, 1—37, 20; 37, 36 bis 39, 8) sowie die Kapp. 40—66 bezeichnet. Die Stücke Kap. 2, 1—4 und 15, 1—16, 12 werden zwar unter Theil I, aber mit Klammern aufgeführt. Absolute *ἅπ. λεγόμενα* sind solche, die überhaupt nur einmal vorkommen, relative solche, die nur bei Jesaja außer der betr. Stelle nicht mehr, wohl aber außerdem sich finden.

א.

אָבַד Kal I. 29, 14. — II. 27, 13; 41, 11; 57, 1; 60, 12.
Piel II. 26, 14; 37, 19.

אֶבְיוֹן I. 14, 30; 29, 19; 32, 7. — II. 25, 4; 41, 17.

אָבִיר I. 1, 24. — II. 49, 26; 60, 16.

אַבִּיר I. 10, 13 K'tib. — II. 34, 7; 46, 12.

אָבַל Kal I. 3, 26; 19, 8; 33, 9. — II. 24, 4. 7.

אָבֵל II. 57, 18; 61, 2. 3.

אֵבֶל II. 60, 20; 61, 3.

אֶבֶן Sing. I. 8, 14; 28, 26; 30, 30. — II. 37, 19; 62, 10.
Plur. II. 14, 19; 27, 9; 34, 11; 54, 11. 12; 60, 17.

אֲגֻדָּה *ἅπ. λεγ.* 58, 6 rel.

אֲגַם II. 14, 23; 35, 7; 41, 18; 42, 15.

אַגְמוֹן I. 9, 13; 19, 15. — II. 58, 5.

אֶגְרוֹף *ἅπ. λεγ.* 58, 4 rel.

אָדוֹן Sing. I. 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4.
Plur. I. 19, 4; 22, 8. — Plur. II. 24, 2; 26, 13; 36, 12; 37, 4. 6; 51, 22.

אֲדֹנָי יהוה I. 3, 15; 7, 7; 10, 23. 24; 22, 12; 28, 16. 22; 30, 15. — II. 14, 15; 40, 10; 48, 16; 49, 22; 50, 4. 5. 7. 9; 52, 4; 56, 8; 61, 1. 11; 65, 13. 15.

אָדֹם *ἅπ. λεγ.* 63, 2 rel.

אָדַר *ἅπ. λεγ.* Hiph. 42, 21 abs.

אָהַב Kal Perf. II. 43, 4; 48, 14; 57, 8.
Part. אֹהֵב I. 1, 23. — II. 41, 8; 56, 10; 61, 8; 66, 10.
Inf. אַהֲבַת *ἅπ. λεγ.* 56, 6 rel.

אֹהֶל I. 16, 5; 33, 20; 38, 12. — II. 40, 22; 54, 2.

אוּלַי II. 37, 4; 47, 12 bis.

אָוֶן I. 1, 13; 10, 1; 29, 20; 31, 2; 32, 6. II. 41, 29; 55, 7; 58, 9; 59, 4. 6; 66, 3.

אוֹנִים II. 40, 26. 28.

אוֹצָר I. 2, 7; 30, 6; 33, 6. — II. 39, 2. 4; 45, 3.

אוֹר Verbum, Kal Imper. II. 60, 1.
Hiph. Impf. II. 60, 19.
Hiph. Part. II. 27, 11.

אוֹר Subst. I. 2, 5; 5, 20. 30; 9, 1. 2; 10, 16; 30, 26. — II. 13, 10; außerdem 12mal in Kapp. 40—66.

אוּר I. 31, 9. — II. 44, 16; 47, 14; 50, 11.

אוֹת I. 7, 11. 14; 8, 18; 19, 20; 20, 3; 37, 30. — II. 38, 7. 22; 44, 25; 55, 13; 66, 19.

אָז I. 33, 23. — II. 35, 5. 6; 41, 1; 58, 8. 14; 60, 5.

מֵאָז I. 16, 13. — II. 14, 8; 44, 8; 45, 21; 48, 3. 5. 7. 8.

אֹזֶן I. 5, 9; 6, 10; 11, 3; 15, 4; 22, 14; 30, 21; 32, 3; 33, 15; 37, 17. — II. 35, 5; 36, 12; 37, 28; sechsmal in Kapp. 40—66.
verb. denom. הֶאֱזִין I. 1, 2. 10; 8, 9; 28, 23; 32, 9. — II. 42, 23; 51, 4; 64, 3.

אָזַר Pi. II. 45, 5; 50, 11.
Hitp. I. 8, 9.

אֶחָד resp. כְּאֶחָד *ἅπ. λεγ.* 65, 25 rel.

אָחוֹר I. 1, 4; 9, 11; 28, 13. — II. 41, 23; 42, 16. 23; 44, 25; 50, 5; 59, 14.

אָחַר. Pi. I. 5, 11. — II. 46, 13.

אַחֵר I. 28, 11 (Fem.) — II. 65, 15. 22; 42, 8.

אַחַר II. 57, 8; 59, 13; 65, 2; 66, 17.
אַחֲרֵי I. 30, 21; 37, 22. — II. 38, 17; 45, 14.
אַחֲרוֹן I. 8, 23; 30, 8. — II. 41, 4; 44, 6; 48, 12.
אַחֲרִית (I 2, 2 אַחֲרִית הַיָּמִים). — II. 46, 10; 47, 7; 41, 22.
אֲחֹרַנִּית ἅπ. λεγ. 38, 8 rel.
אִי Sing. I. 20, 6; 23, 2, 6.
Plur. I. 11, 11. — II. 24, 15; 40, 15; 41, 1. 5; 42, 4. 10. 12. 15; 49, 1; 51, 5; 59, 18; 60, 9; 66, 19.
אֹיֵב Sing. II. 63, 10.
Plur. I. 1, 24; 9, 10. — II. 42, 13; 59, 18; 62, 8; 66, 6, 14.
אַיִל Widder Plur. I. 1, 11. — II. 34, 6; 60, 7.
Terebinthen Plur. I. 1, 29. — II. 57, 5; 61, 3.
אַיִן II. 37, 3; 45, 21.
וְאַיִן II. 41, 17; 59, 11.
כְּאַיִן II. 40, 17; 41, 11, 12.
לְאַיִן II. 40, 23.
מֵאַיִן II. 41, 24.
מֵאֵין II. 50, 2.
אֵיפֹה ἅπ. λεγ. 49, 21 rel.
אֵיתָנִים ἅπ. λεγ. 53, 3 rel.
אָכַל Kal I. 1, 7. 19; außerdem 18mal in Theil I. — II. 21, 5; 24, 6. 11; 36, 12. 16; 17mal in Kapp. 40—66.
Pual I. 1, 20.
Hiph. II. 49, 20; 58, 14.
אָבֶן II. 40, 7; 45, 15; 49, 4; 53, 4.
אִכָּר ἅπ. λεγ. 61, 5 rel.
אֱלוֹהַּ ἅπ. λεγ. 44, 8 rel.
אַלּוֹן I. 2, 13; 6, 13. — II. 44, 14.
אֻלָם ἅπ. λεγ. 53, 7 rel.
אִלֵּם II. 35, 6; 56, 10.
אַלְמוֹן ἅπ. λεγ. 47, 9 abs.
אַלְמָנָה I. 1, 17. 23; 9, 16; 10, 2. — II. 47, 8.
אַלְמְנוּתִים ἅπ. λεγ. 54, 4 rel.
אֶלֶף I. 7, 23; 30, 17. — II. 37, 36; 60, 22.
Plur. I. 30, 24.
Dual. II. 36, 8.
אֱמוּנָה I. 11, 5; 33, 6. — II. 25, 1; 59, 4.
אַמִּיץ I. 28, 2. — II. 40, 26.
אָמַן Part. Kal II. 49, 23.
Niph. I. 1, 21. 26; 7, 9; 8, 2; 22, 23. 25; 33, 16. — II. 49, 7; 55, 3; 60, 4.
Hiph. I. 7, 9; 28, 16; 30, 21. — II. 43, 10; 53, 1.
אָמֵן ἅπ. λεγ. 65, 16 bis rel.
אָמַץ Pi. II. 41, 10; 44, 14.
כֹּה אָמַר י׳ I. 7, 7; 8, 11; 10, 24; 18, 4; 21, 16; 22, 15; 28, 16; 29, 22; 30, 12. 15; 31, 4; 37, 21. — II. 21, 6; 37, 6; 38, 5. Außerdem 21mal in den Kapp. 40—66.
י׳ oder יֹאמַר א׳ oder אָמַר als Einleitungsformel I. 1, 11. 18; 33, 10. II. 40, 1. 25; 41, 21; 66, 9.
וָאֹמַר im spez. Sinne I. 6, 3; 29, 11. 12. II. 21, 7; 40, 6; 65, 8.
דִּבֵּר und אָמַר in Parall. I. 29, 4. — II. 40, 27.
אֱמֶת II. 39, 8; 43, 9; 59, 14. 15.
בֶּאֱמֶת I. 10, 20; (16, 5). — II. 38, 3; 48, 11; 61, 8.
לֶאֱמֶת II. 38, 18. 19; 42, 3.
אֱנוֹשׁ I. 8, 1; 33, 8. — II. 13, 7. 12; 24, 6; 51, 7; 56, 2.
אֲנָחָה II. 21, 2; 35, 10; 51, 11.
אֳנִיָּה Plur. I. 2, 16; 23, 1. 14. — II. 43, 14; 60, 9.
אַסִּיר I. 10, 4. — II. 24, 22; 42, 7.
אָסַף Kal I. 4, 1; 10, 14; 11, 12; 17, 5. — II. 58, 8.
Niph. (I. 16, 10). — II. 13, 4; 43, 9; 49, 5; 57, 1; 60, 20.
Pi. II. 52, 12; 62, 9.
Pu. I. 33, 4. — II. 24, 22.
אָסַר Pu. I. 22, 3. — II. 49, 9; 61, 1 Part. Pass. Kal.
אַף Partikel I. 33, 2. — II 26, 8. 9.11; 35, 2; 40, 24; 41, 10. 23. 26; 42, 13; 43, 7. 19; 44, 15. 16; 45, 21; 46, 11; 48, 12. 13. 15.
אַף nasus, ira I. 2, 22; 3, 21; 5, 25; 9, 12. 16. 20; 10, 4. 5. 25; 12, 1; 30, 27. 30; 37, 29. — II. 13, 3. 9. 13; 14, 6; 42, 25; 48, 9; 49, 23; 63, 3. 6; 65, 5; 66, 15.
אָפָה II. 44, 15. 19.
אֲפֵלָה I. 8, 22. — II. 58, 10; Pl. 59, 9.
אֶפֶס I. 5, 8. — II. 34, 12; 40, 17; 41, 29; 45, 6. 14. 22; 46, 9; 47, 8. 10; 52, 4. 10; 54, 15.
כְּאֶפֶס ἅπ. λεγ. 40, 12 abs.
אַפְסֵי אֶרֶץ II. 45, 22; 52, 10.
אֶפַע ἅπ. λεγ. 41, 24 abs.
אֶפְעֶה I. 30, 6. — II 59, 5.
אָפַק Hitp. II. 42, 14; 63, 15; 64, 11.
אֵפֶר II. 44, 20; 58, 5; 61, 3.
אֶצְבַּע I. 2, 8; 17, 8. — II. 58, 9; 59, 3.
אָצִיל ἅπ. λεγ. 41, 9 rel. vgl. Gen. 24, 11.
אֶקְדָּח ἅπ. λεγ. 54, 12 abs.
אֲרֻבָּה II. 24, 18; 60, 8.
אָרַג I. 19, 9. — II. 38, 12; 59, 5.
אֶרֶז I. 2, 13; 9, 9; 37, 24. — II. 14, 8; 41, 19; 44, 14.
אֹרַח I. 2, 3; 3, 12; 30, 11; 33, 8. — II. 26, 7. 8; 40, 14; 41, 3.
אַרְיֵה I. 11, 7; (15, 9); 31, 4. — II. 35, 9; 21, 8; 65, 25.
אָרַךְ Hiph. II. 48, 9; 53, 10; 54, 2; 57, 4.

אֲרֻכָה ἅπ. λεγ. 58, 8 rel.
אֹרֶן ἅπ. λεγ. 44, 21 abs.
אֵשׁ I. 1, 7; 4, 5; 5, 24; 9, 4. 17. 18; 10, 16. 17; 29, 6; 30, 14. 27. 33; 33, 11. 12. 14. — II. 26, 11; 37, 19; 11mal in Kapp. 40—66.
אֶשְׁכֹּל ἅπ. λεγ. 65, 8 rel.
אַשְׁמַנִּים ἅπ. λεγ. 59, 10 abs.
אַשְׁפָּה I. 22, 6. — II. 49, 2.
אֶשֶׁר (אַשְׁרֵי) I. 30, 18; 32, 20. — II. 56, 2.
אָתָה Part. Kal אֹתִיּוֹת II. 41, 23; 44, 7; 45, 11.
Imper. I. 21, 12. — II. 56, 9. 12.
Imperf. II. 41, 5. 25.
Hiph. I. 21, 14.
אִתְּךָ אָנִי II. 43, 2. 5.

ב.

ב essentiae II. 26, 4; 40, 10.
בָּא zukünftig II. 27, 6; 39, 6; 63, 4; 66, 18.
בְּאֹשׁ ἅπ. λεγ. 50, 2 rel.
בְּבֵין ἅπ. λεγ. 44, 4 abs.
בָּבֶל II. 13, 1. 19; 14, 4. 22; 21, 9; 39, 1. 3. 6. 7; 43, 14; 47, 1; 48, 14. 20.
בָּגַד I. 33, 1. — II. 21, 2; 24, 16; 48, 8.
בֶּגֶד II. 24, 16 (fraus); 36, 22; 37, 1; 11mal in Kapp. 40—66.
בַּדִּים (I. 16, 6). — II. 44, 25.
בָּדַל Hiph. II. 56, 3; 59, 2.
בֶּהָלָה ἅπ. λεγ. 65, 23 rel.
בְּהֵמָה I. 18, 6; 30, 6. — II. 46, 1; 63, 14.
בּוּל ἅπ. λεγ. 44, 19 rel.
בּוּס I. 14, 25. — II. 14, 19; 63, 6. 18.
בּוֹר II. 14, 15. 19; 24, 22; 36, 16; 38, 18; 51, 1.
בּוֹשׁ Kal Perf. I. 19, 9; 20, 5; 37, 27. — II. 24, 23; 45, 16.
Kal Imper. I. 23, 4.
Kal Imperf. I. 1, 29; 29, 22. — II. 24, 23; 26, 11; 14mal in Kapp. 40—66.
Hiph. I. 30, 5.
בַּז (הָיָה לָבַז) ἅπ. λεγ. 42, 22 rel.
בָּזָה I. 37, 22. — Inf. Kal II. 49, 7; Part. Niph. 53, 3.
בָּזַז I. 10, 2. 6; 11, 14; 17, 14; 33, 23. II. 24, 3; 42, 22.
בָּחוּר I. 9, 16; 23, 4; 31, 8. — II. 40, 30; 62, 5.
בָּחִיר electus II. 42, 1; 43, 20; 45, 4; 65, 9. 15. 22.
בָּחַר I. 1, 29; 7, 15. 16. — II. 14, 1; 14mal in Kapp. 40—66.
בָּטַח I. 12, 2; 31, 1; 32, 9. 10. 11. 12. — II. 26, 3. 4; 36, 4. 5. 6. 7. 9. 15; 37, 10; 42, 17; 47, 10; 50, 10; 59, 4.

בֶּטַח I. 32, 17.
לָבֶטַח I. 14, 30. — II. 47, 8.
בֶּטֶן II. 13, 8; 49, 15.
מִבֶּטֶן II. 44, 2. 24; 46, 3; 48, 8; 49, 1. 5.
בִּין Niph. I. 3, 3; 5, 21; 10, 13; 29, 14.
Hiph. I. 6, 9. 10; 28, 9. 19; 29, 16; 32, 4. — II. 40, 14. 21; 43, 10; 44, 18; 56, 11; 57, 1.
Hitp. I. 1, 3. — II. 14, 16; 43, 18; 52, 15.
בֵּיצִים I. 10, 14. — II. 59, 5.
בְּכִי I. (15, 5. 23; 16, 9); 22, 2. 12. — II. 38, 3; 65, 19.
בֶּכֶר Kameelfohlen ἅπ. λεγ. 60, 6 abs.
בַּל Partikel I. 33, 20. 21. 23. 24. — II. 14, 21; 26, 10. 11. 14. 18; 35, 9.
בָּלָה II. 50, 9; 51, 6; 65, 22; 64, 5 Hiph.
בָּלַע Kal I. 28, 4. 7.
Pi. I. 3, 12; 19, 3. — II. 25, 7. 8; 49, 19.
Pual I. 9, 15.
בִּלְעֲדֵי II. 36, 10; 43, 11; 44, 6. 8; 45, 6. 21.
בִּלְתִּי I. 10, 4. — II. 14, 6.
לְבִלְתִּי II. 44, 10; 48, 9; 65, 8.
בָּמָה Sing. I. 17, 12 (Plur. 15, 2). — Plur. II. 14, 14; 58, 14.
בֶּן־אָדָם II. 51, 12; 56, 2.
בְּנֵי־אָדָם II. 52, 14.
בָּנָה Kal I. 5, 2; 9, 9. — II. 45, 13; 60, 10; 61, 4; 65, 21. 22; 66, 1.
Niph. II. 25, 2; 44, 26. 28.
בָּעָה I. 21, 12; 30, 13. — II. 64, 1.
בָּעַל Kal Perf. II. 26, 13.
Part. Act. II. 54, 5.
Part. Pass. II. 54, 1; 62, 4.
Kal Impf. II. 62, 5.
Niphal II. 62, 4.
בַּעַל I. 1, 3; (16, 8). — II. 41, 15; 50, 8.
בָּשַׂר Kal Perf. I. 1, 31; 9, 17; 10, 17. — Kal. Part. 30, 27. 33. — II. 34, 9.
Kal Imperf. II. 42, 25; 43, 2; 62, 1.
Piel Perf. I. 3, 14. — II. 50, 11.
Piel Inf. I. 4, 4. — II. 40, 16; לְבַשֵּׂר I. 5, 5; 6, 13. — II. 44, 15.
בָּקַע Kal II. 34, 15; 48, 21; 63, 12.
Niph. II. 35, 6; 58, 8; 59, 5.
Pi. II. 59, 5.
Hiph. I. 7, 6.
בִּקְעָה II. 40, 4; 41, 18; 63, 14.
בְּקִיעִים I. 22, 9.
בָּקָר I. 7, 21; 11, 7; 22, 13. — II. 65, 10.
בֹּקֶר I. 5, 11; 17, 11. 14; 21, 12; 33, 2. — II. 37, 36; 38, 13.
בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר I. 28, 19. — II. 50, 4.
בִּקֵּשׁ Pi. I. 1, 12. — II. 40, 20; 41, 12. 17; 45, 19; 51, 1; 65, 1.

בֶּצַע I. 33, 15. — II. 56, 11; 57, 17.
בָּרָא Kal. I. 4, 5. — II. 40, 26; 41, 20; 43, 7; außerdem noch 12mal, darunter 9mal das Part. Act. Kal: 40, 28; 42, 5 ꝛc.
Niph. II. 48, 7.
בְּרוֹשׁ I. 37, 24. — II. 14, 8; 41, 19; 55, 13; 60, 13.
בַּרְזֶל I. 10, 34. — II. 44, 12; 45, 2; 48, 4; 60, 17.
בָּרַח I. 22, 3. — II. 48, 20.
בָּרִיחַ ἅπ. λεγ. 45, 2 rel. vgl. 15, 5 und die Erkl. dazu.
בְּרִית I. 28, 15. 18; 33, 8. — II. 24, 5; 42, 6; 49, 8; 54, 10; 55, 3; 56, 4. 6; 59, 21; 61, 8.
בָּרַךְ Kal Part. Pass. I. 19, 25. — II. 65, 23.
Pi. I. 19, 25. — II. 51, 2; 61, 9; 66, 3.
Hitp. II. 65, 16.
בֶּרֶךְ Dual. II. 35, 3; 45, 23; 66, 12.
בְּרֵכָה I. 19, 24 — II. 36, 16; 44, 3; 65, 8.
בָּרַר Part. Pass. Kal II. 49, 2; Imp. Niph. 52, 11.
בָּשָׂר I. 9, 19; 10, 18; 17, 4; 22, 13; 31, 3. II. 40, 5. 6; 44, 16, 19; 49, 26; 58, 7; 65, 4; 66, 17. 23. 24.
בִּשֵּׂר II. 40, 9 Part. Fem.; 41, 27; 52, 7 Part. Masc.; 60, 6 Imperf.; 61, 1 Inf.
בֹּשֶׁת I. 30, 3. 5. — II. 42, 17; 54, 4; 61, 7.
בַּת mit einem Stadt- oder Völkernamen I. 1, 8; 10, 30. 32 (K'ri); 22, 4; 23, 10. 12; 37, 22; (16, 1). — II. 47, 1. 5; 52, 2; 62, 11.
בַּת־צִיּוֹן I. 1, 8; (16, 1) — II. 37, 22; 25, 2; 62, 11.
בְּתוּלָה I. 23, 4. — II. 62, 5.
בְּתוּלַת בַּת וגו׳ I. 23, 12; 37, 22. — II. 47, 1.

ג.

גְּאוּלִים Subst. ἅπ. λεγ. 63, 4 abs.
גָּאוֹן I. 2, 10. 19. 21; 4, 2; 23, 9. — II. 13, 11. 19; 16, 6; 24, 14; 14, 11; 60, 15.
גָּאַל Kal: solvere, redimere II. 43, 1; 44, 22. 23; 48, 20; 52, 9; 63, 9.
Part. גֹּאֵל II. 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7, 26; 54, 5. 8; 59, 20; 60, 16; 63, 16.
גְּאוּל II. 35, 9; 51, 10; 62, 12.
Niph. Imperf. II. 52, 3.
גָּאַל impurum esse Niph נְגֹאֲלוּ II. 59, 3; Hiph. אֶגְאָלְתִּי 63, 3.
גָּבַהּ I. 3, 16; 5, 16; 7, 11. — II. 52, 13; 55, 9 bis.
גָּבֹהַּ I. 2, 15; 5, 15; 10, 33; 30, 25. — II. 40, 9; 57, 7.
גְּבוּל I. 15, 8; 19, 19. — II. 54, 12; 60, 18.

גִּבּוֹר I. 3, 2; 5, 22; 9, 5; 10, 21; 21, 17. II. 13, 3; 42, 13; 49, 24. 25.
גְּבוּרָה Sing. I. 3, 25; 11, 2; 28, 6; 30, 15; 33, 13. — II. 36, 5.
Plur. II. 63, 15.
גָּבַר Hitp. II. 42, 13.
גְּבֶרֶת II. 24, 2; 47, 5. 7.
גַּד fortuna ἅπ. λεγ. 65, 11 rel.
גִּדּוּפוֹת ἅπ. λεγ. 51, 7 abs.
גִּדּוּפִים ἅπ. λεγ. 34, 28 rel.
גָּדַל Pi. I. 1, 2; 23, 4. — II. 44, 14; 49, 21; 51, 18.
Hiph. I. 9, 2; 28, 29. — II. 42, 21.
Hitp. I. 10, 15.
גָּדַע Kal I. 10, 33.
Niph. I. 22, 25. — II. 14, 12.
Pi. II. 45, 2.
Pual I. 9, 9.
גָּדֵר ἅπ. λεγ. 58, 12 rel.
גֵּו II. 38, 17; 50, 6; 51, 23.
גּוּר I. 11, 6; (16, 4); 23, 7; 33, 14. — II. 52, 4; 54, 15.
גּוֹרָל I. 17, 14. — II. 34, 17; 57, 6.
גָּזַז ἅπ. λεγ. 53, 7 rel.
גָּזֵל ἅπ. λεγ. 61, 8 rel.
גֶּזַע I. 11, 1. — II. 40, 24.
גָּזַר I. 9, 19. — II. 53, 8.
גַּחֶלֶת II. 47, 14; Pl. 44, 19.
גִּיר ἅπ. λεγ. 48, 4 rel.
גִּיל Verb. I. 9, 2; 29, 19. — II. 25, 9; 35, 1. 2; 41, 16; 49, 13; 61, 10; 65, 18. 19; 66, 10.
גִּילָה II. 35, 2; 65, 18.
גַּל I. 37, 26. — II. 25, 2; 48, 18; 51, 15.
גָּלָה Kal Perf. I. 5, 13. — II. 24, 11.
Kal Part. II. 49, 21.
Niph. I. 22, 14; 23, 1. — II. 38, 12; 40, 5; 47, 3; 49, 9; 53, 1; 56, 1.
Pi. Perf. II. 26, 21; 57, 8.
Pi. Imper. II. 47, 2 bis.
Pi. Imperf. I. (16, 3); 22, 8.
גֹּלָה ἅπ. λεγ. 49, 21 rel.
גָּלוּת I. 20, 4. — II. 45, 13.
גָּמַל I. 30, 6. — II 21, 7; 60, 6.
גְּמוּל I. 3, 11. — II. 35, 4; 59, 18; 66, 6.
גְּמוּלָה ἅπ. λεγ. 59, 18 rel.
גַּן II. 51, 3; 58, 11.
גַּנָּה I. 1, 29. 30. — II. 61, 11; 65, 3; 66, 17.
גָּעַר I. 17, 13. — II. 54, 9.
גְּעָרָה I. 30, 17. — II. 50, 2; 51, 20; 66, 15.
גָּרוֹן I. 3, 16. — II. 58, 1.
גֵּרֵשׁ ἅπ. λεγ. 57, 20 bis rel.
גֶּשֶׁם II. 44, 14; 55, 10.
גִּשֵּׁשׁ Pi. ἅπ. λεγ. 59, 10 abs.
גַּת ἅπ. λεγ. 63, 2 rel.

ד.

דָּאַג ἅπ. λεγ. 57, 11 rel.
דֹּב Bär I. 11, 7. — II. 59, 11.
דָּבֵק ἅπ. λεγ. 41, 7 rel.
דָּבַר Kal Part. Act. I. 33, 15. — II. 45, 19.
Pi. Perf. I. 1, 2. 20; 16, 13. 14; 20, 2; 21, 17; 22, 25; 25, 8; 37, 22. II. 24, 3; 38, 7; 39, 8; 40, 5; 45, 19; 46, 11; 48, 15. 16; 58, 14; 59, 3; 65, 12; 66, 4.
Pi. Part. I. 19, 18. — II. 52, 6; 63, 1; 65, 24.
Pi. Inf. I. 7, 10; 8, 5; 32, 4. 6. 7. — II. 36, 12; 58, 9. 13; 59, 4. 13.
Pi. Imper. I. 8, 10; 30, 10. — II. 36, 11; 40, 2.
Pi. Imperf. I. 28, 11; 29, 4; 32, 6. — II. 36, 11; 38, 15; 40, 27; 41, 1.
דְּבַר יָקוּם I. 8, 10 (vgl. 7, 7). — II. 40, 8.
דָּגָה ἅπ. λεγ. 50, 2 rel.
דָּגָן II. 36, 17; 62, 8.
דּוּמָם ἅπ. λεγ. 47, 5 rel.
דּוֹר II. 38, 12; 53, 8.
לְדוֹר וָדוֹר I. 13, 20. — II. 34, 17; 58, 12; 60, 15; 61, 4.
מִדּוֹר לְדוֹר II. 34, 10.
לְדוֹר דּוֹרִים II. 51, 8.
Plur. דֹּרוֹת II. 41, 4; 51, 9.
דּוּשׁ I. 28, 27. 28. — II. 25, 10; 41, 15.
דָּחָה Part. Niph. נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל I. 11, 12. — II. 56, 8 (außerdem nur noch Psalm 147, 2).
דַּי I. 28, 19. — II. 40, 16; 66, 23.
דָּכָא Niph. Part. II. 57, 15.
Pi. I. 3, 15. — II. 53, 10.
Pu. I. 19, 10. — II. 53, 5.
דַּכָּא ἅπ. λεγ. 57, 15 rel.
דֶּלֶת II. 26, 20; 57, 8.
דְּלָתַיִם II. 26, 25; 45, 1.
דְּלָתוֹת ἅπ. λεγ. 45, 2 rel.
דָּם Sing. I. 1, 11; (15, 9). — II. 34, 3. 6. 7; 49, 26; 59, 3. 7; 66, 3.
Plur. I. 1, 15; 4, 4; 9, 4; 33, 15. — II. 26, 21.
דָּמָה Kal I. 1, 9. — II. 46, 5.
Pi. = meditari I. 10, 7; 14, 24.
Pi. = gleich machen II. 40, 18. 25; 46, 5.
Hitp. sich gleich stellen II. 14, 14.
דְּמוּת II. 13, 14; 40, 18.
דֳּמִי II. 38, 10; 62, 6, 7.
דָּעַךְ ἅπ. λεγ. 43, 17 rel.
דַּעַת Subst. I. 5, 13; 11, 2; 32, 4; 33, 6. II. 44, 25; 47, 10; 48, 4; 53, 11; 58, 2.
דַּעַת neben תְּבוּנָה II. 40, 14; 44, 19.
דַּק I. 29, 5. — II. 40, 15.
דֹּק ἅπ. λεγ. 40, 22 abs.
דָּקַק I. 28, 28. — II. 41, 15.
דֵּרָאוֹן ἅπ. λεγ. 66, 24 rel.
דָּרַךְ Kal (I. 16, 10). — II. 63, 3.
Kal Part. I. 5, 28; (16, 10); 21, 15. II. 59, 8; 63, 2.
Hiph. I. 11, 15. — II. 42, 16; 48, 17.
דֶּרֶךְ Sing. I. 3, 12; 8, 11. 23; 10, 24. 26; (15, 5); 30, 11. 21; 37, 24. 29. — II. 35, 8. In Kapp. 40—66 17mal.
Plur. I. 2, 3. — In den Kapp. 40 bis 66 11mal.
דְּרוֹר ἅπ. λεγ. 61, 1 rel.
דָּרַשׁ Kal Perf. I. 9, 12; (16, 5); 19, 3; 31, 1. II. 65, 10; Part. Pass. 62, 12.
Kal Imper. I. 1, 17; 8, 19. — II. 34, 16; 55, 6.
Kal Imperf. I. 8, 19; 11, 10; 30, 14. — II. 58, 2.
Niph. II. 65, 1.
דֶּשֶׁא I. (15, 6); 37, 27. — II. 66, 14.
דָּשֵׁן ἅπ. λεγ. 55, 2 rel.

ה.

הֶאָח ἅπ. λεγ. 44, 16 rel.
הֶבֶל I. 30, 7. — II. 49, 4; 57, 13.
הָבַר ἅπ. λεγ. 47, 13 abs.
הָגָה Kal I. (16, 7); 31, 4; 33. 18. — II. 27, 8; 38, 14; 59, 3. 11.
Poel II. 59, 13.
Hiph. I. 8, 19.
הֲדוֹם ἅπ. λεγ. 66, 1 rel.
הָדוּר II. 45, 2; 63, 1.
הֲדַס II. 41, 19; 55, 13.
הָדָר I. 2, 10. 19. 21; 5, 15. — II. 35, 2; 53, 2.
הוּא im emphat. Sinn I. 7, 14; 33, 16 (?). II. 41, 4; 43, 10. 13. 25; 46, 4; 48, 12.
הֹוָה ἅπ. λεγ. 47, 11 rel.
הָזָה ἅπ. λεγ. 56, 10 abs.
הֵיכָל I. 6, 1. — II. 13, 22; 39, 7; 44, 28; 66, 6.
הָלַךְ (S. יָלַךְ) Kal Perf. u. Part. I. 2, 3; 8, 6. 7; 9, 1; 20, 3; 33, 15; 30, 2. 29. II. 35, 8. 9; 42, 5; 45, 16; 46, 2; 50, 10; 52, 12; 57, 2; 58, 8; 60, 3. 14; 65, 2.
Inf. abs. I. 3, 16; 20, 2. — II. 42, 24.
Pi. II. 59, 9.
Hitp. II. 38, 3.
הָלַל Pi. II. 38, 18; 62, 9; 64, 10.
Hitp. II. 41, 16; 44, 25; 45, 25.
Hiph. II. 13, 10.
Po. II. 44, 25.
הָמָה I. (16, 11); 17, 12; 22, 2. — II. 51, 15; 59, 11.

הָמוֹן I. 5, 13. 15; 16, 14; 17, 12; 29, 5. 7. 8; 31, 4; 32, 14; 33, 3. — II. 13, 4; 60, 5; 63, 15.
הֲמָסִים ἅπ. λεγ. 64, 1 abs.
הֵן I. 23, 13; 32, 1; 33, 7. — II. 40, 15; 41, 11. 24. 29 und noch 17mal in den Kapp. 40—66.
הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם II. 25, 9; 35, 4; 40, 9.
הִנְנִי I. 6, 8 (vgl. 8, 18). — II. 58, 9; 65, 1.
הָפַךְ Kal Inf. I. 29, 16. — Niph. II. 34, 9; 60, 5; 63, 10.
הַר verb. mit גִּבְעָה I. 2, 14; 10, 32; 30, 17. 25; 31, 4. — II. 40, 4. 12; 41, 15; 42, 15; 54, 10; 55, 12; 65, 7.
הָרָה Kal Perf. II. 26, 18.
Kal Impf. I. 8, 3; 33, 11.
Kal. Inf. abs. הָרוֹ II. 59, 4.
Po. הֹרוֹ II. 59, 13.
הָרָה Adjekt. I. 7, 14. — II. 26, 14.
הֲרִיסוּת ἅπ. λεγ. 49, 19 abs.
הֶרֶס I. 22, 19. — II. 14, 17; 49, 17.

ז.

זְאֵב I. 11, 6. — II. 65, 25.
זְבוּל ἅπ. λεγ. 63, 15 rel.
זָבַח Kal Part. II. 65, 3; 66, 3.
Kal Inf. II. 57, 7.
זֶבַח I. 1, 11; 19, 21. — II. 34, 6; 43, 23. 24; 56, 7; 57, 7.
זָהָב I. 2, 6. 20; 30, 22; 31, 7. — II. 13, 17; 39, 2; 40, 19; 46, 6; 60, 6. 9. 17.
זוּ II. 42, 24; 43, 21.
זוּב ἅπ. λεγ. 48, 21 rel.
זוּל ausschütten ἅπ. λεγ. 46, 6 abs. (Kal).
זוּלַת II. 26, 13; 45, 5. 21; 64, 3.
זוּרֶה ἅπ. λεγ. 59, 5 abs.
זִיז ἅπ. λεγ. 66, 11 rel.
זִיקוֹת ἅπ. λεγ. 50, 11 abs.
זָכַר Kal I. 17, 10. — II. 38, 3; 43, 18. 25; 44, 21; 46, 8. 9; 47, 7; 54, 4; 57, 11; 63, 11; 64, 4. 8.
Niph. I. 23, 16. — II. 65, 17.
Hiph. I. 12, 4; 19, 17. — II. 26, 13; 36, 3. 22; 43, 26; 48, 1; 49, 1; 62, 6; 63, 7; 66, 3.
זָכָר ἅπ. λεγ. 66, 7 rel.
זִכָּרוֹן ἅπ. λεγ. 57, 8 rel.
זָנָה I. 1, 21; 23, 15. 16. 17. — II. 57, 3.
זָעַם ἅπ. λεγ. 66, 14 rel.
זָעַק I. 14, 31; (15, 4. 5); 30, 19. — II. 26, 17; 57, 13.
זְעָקָה (I. 15, 5. 8). — II. 65, 19.
זִקִּים ἅπ. λεγ. 45, 14 rel.
זָקֵן I. 3, 2. 5. 14; 9, 14; 20, 4. — II. 24, 23; 37, 2; 47, 6; 65, 20.
זִקְנָה ἅπ. λεγ. 46, 4 rel.
זָר I. 1, 7; 17, 10; 28, 21; 29, 5. — II. 25, 2. 5; 43, 12; 61, 5.
זָרָה I. 30, 22. 24. — II. 41, 16.
זֵרוּעַ ἅπ. λεγ. 61, 11 rel.
זָרַח II. 58, 10; 60, 1. 2.
זֶרַח ἅπ. λεγ. 60, 3 abs.
זָרַע Kal I. 17, 10; 28, 24; 30, 23; 32, 20; 37, 30. — II. 55, 10.
Pual II. 40, 24.
זֶרַע I. 1, 4; 5, 10; 6, 13; 17, 11; 23, 3. II. 14, 20; 41, 8; 44, 3; 45, 19. 25; 48, 19; 53, 10; 54, 3; 55, 10; 57, 3. 4; 59, 21; 61, 9; 65, 9. 23; 66, 12.
זֶרַע שָׁקֶר ἅπ. λεγ. 57, 4 abs.
זְרוֹעַ im natürl. Sinn I. 9, 19; 17, 5; 30, 30. II. 40, 11; 44, 12.
im metonymischen Sinn I. 33, 2. — II. 40, 10; 48, 14; 51, 5. 9; 52, 10; 53, 1; 59, 16; 62, 8; 63, 5. 12.
זֶרֶת ἅπ. λεγ. 40, 12 rel.

ח.

חָבָא Kal II. 26, 20; Hoph. 42, 22; Hiph. 49, 2.
חָבַל Pi. I. 32, 7. — II. 13, 5; 54, 16.
Pu. I. 10, 27.
חֲבֹל ἅπ. λεγ. 66, 7 abs.
חֶבֶל Plur. חֲבָלִים I. 5, 18; 33, 20. 23. — II. 13, 8; 26, 17.
חָבֵר socius I. 1, 23. — II. 44, 11.
חַבֻּרָה ἅπ. λεγ. 53, 5 abs. vgl. 1, 6.
חֲבָרִים II. 47, 9. 12.
חָבַשׁ Kal I. 3, 7; 30, 26. — II. 61, 1.
Pual I. 1, 6.
חַדָּה ἅπ. λεγ. 49, 2 rel.
חָדֵל Adjekt. ἅπ. λεγ. 53, 3 rel.
חָדָשׁ II. 41, 15; 42, 10; 62, 2.
חִדֵּשׁ ἅπ. λεγ. 61, 4 rel.
חֹדֶשׁ I. 1, 13. 14. — II. 47, 13; 66, 23.
חֲדָשָׁה II. 43, 19; 65, 17; 66, 22.
חֲדָשׁוֹת II. 42, 9; 48, 6.
חֲדָשִׁים II. 65, 17; 66, 22.
חוּג ἅπ. λεγ. 40, 22 rel.
חוּל kreißen Kal Perf. I. 23, 4. — II. 26, 18; 54, 1; 66, 8.
Imperf. I. 23, 5. — II. 13, 8; 26, 17; 45, 10; 66, 7.
Polel II. 51, 2. 9.
Pulal II. 53, 5.
Hoph. II. 66, 8.
חוֹל I. 10, 22. — II. 48, 19.
חוֹמָה Sing. I. 2, 15; 22, 10; 30, 13. — II. 36, 11. 12.
Plur. II. 25, 12; 26, 1; 49, 16; 56, 5; 60, 10. 18; 62, 6.
Dual. I. 22, 11.

חוּץ I. 5, 25; 10, 6; (15, 3); 33, 7. — II. 24, 11; 42, 2; 51, 20. 23.
חוּשׁ Kal I. 8, 1. 3.
Hiph. I. 5, 19; 28, 16. — II. 60, 22.
חָזָה Kal I. 1, 1; 2, 1; 30, 10; 33, 17. 20. II. 13, 1; 26, 11; 48, 6; 57, 8.
Kal Part. I. 28, 15; 29, 10; 30, 10. II. 47, 13.
חֲזִיר II. 65, 4; 66, 3. 17.
חָזַק Kal I. 22, 21; 28, 22; 33, 23. — II. 35, 3. 4; 39, 1; 41, 6. 7; 54, 2.
Hiph. I. 4, 1. — II. 27, 5; 41, 9. 13; 42, 6; 45, 1; 51, 18; 54, 2; 56, 2. 4. 6; 64, 6.
חָזָק I. 28, 2. — II. 27, 1; 40, 10.
חָטָא Kal I. 1, 4. — II. 42, 22; 43, 27; 64, 4; 65, 20.
Hiph. I. 29, 21.
חֵטְא I. 1, 18; 31, 7. — II. 38, 17; 53, 12.
חָטַם ἅπ. λεγ. 48, 9 abs.
חַטָּאת I. 3, 9; 6, 7; 30, 1. — II. 27, 9.
Pl. I. 5, 25. — II. 40, 2; 43, 25; 44, 22; 58, 1; 59, 2. 12.
חַי adj. vivus sing. II. 37, 4. 17; 38, 19; 49, 18.
plur. I. 8, 20. — II. 38, 11; 53, 8.
חַיִּים subst. abstr. vita I. 4, 3. — II. 38, 12. 16. 20.
חַיָּה abstr. vita ἅπ. λεγ. 57, 10 rel.
חַיָּה sing. animal II. 40, 16; 43, 20; 46, 1; 56, 9 (bis); 57, 10.
plur. II. 35, 9.
חָיָה Kal II. 26, 14. 19; 38, 1. 9. 16. 21; 55, 3.
Piel I. 7, 21.
Hiph. II. 38, 16; 57, 15 (bis).
חַיִל I. 5, 22; 8, 4; 10, 14; 30, 6. — II. 36, 2; 43, 17; 60, 5. 11; 61, 6.
חֵיק II. 40, 11; 65, 6. 7.
חָכָה Piel I. 8, 17; 30, 18. — II. 64, 3.
חָכְמָה I. 10, 13; 11, 2; 29, 14; 33, 6. — II. 47, 10.
חָלָב I. 7, 22; 28, 9. — II. 55, 1.
חֵלֶב I. 1, 11. — II. 34, 6. 7; 43, 24; 60, 16.
חָלָה Kal I. 33, 24. — II. 38, 19; 39, 1; 57, 10.
Niph. I. 17, 11.
Pual II. 14, 10.
Hiph. II. 53, 10.
חֳלִי I. 1, 5. — II. 38, 9; 53, 3. 4. 10.
חָלַל perforare. Part. Po. II. 51, 9; Part. Pual 53, 5.
חָלַל solvere, profanare Niph. II. 48, 11.
" " Pi. I. 23, 9. — II. 43, 28; 47, 6; 56, 2. 6.
חָלָל Plur. I. 22, 2. — II. 34, 3; 66, 16.
חָלַם I. 16, 8; 28, 1. — II. 41, 7.
חַלָּמִישׁ ἅπ. λεγ. 50, 7 rel.

חָלַץ Kal Part. Pass. (I. 15, 4).
Kal Impf. I. 20, 2.
Hiph. II. 58, 11.
חָלַף I. 2, 18; 8, 8; 9, 9. — II. 21, 1; 24, 5; 40, 31; 41, 1.
חָלַק Pi. I. 9, 3. — II. 34, 17; 53, 12.
Pual I. 33, 22.
Hiph. II. 41, 7.
חָלָק I. 30, 10. — II. 57, 6.
חֵלֶק I. 17, 14. — II. 57, 6; 61, 7.
חָמַר I. 1, 29. — II. 44, 9; 53, 2.
חֵמָה II. 27, 4; 34, 2; 42, 25; 51, 13. 17. 20. 22; 59, 18; 63, 3. 5. 6; 66, 15.
חָמוֹץ violentus ἅπ. λεγ. 1, 17 abs.
חָמִיץ herba acida ἅπ. λεγ. 30, 24 abs.
חֶמְלָה ἅπ. λεγ. 63, 9 rel.
חָמַם II. 44, 15. 16; 47, 14; Part. Niph. 57, 5.
חָמָס II. 53, 9; 59, 6; 60, 18.
חָמַץ Part. Pass. Kal. ἅπ. λεγ. 63, 1 rel.
חֹמֶר I. 10, 6; 29, 16. — II. 41, 25; 45, 9; 64, 7.
חִנָּם II. 52, 3. 5.
חֶסֶד Sing. (I. 16, 5). — II. 40, 6; 54, 8. 10; 57, 1 אַנְשֵׁי־חֶסֶד.
Plur. II. 55, 3; 63, 7 bis.
חָסָה I. 14, 32; 30, 2. — II. 57, 13.
חָסַר Kal II. 51, 14.
Hiph. II. 32, 6.
חָפֵץ I. 1, 11. — II. 13, 17; 42, 21; 53, 10; 55, 11; 56, 4; 58, 2; 62, 4; 65, 12; 66, 3. 4.
חֵפֶץ II. 44, 28; 46, 10; 48, 14; 53, 10; 54, 12; 58, 3. 13; 62, 4.
חָפַר Kal I. 1, 29. — II. 24, 23.
Hiph. I. 33, 9. — II. 54, 4.
חָפְשִׁי ἅπ. λεγ. 58, 6 rel.
חָצַב Kal I. 5, 2; 10, 15; 22, 16.
Pu. II. 51, 1.
Hiph. II. 51, 9.
חֲצִי II. 44, 16. 19.
חָצִיר I. 37, 27. — II. 40, 6; 44, 4; 51, 12. יְבֵשׁ חָצִיר (I. 15, 6). — II. 40, 7. 8.
חָצִיר = חָצֵר II. 34, 13; 35, 7.
חֹצֶן ἅπ. λεγ. 49, 22 rel.
חָצֵר Sing. —
Plur. חֲצֵרִים atria I. 1, 12. — חֲצֵרִים vici II. 42, 11.
Plur. חֲצֵרוֹת atria II. 62, 9.
חָקַק I. 10, 1; 22, 16; 30, 8; 33, 22. — II. 49, 16.
חֵקֶר resp. אֵין חֵקֶר ἅπ. λεγ. 40, 28 rel.
חֹרֶב I. 4, 6. — II. 25, 4. 5; 61, 4.
חֶרֶב I. 1, 20; 2, 4; 3, 25; 21, 15; 22, 2; 31, 8. — II. 13, 15; 14, 19; 27, 1; 34, 5. 6; 37, 7. 38; 41, 2; 49, 2; 51, 19; 65, 12; 66, 16.

חָרְבָּה Sing. II. 64, 10.
Plur. I. 5, 17. — II. 44, 26; 48, 21; 49, 19; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4.

חָרַד I. 10, 29; 17, 2; 19, 16; 32, 11. — II. 41, 5.

חָרֵד II. 66, 2. 5.

חָרָה Kal I. 5, 25.
Niph. Part. II. 41, 11; 45, 24.

חָרוּץ I. 10, 22; 28, 27. — II. 41, 15.

חֵרֶם II. 34, 5; 43, 28.

חָרַף Pi. I. 37, 23. 24. — II. 37, 4. 17; 65, 7.

חֶרְפָּה I. 4, 1; 30, 5. — II. 25, 8; 47, 3; 51, 7; 54, 4.

חַרְצֻבּוֹת ἅπ. λεγ. 58, 6 rel.

חָרַשׁ Hiph. הֶחֱרִישׁ schweigen II. 36, 21; 41, 1; 42, 14.

חָרָשׁ II. 40, 19. 20; 41, 7; 44, 11. 12. 13; 45, 16; 54, 16.

חֵרֵשׁ I. 29, 18. — II. 35, 5; 42, 18. 19; 43, 8.

חֶרֶשׂ I. 30, 14. — II. 45, 9.

חָשַׂךְ II. 14, 6; 54, 2; 58, 1.

חָשַׂף I. 20, 4; 30, 14. — II. 47, 2; 52, 10.

חָשַׁב Kal I. 10, 7; 33, 8. — II. 13, 17; 53, 3. 4.
Niph. I. 2, 22; 5, 28; 29, 16. 17. — II. 40, 15. 17.

חָשָׁה II. 42, 14; 57, 11; 62, 1. 6; 64, 11; 65, 6.

חֹשֶׁךְ I. 5, 20. 30; 9, 1; 29, 18. — II. 42, 7; 45, 3. 7. 19; 47, 5; 49, 9; 59, 9. 10; 60, 2.

חֲשֵׁכִים Plur. ἅπ. λεγ. 50, 10 abs.

חָתָן II. 61, 10; 62, 5.

חָתַת I. 7, 8; 8, 9; 20, 5; 30, 31; 31, 4. 9; 37, 27. — II. 51, 6. 7.
Hiph. I. 9, 3.

ט.

טָבַח II. 34, 2. 6; 53, 7; 65, 12.

טָהוֹר ἅπ. λεγ. 66, 20 rel.

טָהֵר Part. Hitp. ἅπ. λεγ. 66, 17 rel.

טוּב I. 1, 19. — II. 63, 7; 65, 14.

טוֹב I. 3, 10; 5, 9. 20; 7, 15. 16. — II. 38, 3; 39, 2. 8; 41, 7; 52, 7; 55, 2; 56, 5; 65, 2.

טַח ἅπ. λεγ. 44, 18 rel.

טָחַן I. 3, 15. — II. 47, 2.

טִיט II. 41, 25; 57, 20.

טָלֶה ἅπ. λεγ. 65, 25 rel.

טְלִי ἅπ. λεγ. 40, 11 rel.

טָמֵא Verb. Pi. I. 30, 22.

טָמֵא Adjekt. I. 6, 5. — II. 35, 8; 52, 1. 11; 64, 5.

טָפַח ἅπ. λεγ. 48, 13 rel.

טֶרֶם II. 65, 24.
בְּטֶרֶם I. 7, 16; 8, 4; 28, 4. — II. 42, 9; 66, 7.

י.

יָבַל Hiph. I. 23, 7.
Hoph. I. 18, 7. — II. 53, 7; 55, 12.

יִבְלֵי־מַיִם I. 30, 25. — II. 44, 4.

יָבֵשׁ Kal I. 19, 5. 7; (15, 16). — II. 27, 11; 40, 7. 8. 24.
Hiph. II. 42, 15; 44, 27.

יָבֵשׁ Adjekt. ἅπ. λεγ. 56, 3 rel.

יַבָּשָׁה ἅπ. λεγ. 44, 3 rel.

יָגָה Hiph. ἅπ. λεγ. 51, 23 rel.

יָגוֹן II. 35, 10; 51, 11.

יְגִיעַ II. 45, 14; 55, 2.

יָגַע II. 40, 28. 30. 31; 43, 22. 23. 24; 47, 12. 15; 49, 4; 57, 10; 62, 8; 65, 23.

יָד וָשֵׁם ἅπ. λεγ. 56, 5 abs.

יָדַע Kal Perf. I. 1, 3; 9, 8; 19, 21; 29, 11. 12. 24; 37, 28. — II. 40, 28; 48, 6. 7. 8; außerdem 13mal in den Kapp. 40—66.
Part. Akt. II. 51, 7; 59, 15.
Part. Pass. II. 53, 3.
Infin. constr. I. 7, 15; 32, 4. — II. 50, 4.
Imper. I. 33, 13.
Imperf. I. 5, 19; 6, 9; 7, 16; 8, 4; 19, 12. — II. 37, 20; 40, 21; 41, 20. 22. 23. 26; außerdem noch 8mal in den ff. Kapp.
Niph. Perf. I. 19, 21. — II. 61, 9; 66, 14.
Hiph. Part. II. 47, 13.
Hiph. Imper. I. 12, 4.
Hiph. Imperf. I. 5, 5. — II. 38, 19; 40, 13. 14.
Hoph. Part. I. 12, 5.
im absol. Sinn I. 32, 4. — II. 44, 9. 18; 45, 20; 56, 10.

יְהוָֹה צְבָאוֹת I. 1—12 21mal; 14, 24—32 2mal; 17—20 10mal; 21, 11—23, 18 7m.; 28—33 6mal; 37, 21—38 1mal; (15, 1—16, 12) 0mal; 16, 13 u. 14 0mal. — II. 13, 1—14, 23 4mal; 21, 1—10 1mal; 24—27 2mal; 34—35 0mal; 36—37, 20 1mal; 38—39 1mal; 40—66 6mal.
יְהוָֹה צְבָאוֹת שְׁמוֹ II. 47, 4; 48, 2; 51, 15; 54, 5.

יוֹם Sing. I. 9, 3. 13; 22, 5; 10, 3; 30, 8. II. 37, 3; 38, 19; 48, 7; 56, 12; 58, 5; 63, 4.

יוֹם יוֹם II. 58, 12.

יוֹם לַי״ I. 2, 12. — II. 34, 8; 58, 5; 61, 2.

יוֹם ה' II. 13, 6. 9.
הַיּוֹם הַזֶּה II. 37, 3; 39, 6.
כָּל הַיּוֹם I. 28, 24. — II. 51, 13; 52, 5; 62, 6; 65, 2. 5.
לַיְלָה וָיוֹם II. 27, 3.
עוֹד הַיּוֹם I. 10, 32.
בְּיוֹם (בַּיּוֹם) I. 10, 17; 11, 16; 17, 11; 28, 19; 30, 25. 26. — II. 13, 3; 14, 3; 27, 8; 47, 9; 49, 8; 58, 3. 13; 66, 8.
בַּיּוֹם הַהוּא I. 2, 11. 17. 20; 3, 7. 18; 4, 1. 2; 5, 30; 7, 18. 20. 21. 23; 10, 20. 27; 11, 10. 11; 12, 1. 4; 17, 4. 7. 9; 19, 16. 18. 19. 21. 23. 24; 20, 6; 22, 8. 12. 20. 25; 23, 15; 28, 5; 29, 18; 30, 23; 31, 7. — II. 24, 21; 25, 9; 26, 1; 27, 1. 2. 12. 13; 52, 6.
כַּיּוֹם II. 58, 4.
מִיּוֹם II. 38, 12. 13; 43, 13.
לְמִיּוֹם I. 7, 17.
מִיּוֹם עַד־לַיְלָה II. 38, 12. 13.
יָמִים Plur. I. 1, 1; 7, 1. 17; 23, 15; 30, 26; 32, 10. — II. 13, 22; 24, 22; 38, 1. 5. 10. 20; 39, 8; 53, 10; 60, 20; 65, 20. 22.
יָמִים בָּאִים II. 39, 6.
אַחֲרִית הַיָּמִים (I. 2, 2).
יְמֵי עוֹלָם II. 63, 9. 11.
יְמֵי קֶדֶם I. 23, 7; 37, 26. — II. 51, 9.
לַיְלָה וְיוֹמָם II. 34, 10.
יוֹמָם וָלַיְלָה ἅπ. λεγ. 60, 11 rel., vgl. 34, 10; 28, 19.
יָוָן ἅπ. λεγ. 66, 19 rel.
יוֹנָה Taube II. 38, 14; 59, 11; 60, 8.
יוֹנֵק Säugling I. 11, 8. — Baumsprößling II. 53, 2.
יַחַד I. 22, 3. — II. 27, 4; 42, 14; 43, 26; 44, 11; 45, 8; 50, 8.
יַחְדָּו I. 1, 28. 31; 9, 20; 10, 8; 11, 6. 7. 14; 18, 6; 22, 3; 31, 3. — II. 40, 5; 41, 1. 19. 20. 23; 43, 9. 17; 45, 16. 20. 21; 46, 2; 48, 13; 52, 8. 9; 60, 13; 65, 7; 66, 17.
יָחַל II. 42, 4; 51, 5.
יָטַב Hiph. I. 1, 17; 23, 16. — II. 41, 23.
יַיִן I. 5, 11. 12. 22; 16, 10; 22, 13; 28, 1. 7; 29, 9. — II. 24, 9. 11; 51, 21; 55, 1; 56, 12.
יָכֹל I. 1, 13; 7, 1; 16, 12; 29, 11. — II. 36, 8. 14; 46, 2; 47, 11. 12; 56, 10; 57, 20; 59, 14.
יָלַד Kal Perf. I. 23, 4. — II. 26, 18; 49, 21; 51, 18; 54, 1; 66, 7. 8.
Kal Part. I. 7, 14. — II. 13, 8; 21, 3; 42, 14.
Kal. Inf. II. 26, 17; 37, 3.
Kal Imperf. I. 8, 3; 33, 11. — II. 65, 23.
Niph. II. 66, 8.
Hiph. II. 39, 7; 55, 10; 59, 4; 66, 9.
Pual I. 9, 5.

יֶלֶד I. 2, 6 (יַלְדֵי); 8, 18; 9, 5; 11, 7; 29, 23. — II. 57, 4 (יַלְדֵי). 5.
יַלְדֵי פֶשַׁע ἅπ. λεγ. 57, 4 abs.
יָלַךְ Kal Inf. constr. I. 8, 12.
Kal Imper. I. 1, 18; 6, 9; 20, 2; 22, 15. — II. 21, 6; 26, 20; 50, 11.
Hiph. II. 42, 16; 48, 21; 63, 12. 13.
יָלַל nur Hiph. I. 14, 31; (15, 2. 3); 23, 1. 6. 14. — II. 13, 6; 52, 5; 65, 14.
יָם I. 5, 30; 8, 23; 10, 22. 26; 11, 9. 14. 15; 16, 8; 17, 12; 18, 2; 23, 2. 4. 11. — II. 21, 1; 24, 14. 15; 27, 1; 10mal in Kapp. 40—66.
יָמִין II. 41, 10. 13; 44, 20; 45, 1; 48, 13; 62, 8; 63, 12.
יָמִין וּשְׂמֹאול I. 9, 19. — II. 54, 3.
יָמַר Hitp. ἅπ. λεγ. 61, 6 abs.
יָנָה Part. Hiph. ἅπ. λεγ. 49, 26 rel.
יָנַק Kal II. 60, 16; 66, 11. 12.
Part. Hiph. II. 49, 23.
יָסַד I. 14, 32; 23, 13; 28, 16. — II. 44, 28; 48, 13; 51, 13. 16; 54, 11.
יָסַף Kal I. 29, 19; 37, 31. — II. 26, 15.
Niph. (I. 15, 9).
Hiph. I. 1, 5. 13; 7, 10; 8, 5; 10, 20; 11, 11; 23, 12; 29, 14. — II. 24, 20; 38, 5; 47, 1. 5; 51, 22; 52, 1.
יָעַט ἅπ. λεγ. 61, 10 abs.
יָעַל Hiph. הוֹעִיל I. 30, 5 (bis). 6. — II. 44, 9. 10; 47, 12; 48, 17; 57, 12.
יַעֲנָה (בְּנוֹת י') II. 13, 21; 34, 13; 43, 20.
יָעַף II. 40, 28. 30. 31; 44, 12.
יָעֵף Adj. II. 40, 29; 50, 4.
יָעַץ Kal I. 1, 26; 3, 3; 7, 5; 8, 10; 9, 5; 14, 24. 26. 27; 19, 11. 12. 17; 23, 8. 9; 32, 7. 8 — II. 41, 28.
Niph. II. 40, 14; 45, 21.
יַעַר I. 7, 2; 9, 17; 10, 18. 19. 34; 21, 13; 22, 8; 29, 17; 32, 15. 19; 37, 24. — II. 44, 14. 23; 56, 9.
יָצַע Hoph. II. 14, 11.
Hiph. II. 58, 5.
יָצַק ἅπ. λεγ. 44, 3 rel.
יָצַר Kal I. 37, 26 — II. 43, 7. 21; 44, 10. 12. 21; 45, 18; 46, 11; 49, 8.
Kal Part. I. 22, 11; 29, 16; 30, 14. — II. 27, 11; 41, 25; 43, 1; 44, 2. 9. 24; 45, 7. 9. 11. 18; 49, 5; 64, 7.
Niph. II. 43, 10.
Hoph. II. 54, 17.
יָקַד I. 10, 16; 30, 14. — II. 65, 5.
יָקַר Hiph. I. 13, 12. — Kal II. 43, 4.
יָרֵא Kal I. 7, 4; 8, 12; 10, 24. — II. 25, 3; 35, 4; 37, 6. In d. Kapp. 40-66 15mal.
Niph. Part. I. 18, 2. 7. — II. 21, 1; 64, 2.
יָרֵא Adj. ἅπ. λεγ. 50, 10 rel.
יִרְאָה I. 7, 25; 11, 2. 3; 29, 13; 33, 6. — II. 63, 17.

ירד Kal Perf. I. 5, 14; (15, 3). — II. 34, 7; 38, 8; 52, 4; 63, 19; 64, 2.
Kal Part. I. 31, 1. — II. 14, 19; 38, 18; 42, 10.
Kal Inf. I. 30, 2; 32, 19.
„ Imper. II, 47, 1.
„ Impf. I. 31, 4. — II. 34, 5; 55, 10; 63, 14.
Hiph. Perf. II. 43, 14.
„ Impf. I. 10, 13; — II. 63, 6.
Hoph. II. 14, 11. 15.

יְהוּדָה u. יְרוּשָׁלַםִ in parall. Satzgliedern. I. 1, 1; 2, 1; 3, 1. 8; 5, 23; 22, 21. — II. 36, 7; 44, 26.

יָרִיב Subst. ἅπ. λεγ. 49, 25 rel.

יְרִיעָה ἅπ. λεγ. 54, 2 rel.

יָרַשׁ II. 14, 21; 34, 11. 17; 54, 3; 57, 13; 60, 21; 61, 7; 63, 18; 65, 9.

יִשְׂרָאֵל u. יַעֲקֹב im Parall. I. 9, 7; 10, 20; 29, 13. — II. 14, 1; 27, 6; 40, 27; 41, 8. 14; 42, 24; 43, 1. 22. 28; 44, 1. (2). 5. 21. 23; 45, 4.

יָשַׁב Kal Perf. I. 16, 5; 32, 18. — II. 65, 21.
Kal Part. Act. I. 19 mal. — II. 21 mal.
„ „ „ Fem. יֹשֶׁבֶת I. 12, 6. — II. 47, 8.
Kal Inf. I. 30, 7; 37, 28. — II. 40, 22; 44, 13; 45, 18; 47, 14; 58, 12.
Kal Imper. II. 47, 1. 5; 52, 2.
Kal Impf. I. 3, 26; 30, 19; 32, 16. — II. 13, 20; 14, 13; 37, 37; 42, 11; 47, 8; 49, 20; 65, 22.
Hiph. caus. = bewohnt sein machen. II. 54, 3.
Hoph. I. 5, 8. — II. 44, 26.

יְשׁוּעָה I. 12, 2. 3; 33, 2. 6. — II. 25, 9; 26, 1. 18; 49, 6. 8; 51, 6. 8; 52, 7. 10; 56, 1; 59, 11. 17; 60, 18; 62, 1.

צְדָקָה u. יְשׁוּעָה parall. II. 45, 8; 46, 13; 51, 5. 6. 8; 56, 1; 59, 17; 61, 10; 62, 1.

יְשִׁימוֹן ἅπ. λεγ. 43, 19. 20 rel.

יָשַׁע Niph. I. 30, 15. — II. 45, 17. 22; 46, 7; 64, 4.
Hiph. I. 37, 35; 33, 22. — II. 25, 9; 35, 4; 37, 20; 38, 20; 43, 12; 45, 20; 46, 7; 47, 13; 49, 25; 59, 1. 16; 63, 1. 5. 9.
Hiph. Part. מוֹשִׁיעַ I. 19, 20. — II. 43, 3. 11; 45, 15. 21; 47, 15; 49, 26; 60, 16; 63, 8.

יֵשַׁע (יֶשַׁע) I. 17, 10. — II. 45, 8; 51, 5; 62, 11.

יָשַׁר Piel II. 40, 3; 45, 2. 13.

יְשֻׁרוּן ἅπ. λεγ. 42, 2 rel.

יָתֵד I. 22, 23. 25; 33, 20. — II. 54, 2.

יֶתֶר II. 38, 10; 44, 19; 56, 12.

יֶתֶר מְאֹד ἅπ. λεγ. 56, 12 abs.

כ.

כְּאֵב I. 17, 11. — II. 65, 14. — ἅπ. λεγ. כְּאֵב לֵב 65, 14 abs.

כָּבֵד Kal II. 24, 20; 59, 1; 66, 5.
Niph. I. 3, 5; 23, 8. 9. — II. 26, 15; 43, 4; 49, 5.
Piel. I. 29, 13. — II. 24, 15; 25, 3; 43, 20. 23; 58, 13; 60, 13.
Pual Part. II. 58, 13.
Hiph. I. 6, 10; 8, 23. — II. 47, 6.
כַּבְּדָה אֹזֶן nur I. 6, 10 und II. 59, 1 vgl. Sach. 7, 11.

כָּבָה I. 1, 31. — II. 34, 10; 42, 3; 43, 17; 66, 24.

כָּבוֹד I. 3, 8; 4, 2. 5; 5, 13; 6, 3; 8, 7; 10, 3. 16. 18; 11, 10; 16, 14; 17, 3. 4; 21, 16; 22, 18. 23. 24. — II. 14, 18; 24, 23; 35, 2; 40, 5; 42, 8. 12; 43, 7; 58, 8; 59, 19; 60, 1. 2. 13; 61, 6; 62, 2; 66, 11. 12. 18. 19.

כְּבוֹד יהוה II 35, 2; 40, 4; 58, 8; 60, 1.

כַּדְכֹּד ἅπ. λεγ. 54, 12 rel.

כָּהָה Kal Impf. יִכְהֶה II. 42, 4.
Piel כִּהָה II. 42, 3; 61, 3.

כָּהַן Piel ἅπ. λεγ. 61, 10 rel.

כֹּהֵן Sing. I. 8, 2. — II. 24, 2.
Plur. II. 37, 2; 61, 6; 66, 21.

כּוֹבַע ἅπ. λεγ. 59, 17 rel.

כָּוָה Niph. ἅπ. λεγ. 43, 2 rel.

כּוֹכָב II. 13, 10; 14, 13; 47, 13.

כּוּן Niph. Part. I. 2, 2.
Pilel II. 45, 18; 51, 13; 62, 7.
Hiph. I. 9, 6. — II. 14, 21; 40, 20.
Hitp. II. 54, 14.
Hoph. I. (16, 5); 30, 33.

כּוֹס II. 51, 17. 22.

כּוּר ἅπ. λεγ. 48, 10 rel.

כָּזַב (nur Piel bei Jes.). — II. 57, 11; 58, 11.

כֹּחַ I. 10, 13. — II. 37, 3; 40, 9, 26, 29. 31; 41, 1; 44, 12; 49, 4; 50, 2; 63, 1.

כַּחַשׁ ἅπ. λεγ. 59, 13 rel.

כִּיס ἅπ. λεγ. 46, 6 rel.

כָּל בָּשָׂר II. 40, 5; 49, 26; 60, 16. 23. 24.
כָּל הַבָּשָׂר II. 40, 6.

כָּלָא ἅπ. λεγ. 43, 6 rel.

כֶּלֶא (בֵּית) ἅπ. λεγ. 42, 7 rel.
בָּתֵּי כְלָאִים ἅπ. λεγ. 42, 22 abs.

כֶּלֶב II. 56, 10. 11; 66, 3.

כָּלָה Kal I. 1, 28; 10, 25; (15, 6; 16, 4); 21, 16; 29, 20; 32, 10. — II. 24, 13.
Piel I. 10, 18. — II. 27, 10; 49, 4.

כַּלָּה II. 49, 18; 61, 10; 62, 5.

כְּלִי Sing. II. 54, 16. 17; 66, 20.
Plur. I. 10, 28; 18, 2; 22, 24; 32, 7. II. 13, 5; 39, 2; 52, 11; 61, 10; 65, 4.

כָּלַם II. 41, 11; 45, 16. 17; 50, 7; 54, 4.

כְּלִמָּה Sing. I. 30, 3. — II. 45, 16; 61, 7.
Plur. II. 50, 6.

כִּנָּה II. 44, 5; 45, 4.

כִּסֵּא I. 6, 1; 9, 6; (16, 5); 22, 23. — II. 14, 9; 47, 1; 66, 1.

כָּסָה Piel I. 6, 2; 11, 9; 29, 10. — II. 14, 11; 26, 21; 51, 16; 58, 7; 60, 2. 6. Hitp. II. 37, 1. 2; 59, 6.

כְּסוּת ἅπ. λεγ. 50, 3 rel.

כֶּסֶף I. 1, 22; 2, 7. 20; 7, 23; 30, 22; 31, 7. — II. 13, 17; 39, 2; 40, 19; 46, 6; 55, 1, 2; 60, 9, 17.

בְּכֶסֶף II. 43, 24; 48, 10; 52, 3.

לֹא־כֶסֶף s. unter לֹא־לֶחֶם.

כְּעַל ἅπ. λεγ. 63, 7 rel.

כְּעַל -- כְּעַל ἅπ. λεγ. 59, 18 abs.

כָּעַס Hiph. Part. ἅπ. λεγ. 65, 3 rel.

כַּף I. 1, 6; 28, 4; 37, 25. — II. 36, 6; 38, 6; 55, 12; 62, 3.

כַּפַּיִם I. 1, 15; 33, 15. — II. 49, 16; 59, 3. 6.

כַּפּוֹת II. 60, 14.

כִּפְלַיִם ἅπ. λεγ. 40, 2 rel.

כָּפַף ἅπ. λεγ. 58, 5 rel.

כִּפֵּר Piel II. 47, 11.
Pual I. 6, 7; 22, 14; 28, 18. — II. 27, 9.

כֹּפֶר piaculum ἅπ. λεγ. 43, 3 rel.

כְּרִיתוּת ἅπ. λεγ. 50, 1 rel.

כִּרְכָּרָה ἅπ. λεγ. 66, 20 abs.

כֹּרֵם vinitor ἅπ. λεγ. 61, 5 rel.

כֶּרֶם I. 1, 8; 3, 14; 5, 1. 3. 4. 5; 7, 10; (16, 10); 37, 30. — II. 36, 17; 65, 21.

כָּרַע I. 10, 4. — II. 45, 23; 46, 1, 2; 65, 12.

כָּרַת Kal I. 18, 5; 28, 15. — II. 14, 8; 37, 24; 44, 14; 55, 3; 57, 8; 61, 8.
Niph. I. 11, 13; 22, 25; 29, 20. — II. 48, 19; 55, 13; 56, 5.
Hiph. I. 9, 13; 10, 7. — II. 14, 22; 48, 9.

כַּשְׂדִּים I. 23, 13. — II. 13, 19; 43, 14; 47, 1. 5; 48, 14. 20.

כָּשַׁל I. 3, 8; 5, 27; 8, 15; 28, 13; 31, 3. II. 35, 3; 40, 30; 59, 10. 14; 63, 13.

כְּשָׁפִים II. 47, 9. 12.

כָּתֵף I. 11, 14; 30, 6. — II. 46, 7; 49, 22.

ל.

לָאָה Niph. I. 1, 14; (16, 12). — II. 47, 13.
Hiph. I. 7, 13.

לְאֹם I. 17, 12. 13. — II. 34, 1; 41, 1; 43, 4. 9; 49, 1; 51, 4; 55, 4; 60, 2.

לֵב I. 6, 10; 15, 5; 29, 13; 32, 6; 33, 18. II. 13, 7; 24, 7; 35, 4; 38, 3; außerdem noch 21mal in den Kapp. 40—66.

לֵבָב I. 1, 5; 6, 10; 7, 2. 4; 9, 8; 10, 7. 12; 19, 1; 30, 29; 32, 4. — II. 14, 13; 21, 4; 47, 8; 49, 21; 60, 5.

לְבַד I. 2, 11. 17; 5, 8. — II. 26, 13; 37, 16. 20; 44, 24; 49, 21; 63, 3.

לְבוֹנָה II. 43, 23; 60, 6; 66, 3.

לְבֵנָה Plur. לְבֵנִים I. 9, 9. — II. 65, 3.

לְבָנוֹן I. 2, 13; 10, 34; 29, 17; 33, 9; 37, 24. — II. 14, 8; 35, 2; 40, 16; 60, 13.

לָבַשׁ Kal II. 49, 18; 51, 9; 52, 1; 59, 17.
Hiph. I. 22, 21. — II. 50, 3; 61, 10.

לְבֻשׁ II. 14, 19; 63, 1. 2.

לַהַב I. 29, 6; 30, 30. — II. 13, 8; 66, 15.

לֶהָבָה I. 4, 5; 5, 24; 10, 17. — II. 43, 2; 47, 14.

לָהַט ἅπ. λεγ. 42, 25 rel.

לוּא II. 48, 18; 63, 19.

לוּד ἅπ. λεγ. 66, 19 rel.

לָוָה Kal II. 24, 2.
Niph. II. 14, 1; 56, 3. 6.
Hiph. II. 24, 2.

לוּן Hiph. I. 1, 21; 21, 13. — II. 65, 4.

לְחִי I. 30, 28. — II. 50, 6.

לָחַךְ Piel ἅπ. λεγ. 49, 23 rel.

לָחַם Niph. I. 7, 1; 19, 2; 20, 1; 30, 32. II. 37, 8, 9; 63, 10.

לֶחֶם I. 3, 1. 6; 4, 1; 21, 14; 28, 28; 30, 20. 23; 33, 16. — II. 36, 17; 44, 15. 19; 47, 14; 51, 14; 55, 2. 10; 58, 7; 65, 25.

לֹא־לֶחֶם (Oxymoron) I. 10, 15; 31, 8. — II. 55, 1. 2.

לַיִל (I. 15, 1 bis; 16, 3); 21, 11; 30, 29.

לַיְלָה I. 4, 5; 21, 11. 12; 28, 19; 29, 7. — II. 26, 9; 27, 3; 34, 10; 38, 12. 13; 60, 11; 62, 6.
Plur. לֵילוֹת I. 21, 8.

לָמַד Kal. I. 1, 17; 2, 4; 29, 24. — II. 26, 9. 10.
Piel I. 29, 13. — II. 40, 14; 48, 17.

לִמּוּד I. 8, 16. — II. 50, 4; 54, 13.

לְמוֹ für לוֹ II. 44, 15; 53, 8.

לְמַעַן I. 5, 19; 23, 16. — II. 37, 25; 41, 20; 42, 21; 43, 10. 14. 25; 44, 9; 45, 3. 4; 48, 9. 11; 55, 5; 62, 1; 63, 17; 65, 8; 66, 11.

לַפִּיד ἅπ. λεγ. 62, 1 rel.

לָקַח Kal. I. 6, 6; 8, 1; 23, 16; 28, 19. — II. 14, 2; 36, 17; 37, 14; 39, 7; 40, 2; 44, 14. 15; 47, 2. 3; 56, 12; 57, 13.
Pual II. 49, 24. 25; 52, 5; 53, 8.

לָשׁוֹן I. 3, 8; 5, 24; 11, 15; 28, 11; 30, 27; 32, 4; 33, 19. — II. 35, 6; 41, 17; 45, 23; 50, 4; 54, 17; 57, 4; 59, 3; 66, 18.

מ.

מְאֹד II. 47, 9; 52, 13; 56, 12.
עַד־מְאֹד II. 64, 8. 11.

מֵאוֹתִי für מֵאִתִּי II. 54, 15; 59, 21.

מֹאזְנַיִם II. 40, 12. 15.

מַאֲכֹל ἅπ. λεγ. 62, 8 rel.

מָאַס Kal I. 5, 24; 8, 6; 33, 8. 15. — II. 41, 9.
Kal Inf. I. 7, 15. 16; 30, 12.
Kal Impf. I. 31, 7.
Niph. II. 54, 6.

מֵאֲשֶׁר = weil ἅπ. λεγ. 43, 4 abs.

מָבוֹא II. 35, 7; 49, 10.

מְגוּרָה ἅπ. λεγ. 66, 4 rel.

מִדְבָּר I. (16, 8); 32, 6. 15. — II. 14, 18; 21, 1; 35, 1. 6; 10mal in Kapp. 40—66.

מָדַד II. 40, 12; 65, 7.

מִדָּה ἅπ. λεγ. 45, 14 rel.

מַדּוּעַ I. 5, 4. — II. 50, 2; 63, 2.

מִדְיָן I. 9, 4; 10, 29. — II. 60, 6.

מַה־לָּכֶם־פֹּה I. 22, 16. — מַה־לִּי־פֹה II. 52, 5.

מְהֵרָה I. 5, 26. — II. 58, 8.

מָהַר Piel I. 5, 19; 32, 4. — II. 35, 4; 49, 17; 51, 14; 59, 7.

מוּג I. 14, 31. — II. 64, 6.

מוֹט II. 24, 19; 54, 10.
לֹא יִמּוֹט II. 40, 20; 41, 7.

מוֹטָה II. 58, 6 (bis). 9.

מוֹסָד Pl. מוֹסְדוֹת II. 40, 21.
מוֹסְדֵי־ II. 24, 18; 58, 12.

מוֹסֵר I. 28, 22. — II. 52, 2.

מוּסָר II. 26, 16; 53, 5.

מוֹצָא II. 41, 18; 58, 11.

מוֹרַג ἅπ. λεγ. 41, 15 rel.

מוּשׁ Kal I. 22, 15. — II. 54, 10; 59, 21.
Hiph. II. 46, 7.

מוּת Kal I. 8, 19; 22, 2. 13. 14. 18; 37, 36. — II. 26, 14. 19; 38, 1; 50, 2; 51, 6. 12. 14; 59, 9. 10; 65, 20; 66, 24.
Hiph. I. 11, 4; 14, 30. — II. 65, 15.

מָוֶת Sing. I. 6, 1; 28, 15. 18. — II. 14, 28; 25, 8; 38, 18; 53, 12.
Plur. מֹתִים II. 53, 9.

מִזְבֵּחַ I. 6, 6; 17, 8; 19, 19. — II. 27, 9; 36, 7; 56, 7; 60, 7.

מְזוּזָה ἅπ. λεγ. 57, 8 rel.

מִזְעָר I. 10, 25; (16, 4); 29, 17. — II. 24, 6.

מִזְרָח II. 41, 2, 25; 43, 5; 45, 6; 46, 11; 59, 19.

מָחָא ἅπ. λεγ. 55, 12 rel.

מָחָה II. 25, 6. 8; 43, 25; 44, 22.

מְחוּגָה ἅπ. λεγ. 44, 13 abs.

מְחִיר II. 45, 13; 55, 1.

מַחְמָד Plur. ἅπ. λεγ. 64, 10 rel.

מָחָר I. 22, 12. — II. 56, 12.

מַחֲשָׁבָה II. 55, 7. 8. 9; 59, 7; 65, 2; 66, 18.

מַחְשָׁךְ I. 29, 15. — II. 42, 16.

מְחִתָּה ἅπ. λεγ. 54, 14 rel.

מַטְמֹנִים ἅπ. λεγ. 45, 3 rel.

מַטָּע II. 60, 21; 61, 3.

מַיִם Plur. abs. I. 1, 22. 30; 3, 1; 11, 9; 12, 3; 17, 12. 13; 18, 2; 19, 5. 8; 21, 14; 23, 3; 28, 2. 17; 30, 14. 20. 25; 32, 2. 20; 37, 25. — II. 14, 23; 35, 6. 7; 16mal in Kapp. 40—66.
Constr. מֵי I. 8, 6. 7; (15, 6. 9); 22, 9. 11. — II. 36, 16; 48, 1; 51, 10; 54, 9.
Constr. מֵימֵי I. 33, 16. — II. 36, 11; 57, 20; 58, 11.
semen virile ἅπ. λεγ. 48, 1 rel.

מִישׁוֹר I. 11, 4 (im eth. Sinn). — II. 40, 4; 42, 16.

מֵישָׁרִים I. 33, 15. — II. 26, 7; 45, 19.

מֵיתָר ἅπ. λεγ. 54, 2 rel.

מַכְאוֹב Plur. מַכְאֹבוֹת II. 53, 3.
Plur. מַכְאֹבִים II. 53, 4.

מִכְמָר ἅπ. λεγ. 51, 20 abs.

מִכְשׁוֹל I. 8, 14. — II. 57, 14.

מָכַר II. 24, 2; 50, 1; 52, 3.

מָלֵא Kal I. 1, 15; 2, 6; 6, 1; 11, 9; (15, 9); 22, 7; 28, 8; 30, 27. — II. 13, 21; 14, 21; 21, 3; 27, 6; 34, 6; 40, 2.
Niph. I. 2, 7. 8; 6, 4.
Piel I. 23, 2; 33, 5. — II. 65, 11. 20.

מַלְבּוּשׁ ἅπ. λεγ. 63, 3 rel.

מְלֹא Subst. I. 6, 3; 8, 8; 31, 4. — II. 34, 1; 42, 10.

מַלְכֹּדֶת II. 34, 12; 62, 3.

מָלַח Niph. ἅπ. λεγ. 51, 6 abs.

מִלְחָמָה Sing. I. 2, 4; 3, 2. 25; 7, 1; 21, 15; 22, 2; 28, 6. — II. 13, 4; 27, 4; 36, 5; 41, 12; 42, 25.
Plur. I. 30, 32. — II. 42, 13.

מָלַט Piel II. 34, 15; 37, 38; 46, 2.
Niph. I. 20, 6. — II. 49, 24. 25.
Hiph. I. 31, 5. — II. 66, 7.

מֵלִיץ ἅπ. λεγ. 43, 27 rel.

מֶלֶךְ יַעֲקֹב ἅπ. λεγ. 41, 21 abs.

מַלְקוֹחַ II. 49, 24. 25.

מַמְלָכָה I. 9, 6; 10, 10; 17, 3; 19, 2; 23, 11. 17. — II. 13, 11. 19; 14, 16; 37, 16. 20; 47, 5; 60, 12.

מִמְשָׁל I. 6, 2. — II. 14, 13; 45, 8.

מִמְסָךְ ἅπ. λεγ. 65, 12 rel.

מָנָה Kal II. 65, 12.
Niphal II. 53, 12.

מְנוּחָה I. 11, 10; 28, 12; 32, 18. — II. 66, 1.

מְנוּסָה ἅπ. λεγ. 52, 12 rel.
מִנְחָה I. 1, 13; 19, 21. — II. 39, 1; 43, 23; 57, 6; 66, 3. 20.
מְנִי ἅπ. λεγ. 65, 11 abs.
מִנִּי־מִנִּי I. 30, 11. — מִנִּי־מִנִּי II. 46, 3.
מַסְגֵּר II. 24, 22; 42, 7.
מַסֵּכָה I. 30, 1. 22. — II. 42, 17.
מְסִלָּה I. 7, 3; 11, 16; 19, 23; 33, 8. — II. 36, 2; 40, 3; 49, 11; 59, 7; 62, 10.
מַסְמֵר ἅπ. λεγ. 41, 7 rel.
מַסְתֵּר ἅπ. λεγ. 53, 3 abs.
מִסְתָּרִים ἅπ. λεγ. 45, 3 rel.
מַעְגָּלָה ἅπ. λεγ. 59, 8 rel.
מַעֲרָב II. 43, 5; 45, 6; 59, 19.
מְעוֹת ἅπ. λεγ. 48, 19 abs.
מַעֲטֶה ἅπ. λεγ. 61, 3 abs.
מְעִיל II. 59, 17; 61, 10.
מֵעִים (I. 16, 11). — II. 48, 19; 49, 1; 63, 15.
מַעְיָן I. 12, 3. — II. 41, 18.
מַעֲמַק ἅπ. λεγ. 51, 10. rel.
מַעֲצֵבָה ἅπ. λεγ. 50, 11 abs.
מַעֲצָד ἅπ. λεγ. 44, 12 rel.
מַעֲקַשִּׁים ἅπ. λεγ. 42, 16 abs.
מַעֲרָבָה ἅπ. λεγ. 45, 6 abs.
מַעֲשֶׂה I. 2, 8; 3, 24; 5, 12. 19; 10, 12; 17, 8; 19, 14. 15. 25; 28, 21; 29, 15. 16. 23. — II. 26, 12; 37, 19; 8mal in Kapp. 40—66.
מֵץ I. 17, 13; 29, 5. — II. 41, 15.
מָצָא Kal I. 10, 10. 14. — II. 37, 8; 41, 12; 57, 10; 58, 3. 13.
Niph. I. 22, 3; 30, 14. — II. 13, 15; 35, 9; 37, 4; 39, 2; 51, 3; 55, 6; 65, 1. 8.
מַצּוּת rixa ἅπ. λεγ. 41, 12 abs.
מָצָה ἅπ. λεγ. 51, 17 rel.
מַצָּה ἅπ. λεγ. 58, 4 rel.
מִצְוָה Sing. I. 29, 13. — II. 36, 21.
Plur. II. 48, 18.
מֵצַח ἅπ. λεγ. 48, 4 rel.
מִצְעָר ἅπ. λεγ. 63, 18 rel.
מָצַץ ἅπ. λεγ. 66, 11 abs.
מַקָּבוֹת ἅπ. λεγ. 44, 12 rel.
מַקֶּבֶת ἅπ. λεγ. 51, 1 rel.
מִקְדָּשׁ I. 8, 14; (16, 12). — II. 60, 13; 63, 18.
מָקוֹם I. 5, 8; 7, 23; 18, 7; 22, 23. 25; 28, 8; 33, 21. — II. 13, 13; 14, 2; 26, 21; 45, 19; 46, 7; 49, 20; 54, 2; 60, 13; 66, 1.
מִקְצוֹעוֹת ἅπ. λεγ. 44, 13 abs.
מַר gutta ἅπ. λεγ. 40, 15 abs.
מַרְאֶה I. 11, 3. — II. 52, 14; 53, 2.
מָרָה I. 1, 20; 3, 8. — II. 50, 5; 63, 10.
מְרוּדִים ἅπ. λεγ. 58, 7 rel.
מָרוֹם I. 22, 16; 32, 15; 33, 5. 16. — II. 24, 18. 21; 26, 5; 37, 23; 38, 14; 57, 15; 58, 4.
מֶרְחָק (אֶרֶץ מֶרְחָק) II. 13, 5; 46, 11.
מָרַט I. 18, 2. 7. — II. 50, 6.
מֶרְכָּבָה Pl. I. 2, 7; 22, 18. — II. 66, 15.
מִרְמָה ἅπ. λεγ. 53, 9 rel.
מַרְעִית ἅπ. λεγ. 49, 9 rel.
מַשָּׂא I. 14, 28; (15, 1); 17, 1; 19, 1; 21, 11. 13; 22, 1. 25; 23, 1; 30, 6. — II. 13, 1; 21, 1; 46, 1. 2.
מָשׂוֹשׂ I. 8, 6; 32, 13. 14. — II. 24, 8. 11; 60, 15; 62, 5; 65, 18; 66, 10.
מִשְׁחַת ἅπ. λεγ. 52, 14 abs.
מָשִׁיחַ ἅπ. λεγ. 45, 1 rel.
מָשַׁךְ Kal Part. I. 5, 18. — II. 66, 19.
Niph. II. 13, 22.
Pual Part. I. 18, 2. 7.
מִשְׁכָּב II. 57, 7. 8.
Plur. II. 57, 2.
מָשַׁל dominari Perf. Kal I. 3, 12. — II. 63, 19.
Part. act. I. (16, 1); 28, 14. — II. 14, 5; 40, 10; 49, 7; 52, 5.
Impf. I. 3, 4; 19, 4.
מָשַׁל v. denom. = vergleichen Niph. II. 14, 10.
Hiph. II. 46, 5.
מִשְׁנֶה II. 61, 7 bis.
מְשִׁסָּה II. 42, 22. 24.
מִשְׁפָּט I. 1, 17; 21, 27; 3, 14; 4, 4; 5, 7. 16; 9, 6; 10, 2; (16, 5); 28, 6. 17. 26; 30, 18; 32, 1. 7. 16; 33, 5. — II. 26, 8. 9; 34, 5; 40, 14. 27; 41, 1; 42, 1. 3. 4; 49, 4; 51, 4; 53, 8; 54, 17; 56, 1; 58, 2. 8; 59, 8. 9. 11. 14. 15; 61, 8.
מָתַח ἅπ. λεγ. 40, 22 abs.
מְתִים I. 3, 25; 5, 13. — II. 41, 14.
מָתְנַיִם I. 11, 5; 20, 2. — II. 21, 3; 45, 1.

נ.

נָאָה Pil. gratum esse ἅπ. λεγ. 52, 7 rel.
נְאֻם י׳ I. 1. 24; 3, 15; 17, 3. 6; 19, 4; 22, 25; 30, 1; 37, 34. — II. 14, 22. 23; 41, 14; 43, 10. 12; 49, 18; 52, 5; 54, 17; 55, 8; 56, 8; 59, 20; 66, 2. 17. 22.
נָאַף Part. Piel ἅπ. λεγ. 57, 3 rel.
נָאַץ Piel I. 1, 4; 5, 24. — II. 60, 14.
Hitp. II. 52, 5.
נָבַח ἅπ. λεγ. 56, 10 abs.
נָבַט Piel I. 5, 30.
Hiph. I. 5, 12; 8, 22; 18, 4; 22, 8. 11. — II. 38, 11; 42, 16; 51, 1. 2. 6; 63, 5. 15; 64, 8; 66, 2.

נְבִיּוֹת ἅπ. λεγ. 60, 7 rel.

נֶגֶד I. 1, 7. 16; 5, 21. — II. 24, 23; 40, 17; 47, 14; 49, 16; 59, 12; 61, 11.

נֹגַהּ I. 4, 5. — II. 50, 10; 60, 3. 19; 62, 1.

נְגֹהָה Plur. ἅπ. λεγ. 59, 9 abs.

נָגִיד ἅπ. λεγ. 55, 4 rel.

נָגַע Kal Perf. I. 6, 7; (16, 8).
Kal Part. Pass. 53, 4.
Kal Impf. 52, 11.
Hiph. I. 5, 8; 6, 7; 8, 8; 30, 4. — II. 25, 12; 26, 5.

נֶגַע ἅπ. λεγ. 53, 8 rel.

נָגַשׂ Kal Part. I. 3, 12; 9, 3. — II. 14, 2; 60, 17.
Kal Imperf. II. 58, 3.
Niph. I. 3, 5. — II. 53, 7.

נָגַשׁ Kal Imper. II. 49, 20.
Kal Impf. II. 41, 1; 50, 8; 65, 5.
Niph. I. 29, 13.
Hiph. II. 41, 22; 45, 21.
Hitp. II. 45, 20.

נָדָה Piel ἅπ. λεγ. 66, 5 rel.

נָדַף Niph. I. 19, 7. — II. 41, 2.

נָהַג I. 11, 6; 20, 4. — II. 49, 10; 60, 11; 63, 14.

נִהֵל II. 40, 11; 49, 10; 51, 18.

נָהַר strömen ἅπ. λεγ. 2, 2 rel.

נָהַר leuchten ἅπ. λεγ. 60, 5 rel.

נָהָר Sing. I. 7, 20; 8, 7; 11, 15; 19, 5. II. 27, 12; 48, 18; 59, 19; 66, 12.
Plur. נְהָרוֹת I. 19, 6. — II. 41, 18; 42, 15; 43, 2. 19. 20; 44, 27; 47, 2; 50, 2.
Plur. נְהָרִים I. 18, 1. 2. 7; 33, 21.

נוֹאָשׁ ἅπ. λεγ. 57, 10 rel.

נוּב (K'ri נִיב) ἅπ. λεγ. 57, 19 rel.

נוּד Kal II. 51, 19.
Hitp. II. 24, 20.

נָוֶה I. 32, 18; 33, 20. — II. 27, 10; 34, 13; 35, 7; 65, 10.

נוּחַ Kal I. 7, 2. 19; 11, 2; 23, 12. — II. 14, 7; 25, 10; 57, 2.
Hiph. הֵנִיחַ I. 28, 12; 30, 32. — II. 14, 3; 63, 14.
Hiph. הִנִּיחַ I. 28, 2. — II. 14, 1; 46, 7; 65, 15.

נוּם I. 5, 27. — II. 56, 10.

נוּס I. 10, 3. 29; 17, 13; 20, 6; 30, 16. 17; 31, 8. — II. 13, 14; 24, 18; 35, 10; 51, 11.
Pilel ἅπ. λεγ. 59, 19 abs.

נָזָה Hiph. II. 52, 15; 63, 3.

נָזַל Kal Part. II. 44, 3.
Kal Impf. II. 45, 8.
Niph. II. 63, 19; 64, 2.
Hiph. II. 48, 21.

נָחָה führen II. 57, 18; 58, 11.

נְחוּשָׁה II. 45, 2; 48, 4.

נָחַל Kal II. 57, 13.
Hiph. II. 49, 8.
Hitp. II. 14, 2.

נַחַל I. 7, 19; 11, 15; 15, 7; 30, 28. 33. II. 27, 12; 34, 9; 35, 6; 57, 5. 6; 66, 12.

נַחֲלָה I. 19, 25. — II. 47, 6; 49, 8; 54, 17; 58, 14; 63, 17.

נִחַם Niphal I. 1, 24. — II. 57, 6.
Piel I. 12, 1; 22, 4. — II. 40, 1; 49, 13; 51, 3. 12. 19; 52, 9; 61, 2.
Pual II. 54, 11; 66, 13.

נִחֻמִים ἅπ. λεγ. 57, 18 rel.

נָחָשׁ I. 14, 29. — II. 27, 1; 65, 25.

נְחֹשֶׁת ἅπ. λεγ. 60, 17 bis rel.

נָטָה Kal Perf. I. 23, 11. — II. 34, 11; 44, 13; 45, 12.
Kal Part. Act. II. 40, 22; 42, 5; 44, 22; 51, 13; 66, 12.
Kal Part. Pass. I. 3, 16; 5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4. — II. 14, 26. 27.
Kal Impf. I. 5, 25.
Hiph. I. 10, 2; 29, 21; 30, 11; 31, 3. II. 37, 17; 44, 20; 54, 2; 55, 3.

נָטַל II. 40, 15; 63, 9.

נָטַע I. 5, 2; 17, 10. — II. 37, 30; 40, 24; 44, 14; 51, 16; 65, 21. 22.

נָכָה Hiph. Perf. I. 9, 12; 10, 20; 11, 4. 15; 14, 29. — II. 14, 6; 27, 7; 37, 38; 50, 6; 58, 4; 60, 10; 66, 3.
Hiph. Impf. I. 5, 25; 10, 24; 30, 31; 37, 36. — II. 49, 10; 57, 17.
Hoph. I. 1, 5. — II. 53, 4 (Part.).

נָכֶה (I. 16, 7). — II. 66, 2.

נֹכַח II. 57, 2.

נְכֹחָה Sing. II. 59, 14.
Plur. I. 30, 10. — II. 26, 10.

נָכַר Hiph. II. 61, 9; 63, 16.

נֵכָר (resp. בְּנֵי נ׳) II. 56, 3, 6; 60, 10; 61, 5; 62, 8.

נֵס I. 5, 26; 11, 10. 12; 18, 3; 30, 17; 31, 9; 33, 23. — II. 13, 2; 49, 22; 62, 10.

נָסַג Kal II. 59, 13.
Niph. II. 59, 14.

נָסַךְ I. 29, 10; 30, 1. — II. 25, 7; 40, 19; 44, 10.

נֶסֶךְ Gußbild II. 41, 29; 48, 5.
Trankopfer II. 57, 6.

נְעוּרִים II. 47, 12. 15; 54, 6.

נַעֲצוּץ nur bei Jes. I. 7, 19. — II. 55, 13.

נָעַר Kal I. 33, 9. 15.
Hitp. II. 52, 2.

נַעַר I. 3, 4. 5; 7, 16; 8, 4; 10, 19; 11, 6; 20, 4. — II. 13, 18; 37, 6; 40, 30; 65, 20.

נָפַח ἅπ. λεγ. 54, 16 rel.

נָפַל Kal Perf. u. Part. I. 3, 8; 8, 15; 9, 7. 9; 16, 9; 22, 15; 30, 13; 31, 3. 8. II. 14, 12; 21, 9; 24, 20.
Kal Inf. I. 30, 25.
Kal Impf. I. 3, 25; 10, 4. 34. — II. 13, 15; 24, 18; 26, 18; 47, 11; 54, 15.
Hiph. I. 26, 19; 34, 17; 37, 7.

נֶפֶשׁ I. 1, 14; 3, 9. 20; 5, 14; 10, 18; 15, 4; 19, 10; 29, 8; 32, 6. — II. 26, 8. 9; 38, 15. 17. In den Kapp. 40—66 22mal.
נֶפֶשׁ = Verlangen: I. 5, 14; 29, 8. — II. 55, 2; 56, 11; 58, 10.

נֵצַח succus II. 63, 3. 6.

נֵצַח (נֵצַח נְצָחִים) II. 34, 10.
לָנֶצַח I. 28, 28; 33, 20. — II. 13, 20; 25, 8; 57, 16.

נָצַל Niph. I. 20, 6. — II. 37, 11.
Hiph. I. 19, 20; 31, 5. — II. 36, 14. 15. 18. 19. 20; 37, 12; 38, 6; 44, 17. 20; 47, 14; 50, 2; 57, 13.
וְאֵין מַצִּיל I. 5, 29. — II. 42, 22; 43, 13.

נָצַר I. 1, 8; 8, 16. — II. 26, 3; 27, 3; 42, 6; 48, 6; 49, 6; 65, 4.

נֵצֶר I. 11, 1. — II. 14, 19; 60, 21.

נָקַב II. 36, 6; 62, 2.

נָקִי (דָּם נ׳) ἅπ. λεγ. 59, 7 rel.

נָקַם II. 34, 8; 35, 4; 47, 3; 59, 17; 61, 2; 63, 4.

נָקַר ἅπ. λεγ. 51, 1 rel.

נָשָׂא Kal Perf. I. 5, 26; 10, 26; 11, 12; 22, 6. — II. 14, 4; 37, 4; 52, 8; 53, 4. 12.
Kal Part. Act. II. 45, 20; 52, 11.
Kal Part. Pass. I. 3, 3; 9, 14 (נְשׂוּא פָנִים). — II. 46, 1. 3.
Kal Part. Pass. I. 33, 24 (נְשֻׂא עָוֹן).
Kal Inf. constr. I. 1, 14; 18, 3.
Kal Imper II. 13, 2; 40, 26; 51, 6; 60, 4.
Kal Impf. I. 2, 4. 9; 3, 7; 8, 4; 10, 24; 30, 6; 37, 23. — II. 24, 14; 38, 21; 11mal in Kapp. 40—66.
Niph. Part. I. 2, 2. 12. 13. 14; 6, 1; 30, 25. — II. 57, 7. 15.
Niph. Perf. II. 39, 6; 52, 13.
Niph. Impf. I. 33, 10. — II. 40, 4; 49, 22; 66, 12.
Piel Impf. II. 63, 9.
נָשָׂא mit קוֹל = vocem efferre I. 3, 7. II. 42, 2. 11.

נָשַׂג Hiph. II. 35, 10; 51, 11; 59, 9.

נָשַׂק Hiph. ἅπ. λεγ. 44, 15 rel.

נָשָׁה foenerari II. 24, 2; 50, 1.

נָשָׁה oblivisci ἅπ. λεγ. 44, 21 rel.

נָשַׁם ἅπ. λεγ. 42, 14 abs.

נְשָׁמָה I. 2, 22; 30, 33. — II. 42, 5; 57, 16.

נֶשֶׁף απ. λεγ. 40, 24 rel.

נָשַׁף I. 5, 11. — II. 21, 4; 59, 10.

נְתִיבָה II. 42, 16; 43, 16; 58, 12; 59, 8.

נָתַק Niph. I. 5, 27; 33, 20.
Piel II. 58, 6.

נָתַר Hiph. ἅπ. λεγ. 58, 6 rel.

ס.

סָבָא ἅπ. λεγ. 56, 12 rel.

סָבִיב II. 42, 25; 49, 18; 60, 4.

סָבַל II. 46, 4. 7; 53, 4. 11.

סָגַד II. 44, 15. 17. 19; 46, 6.

סָגָן ἅπ. λεγ. 41, 25 rel.

סָגַר I. 22, 22. — II. 24, 10. 22; 26, 20; 45, 1; 60, 11.

סוּג Niph. mit אָחוֹר II. 42, 17; 50, 5.

סוּס I. 2, 7; 5, 28; 30, 16; 31, 1. 3. — II. 36, 8; 43, 17; 63, 13; 66, 20.

סוּף Verb. ἅπ. λεγ. 66, 17 rel.

סוּפָה I. 5, 28; 17, 13; 29, 6. — II. 21, 1; 66, 15.

סוּר Kal I. 6, 7; 7, 17; 10, 27; 11, 13; 14, 25; 30, 11. — II. 52, 11; 59, 15.
Hiph. I. 1, 16. 25; 3, 1. 18; 5, 5. 23; 10, 13; 17, 1; 18, 5; 31, 2. — II. 25, 8; 27, 9; 36, 7; 58, 9.

סוּרָה ἅπ. λεγ. 49, 21 rel.

סָחַר Kal Perf. I. 23, 3. — II. 45, 14.
Part. Kal I. 23, 2. 8. — II. 47, 15.

סֵכֶל ἅπ. λεγ. 44, 25 rel.

סָכַן Kal Part. Act. I. 22, 15.
Part. Pual II. 40, 20.

סָלַח ἅπ. λεγ. 55, 7 rel.

סָלַל II. 57, 14 (bis); 62, 10 (bis).

סֶלַע I. 2, 21; 7, 19; (16, 1); 22, 17; 31, 9; 32, 2; 33, 16. — II. 42, 11; 57, 5.

סָמַךְ II. 26, 3; 59, 16; 63, 5; Niph. 36, 6; 48, 2.

סָס ἅπ. λεγ. 51, 8 abs.

סְעִיף fissum I. 2, 21. — II. 57, 5.
ramus I. 17, 6; (vgl. 10, 33). — II. 27, 10.

סָעַר Part. Act. ἅπ. λεγ. 54, 11 rel.

סְעָרָה I. 29, 6. — II. 40, 24; 41, 16.

סַפִּיר ἅπ. λεγ. 54, 11 rel.

סָפַר Kal I. 22, 10; 33, 18.
Piel II. 43, 21. 26.
Pual II. 52, 15.

סֵפֶר I. 29, 11. 12. 18; 30, 8; 33, 18. — II. 34, 4. 16; 36, 3; 37, 2. 14; 39, 1; 50, 1.

סָקַל nur Piel = entsteinen I. 5, 2. — II. 60, 10.

סָרָה cessatio I. 1, 5; 31, 6. — II. 14, 6; 59, 13.

סָרִיס II. 39, 7; 56, 3. 4.

סִרְפָּד ἅπ. λεγ. 55, 13 abs.

סָרַר Part. סוֹרֵר I. 1, 23; 30, 1. — II. 65, 2.
סָתַר Niph. I. 28, 15. — II. 40, 27; 65, 16.
Piel (I. 16, 3).
Hiph. I. 8, 17; 29, 15. — II. 49, 2; 50, 6; 53, 3; 54, 8; 57, 17; 59, 2; 64, 6.
Hitp. I. 29, 14. — II. 45, 15.
סֵתֶר I. (16, 4); 28, 17; 32, 2. — II. 45, 19; 48, 16.

ע.

עָב I. 5, 6; 18, 4; 19, 1. — II. 14, 14; 25, 5; 44, 22; 60, 8.
עָבַד Kal I. 19, 9. 21. 23; 28, 21; 30, 24. — II. 60, 12.
Pual II. 14, 3.
Hiph. II. 43, 23. 24.
עֶבֶד im allg. Sinn I. 20, 3; 22, 20. — II. 14, 2; 24, 2; 36, 9. 11; 37, 5. 24. 35; 9mal in Kapp. 40—66.
עֶבֶד als עֶבֶד ר׳ II. 41, 8; 42, 1. 19; 43, 10; 44, 1. 2. 21. 26; 45, 4; 48, 20; 49, 3. 5. 6; 50, 10; 52, 13; 53, 11.
עָבַר Kal I. (16, 8); 10, 28. 29. — II. 24, 5.
Kal Part. Act. I. 23, 2; 29, 5; 33, 8. II. 34, 10; 51, 23; 60, 15.
Kal Inf. Constr. I. 28, 19. — II. 51, 10; 54, 9.
Kal Imper. I. 23, 6. 10. 12. — II. 47, 2; 62, 10.
Kal Impf. I. 28, 15. 16. 19; 31, 9; 33, 21. — II. 26, 20; 35, 8; 40, 27; 41, 3; 43, 2; 45, 14; 51, 23.
עָבַר mit מִן ἅπ. λεγ. 40, 27 rel.
עֵבֶר I. 7, 20; 8, 23; 18, 1. — II. 47, 15.
עַד Subst. u. Adv. I. 9, 5. — II. 45, 17; 57, 15.
לָעַד I. 30, 8. — II. 64, 8.
עֲדֵי עַד II. 26, 4; 65, 18.
עֵד I. 8, 2; 19, 20. — II. 43, 9. 10; 44, 8. 9; 55, 4.
עָדָה Kal ἅπ. λεγ. 61, 10 rel.
עֵדֶר ἅπ. λεγ. 49, 18 rel.
עִדִּים ἅπ. λεγ. 64, 5 abs.
עֲדִינָה ἅπ. λεγ. 47, 8 abs.
עֵדֶן (vgl. עֶדֶן 37, 12) ἅπ. λεγ. 51, 3 rel.
עָדַר Niph. II. 34, 16; 40, 26; 59, 15.
עֵדֶר I. 17, 2; 32, 14. — II. 40, 11.
עוֹד I. 1, 5; 2, 4; 5, 4. 25; 23, 12; 30, 20. II. 14, 1; 26, 21; 38, 11; 45, 6. 14. 22; 46, 9; 47, 10; 51, 22; 54, 9; 56, 8; 62, 4; 65, 24.
בְּעוֹד I. 7, 8; 21, 16.
עוֹד מְעַט I. 10, 25; 29, 17.
עוּל II. 49, 15; 65, 20.
עַוְלָה ἅπ. λεγ. 59, 3 rel.
עוֹלָה = עַוְלָה ἅπ. λεγ. 61, 8 rel.
עוֹלָם I. 9, 6; 30, 8; 32, 14. 17; 33, 14. — II. 24, 5; 34, 17; 35, 10; außerdem in den Kapp. 40—66 19mal.
לְעוֹלָם II. 14, 20; 25, 2; 34, 10; 40, 8; 47, 7; 51, 6. 8; 61, 21.
מֵעוֹלָם II. 42, 14; 46, 9; 57, 11; 63, 16. 19; 64, 3.
עוֹלָמִים II. 26, 4; 45, 17 (bis); 57, 9.
עוֹלְמֵי עַד ἅπ. λεγ. 45, 17 abs.
עָוֹן I. 1, 4; 5, 18; 6, 7; 22, 14; 30, 13; 33, 24. — II. 13, 11; 14, 10. 21; 26, 21; 27, 9; 40, 2; 43, 24; 50, 1; 53, 5. 6. 11; 57, 17; 29, 2. 3. 12; 64, 5. 6. 9; 65, 7.
עוֹנֵן Sing. Fem. II. 57, 3.
Plur. I. 2, 6.
עוּף volare Kal I. 6, 2; 11, 14; 31, 5. — II. 60, 8.
Poel I. 6, 6; 30, 6. — II. 14, 21.
עוּץ consilium capere ἅπ. λεγ. 8, 10 rel.
עוּר Imper. Kal II. 51, 9; 52, 1.
Hiph. II. 13, 17; 41, 2. 25; 42, 13; 45, 13; 50, 4 (bis).
Pol. I. 10, 26; (15, 5); 23, 13. — II. 14, 9.
Hitp. II. 51, 17; 64, 6.
עִוֵּר Sing. II. 35, 5; 42, 16. 18. 19; 43, 8.
Plur. ־ִים I. 29, 18. — II. 56, 10; 59, 10.
Plur. ־וֹת ἅπ. λεγ. 42, 7 abs.
עוּת ἅπ. λεγ. 50, 4 abs.
עַז Abject. I. 19, 4. — II. 25, 3; 43, 16; 56, 11.
עֹז I. 12, 2. — II. 26, 1; 45, 24; 49, 5; 51, 9; 52, 1; 62, 8.
עָזַב Kal Perf. I. 1, 4; 17, 9. — II. 42, 16; 49, 14; 54, 7; 58, 2.
Kal Part. Act. I. 1, 28. — II. 65, 11.
Kal Part. Pass. I. 6, 12; 10, 14; 17, 2. 9. — II. 54, 6; 60, 15; 62, 4.
Kal Impf. I. 10, 3. — II. 41, 17; 55, 7.
Niph. I. 7, 16; 18, 6. — II. 27, 10; 62, 12.
Pu. I. 32, 14.
עֱזוּז ἅπ. λεγ. 42, 25 rel.
עִזּוּז ἅπ. λεγ. 43, 17 rel.
עָזַר I. 30, 7; 31, 3. — II. 41, 6. 10. 13. 14; 44, 2; 49, 8; 50, 7. 9; 63, 5.
עָטָה Kal I. 22, 17 (bis). — II. 59, 17.
עָטַף ἅπ. λεγ. 57, 16 rel.
עֲטֶרֶת I. 28, 1. 3. 5. — II. 62, 3.
עַיִט I. 18, 6 (bis). — II. 46, 11.
עַיִן Sing. II. 13, 16. 18; 52, 8; 64, 3.
Dual I. 1, 15. 16; außerdem 19mal in Th. I. — II. 35, 5; 38, 3. 14; außerdem 15mal in Kapp. 40—66.
עַיִן בְּעַיִן ἅπ. λεγ. 52, 8 rel.
עָיֵף Masc. I. 5, 27; 28, 12; 29, 8.
Fem. I. 32, 2. — II. 46, 1.
עֵיפָה ἅπ. λεγ. 60, 6 rel.
עִיר urbs Sing. I. 1, 8; außerdem 9mal in Th. I. — II. 24, 12; 25, 2; 26, 1; 27, 10; 36, 15; 37, 13. 34. 35; 38, 6; 6mal in Kapp. 40—66.
Plur. I. 1, 7; 6, 11; 17, 2. 9; 19, 18. II. 14, 17. 21; 36, 1; 40, 9; 42, 11; 44, 26; 54, 3; 61, 4; 64, 9.
עָר ἅπ. λεγ. 15, 1 rel.
עִיר ר׳ (s. u. קֹדֶשׁ) ἅπ. λεγ. 60, 14 rel. vgl. Ps. 48, 9; 101, 8.

עַכְבִּישׁ ἅπ. λεγ. 59, 5 rel.
עַכְבָּר ἅπ. λεγ. 66, 17 rel.
עָכוֹר ἅπ. λεγ. 65, 10 rel.
עֹל jugum I. 9, 3; 10, 27; 14, 25. — II. 47, 6.
עָלָה Kal I. 2, 3; 5, 6. 24; 7, 1. 6; 8, 7; 11, 16; 22, 1; 32, 13; 37, 24. 29. II. 14, 8. 13. 14; 15, 2. 5; 24, 18; 34, 3. 10. 13; 35, 9; 36, 1. 10; 37, 14; 38, 22; 8mal in Kapp. 40—66.
Hiph. I. 8, 7. — II. 57, 6; 63, 11; 66, 3.
עָלֶה I. 1, 30. — II. 27, 3; 34, 4; 64, 5.
עֹלָה I. 1, 11. — II. 40, 16; 43, 23; 56, 7.
עֲלוּמִים ἅπ. λεγ. 54, 4 rel.
עָלוֹת ἅπ. λεγ. 40, 11 rel.
עָלַם Hiph. I. 1, 15.
Hitp. II. 58, 7.
עָלַף ἅπ. λεγ. 51, 20 rel.
עִמְּךָ אֲנִי ἅπ. λεγ. 41, 10 rel.
עָמָל I. 10, 1. — II. 53, 11; 59, 4.
עָמַס Part. Pass. Kal II. 46, 1. 3.
עֵמֶק I. 17, 5; 22, 7; 28, 21. — II. 65, 10.
עָנַג Hitp. II. 55, 2; 57, 4; 58, 14; 66, 11.
עֹנֶג II. 13, 22; 58, 13.
עֲנֻגָּה ἅπ. λεγ. 47, 1 rel.
עָנָה respondit I. 3, 9; 30, 19. — II. 14, 10. 32; 21, 9; 25, 5; 36, 21; 41, 17; 46, 7; 49, 8; 50, 2; 58, 9; 59, 12; 65, 12. 24; 66, 4.
עָנָה inflexum esse Kal I. 31, 4.
Niph. II. 53, 7; 58, 10.
Piel II. 58, 3. 5; 60, 14; 64, 11.
Pual II. 53, 4.
עָנָו I. 11, 4; 29, 19. — II. 61, 1.
עָנִי I. 3, 14. 15; 10, 2; 14, 32; 32, 7. — II. 26, 6; 41, 17; 49, 13; 58, 7; 66, 2.
Fem. I. 10, 30. — II. 51, 21; 54, 11.
עֳנִי ἅπ. λεγ. 48, 10 rel.
עָנָן I. 4, 5. — II. 44, 22.
עָסִיס ἅπ. λεγ. 49, 26 rel.
עָפָר I. 2, 10. 19; 29, 4. — II. 25, 12; 26, 5. 19; 34, 7. 9; 40, 12; 41, 2; 47, 1; 49, 23; 52, 2.
עֵץ Sing. I. 10, 15. 19. — II. 37, 19; in den Kapp. 40—66 8mal.
Plur. I. 7, 2; 30, 33. — II. In den Kapp. 40—66 4mal.
עֵץ שֶׁמֶן ἅπ. λεγ. 41, 19 rel.
כָּל־עֵץ רַעֲנָן ἅπ. λεγ. 57, 5 rel.
עָצַב Kal Part. Pass. II. 54, 6.
Piel. II. 63, 10.
עָצָב simulacrum I. 10, 11. — II. 46, 1.
עָצֶב labor ἅπ. λεγ. 58, 3 rel.
עֹצֶב ἅπ. λεγ. 48, 5 rel.
עֵצָה I. 5, 19; 8, 10; 11, 2; 14, 26; 16, 3; 19, 3. 11. 17; 28, 29; 29, 15. II. 25, 1; 36, 5; 40, 13; 46, 10. 11; 47, 13.
אִישׁ עֵצָה II. 40, 13; 46, 11.
עָצוּם I. 8, 7. — II. 53, 12; 60, 22.
עֶצֶם Plur. עֲצָמוֹת II. 38, 13; 58, 11; 66, 14.
עָצְמָה II. 40, 29; 47, 9.
עֲצֻמוֹת ἅπ. λεγ. 41, 21 abs.
עָצַר ἅπ. λεγ. 66, 9 rel.
עֹצֶר ἅπ. λεγ. 53, 8 rel.
עָקַשׁ Piel ἅπ. λεγ. 59, 8 rel.
עֲקָרָה ἅπ. λεγ. 54, 1 rel.
עֲרָבָה I. 33, 9. — II. 35, 1. 6; 40, 3; 41, 19; 51, 3.
עֲרָבִים Arab-Bäume (I. 15, 7). — II. 44, 4.
עָרָה Pi. I. 3, 17; 22, 6.
Niph. I. 32, 15.
Hiph. II. 53, 12.
עֶרְוָה I. 20, 4. — II. 47, 3.
עָרִיץ I. 29, 5. 20. — II. 13, 11; 25, 3. 4. 5; 49, 25.
עָרַךְ I. 30, 33. — II. 21, 5; 40, 18; 44, 7; 65, 11.
עָרֵל ἅπ. λεγ. 52, 1 rel.
עָרֹם I. 20, 2. 3. 4. — II. 58, 7.
עָרַף frangere cervicem ἅπ. λεγ. 66, 3 rel.
עֹרֶף ἅπ. λεγ. 48, 4 rel.
עֲרָפֶל ἅπ. λεγ. 60, 2 rel.
עָרַץ I. 2, 19. 21; 8, 12. 13; 29, 23. — II. 47, 12.
עֵשֶׂב I. 37, 27. — II. 42, 15.
עֹשֶׂה Schöpfer I. 17, 7; 29, 16. — II. 27, 11; 44, 2; 45, 18; 51, 13; 54, 5.
עָשׁ tinea II. 50, 9; 51, 8.
עָשִׁיר ἅπ. λεγ. 53, 9 rel.
עָשָׁן I. 4, 5; 6, 4; 9, 17; 14, 31. — II. 34, 10; 51, 6; 65, 5.
עָשַׁק Kal II. 52, 4.
Pual I. 23, 12.
עֹשֶׁק I. 30, 12. — II. 54, 14; 59, 13.
עַתָּה I. 29, 22; 30, 8; 33, 10; 37, 26. — II. 36, 5; 43, 19; 48, 7; 49, 19.
וְעַתָּה I. 5, 3. 5; 16, 14; 28, 22. — II. 36, 8. 10; 37, 20; 43, 1; 44, 1; 47, 8; 48, 16; 49, 5; 52, 5; 64, 7.
עֵת I. 8, 23; 17, 14; 18, 7; 20, 2; 33, 2. II. 13, 22; 39, 1; 48, 16; 49, 8; 60, 22.
Plur. I. 33, 6.

פ.

פֵּאֵר Pi. II. 55, 5; 60, 7. 9. 13.
Hitp. I. 10, 15. — II. 44, 23; 49, 3; 60, 21; 61, 3.
פְּאֵר I. 3, 20. — II. 61, 3. 10.
פִּגּוּל ἅπ. λεγ. 65, 4 rel.
פֶּגֶר II. 14, 19; 34, 3; 37, 36; 66, 24.
פָּגַע II. 47, 3; 53, 6. 12; 59, 16; 64, 4.

פָּדָה Kal Perf. I. 29, 22.
Kal Part. Pass. I. 35, 10; 51, 11.
Niph. I. 1, 27.
פְּדוּת ἅπ. λεγ. 50, 2 rel.
פֶּה I. 5, 14; 6, 7; 9, 11; 10, 14; 11, 4; 19, 7; 29, 13; 30, 2. — II. 34, 16; 12mal in Kapp. 40—66.
פִּי ר׳ דִּבֵּר I. 1, 20. — II. 40, 5; 58, 14.
פִּיפִיּוֹת II. 59, 21; 62, 2.
פּוּךְ ἅπ. λεγ. 54, 11 rel.
פּוּל (Volksname) ἅπ. λεγ. 66, 19 abs.
פּוּץ Hiph. I. 28, 25. — II. 24, 1; 41, 16.
פּוּק Kal I. 28, 7.
Hiph. II. 58, 10.
פּוּרָה ἅπ. λεγ. 63, 3 rel.
פַּחַד I. 12, 2; 19, 16; 33, 14. — II. 44, 8. 11; 51, 13; 60, 5.
פֶּחָם II. 44, 12; 54, 16.
פַּטִּישׁ ἅπ. λεγ. 41, 7 rel.
פְּלִיט ἅπ. λεγ. 66, 19 rel.
פְּלִים ἅπ. λεγ. 45, 20 rel.
פָּלַל Hitp. I. (16, 12); 37, 21. — II. 37, 15; 38, 2; 44, 17; 45, 14. 20.
פֶּלֶס ἅπ. λεγ. 40, 12 rel.
פָּנָה Kal I. 8, 21. — II. 13, 14; 53, 6; 56, 11.
Piel II. 40, 3; 57, 14; 62, 10.
פָּסִיל I. 10, 10; 30, 22. — II. 21, 9; 42, 8.
פֶּסֶל II. 40, 19. 20; 42, 17; 44, 9. 10. 15. 17; 45, 20; 48, 5.
פָּעָה ἅπ. λεγ. 42, 14 abs.
פָּעַל I. 31, 2. — II. 26, 12; 41, 4; 43, 13; 44, 12. 15.
פֹּעַל I. 1, 31; 5, 12. — II. 41, 24; 45, 9. 11; 59, 6.
פְּעֻלָּה II. 40, 10; 49, 4; 61, 8; 62, 11; 65, 7.
פַּעַם passus I. 37, 25. — II. 26, 6; 41, 7; 66, 8.
פַּעַם incus ἅπ. λεγ. 41, 7 abs.
פָּצַח II. 14, 7; 44, 23; 49, 13; 52, 9; 54, 1; 55, 12.
פָּקַד Kal I. 10, 12; 23, 17. — II. 13, 11; 26, 14. 17. 21; 24, 21; 27, 1. 3; 34, 16.
Niph. I. 29, 6. — II. 24, 22.
Piel II. 13, 4; Pual 38, 10.
Hiph. I. 10, 28. — II. 62, 6.
פְּקֻדָּה I. 10, 3; (15, 7). — II. 60, 17 (immer in andrer Bedeutung).
פָּקַח II. 35, 5; 37, 17; 42, 7. 20.
Steigerungsform פְּקַחְקוֹחַ ἅπ. λεγ. 61, 1 abs.
פֶּרֶד ἅπ. λεγ. 66, 20 rel.
פָּרָה fructus proferre I. 11, 1; 17, 6; 32, 12. — II. 45, 8.
פָּרַח I. 17, 11. — II. 27, 6; 35, 1. 2; 66, 14.
פְּרִי I. 3, 10; 4, 2; 10, 12; 14, 29; 37, 30. 31. — II. 13, 18; 27, 9; 65, 21.
פָּרַס ἅπ. λεγ. 58, 7 rel.
פָּרַץ I. 5, 5. — II. 54, 3.
פֶּרֶץ I. 28, 21; 30, 13. — II. 58, 12.
פָּרָק ἅπ. λεγ. 65, 4 abs.
פָּרַר Kal und Hitp. II. 24, 19.
Hiph. I. 14, 27; 33, 8. — II. 24, 5; 44, 25.
Pual I. 8, 10.
פָּרַשׂ Kal I. 19, 8; 33, 23. — II. 37, 14.
Piel I. 1, 15. — II. 25, 11; 65, 2.
פָּשַׁע Perf. Kal I. 1, 2. — II. 43, 27.
Part. Kal I. 1, 28. — II. 46, 8; 48, 8; 53, 12; 66, 24.
Inf. Kal II. 59, 13.
פֶּשַׁע II. 24, 20; 43, 25; 44, 22; 50, 1; 53, 5. 8; 57, 4; 58, 1; 59, 12. 20.
פִּשְׁתָּה II. 42, 3; 43, 17.
פִּתְאֹם I. 29, 5; 30, 13. — II. 47, 11; 48, 3.
פָּתַח Kal I. 22, 22. — II. 14, 17; 26, 2; 41, 18; 45, 8; 50, 5; 53, 7.
Niph. I. 5, 27. — II. 24, 18; 35, 5; 51, 14.
Piel I. 20, 2; 28, 24. — II. 45, 1; 48, 8; 58, 6; 60, 11.

צ.

צֹאן I. 7, 21; 22, 13. — II. 13, 14; 53, 6; 60, 7; 61, 5; 63, 11; 65, 10.
צֶאֱצָאִים I. 22, 24. — II. 34, 1; 42, 5; 44, 3; 48, 19; 61, 9; 65, 23.
צָב ἅπ. λεγ. 66, 20 rel.
צָבָא Sing. II. 13, 4; 24, 18. 21; 34, 2. 4; 40, 2. 26; 45, 12.
צַד II. 60, 4; 66, 12.
צַדִּיק I. 3, 10; 5, 23; 29, 21. — II. 24, 26; 26, 2. 7; 41, 26; 45, 21; 49, 24; 53, 11; 57, 1; 60, 21.
צָדַק I. 5, 23. — II. 43, 9. 26; 45, 25; 50, 8; 53, 11.
צֶדֶק I. 1, 21. 26; 11, 4. 5; (16, 5); 32, 1. II. 26, 9. 10; 18mal in Kapp. 40—66.
צְדָקָה I. 1, 27; 5, 7. 16. 23; 9, 6; 10, 22; 28, 17; 32, 16. 17; 33, 5. 15. — II. 45, 8. 23. 24; außerdem noch 20mal in den ff. Kapp.
Plur. צְדָקוֹת I. 33, 15. — II. 45, 24; 64, 5.
צְדָקָה u. יְשׁוּעָה parallel II. 45, 8; 46, 13; 51, 5. 6. 8; 56, 1; 59, 17; 61, 10; 62, 1.
צָהַל I. 10, 30; 12, 6. — II. 24, 14; 54, 1.
צָהֳרַיִם II. 16, 3; 58, 10; 59, 10.
צַוָּאר I. 8, 8; 10, 27; 30, 28. — II. 52, 2.
צָוָה Piel I. 5, 6; 10, 6; 23, 11. — II. 13, 3; 34, 16; 38, 1; 45, 11. 12; 48, 5.
Part. II. 55, 4.
צָוַח ἅπ. λεγ. 42, 11 abs.
צְוָחָה ἅπ. λεγ. 24, 11 rel.
צוּלָה ἅπ. λεγ. 44, 27 abs.
צוֹם II. 58, 3, 4.

צוֹם II. 58, 3. 5. 6.
צַחְצָחָה Plur. ἅπ. λεγ. 58, 11 abs.
צוּק constringere, opprimere Hiph. I. 29, 2. 7. — II. 51, 13.
Hoph. I. 8, 23.
צוּר I. 2, 10. 18. 21; 8, 14; 17, 10; 30, 29. — II. 26, 4; 44, 8; 48, 21; 51, 1.
צִיָּה II. 35, 1; 41, 18; 53, 2.
צִיּוֹן וִירוּשָׁלַםִ in parall. Satzgliedern I. 2, 3; 4, 3. 4; 10, 12. 32; 31, 9; 33, 20; 37, 22. 32. — II. 24, 32; 40, 9; 41, 27; 46, 13; 52, 1. 2; 62, 1; 64, 10.
צִיץ I. 28, 1 (צִיץ נֹבֵל vgl. צִיצַת נֹבֵל 28, 4). II. 40, 6; נָבֵל צִיץ 40, 7. 8.
צִיר Bote I. 18, 2. — II. 57, 9.
constrictio II. 13, 8; 21, 3.
Gebilde II. 45, 16.
צֵל I. 4, 6; (16, 3); 30, 2. 3; 32, 2. — II. 25, 4. 5; 34, 15; 38, 8; 49, 2; 51, 16.
צֵלָה II. 44, 16. 19.
צָלַח Kal II. 53, 10; 54, 17.
Hiph. II. 48, 15; 55, 11.
צָלִי ἅπ. λεγ. 44, 16 rel.
צָמָא II. 41, 17; 50, 2.
צָמֵא II. 48, 21; 49, 10; 65, 13.
צָמֵא Adj. I. 21, 14; 29, 8; 32, 6. — II. 44, 3; 55, 1.
צַמָּה ἅπ. λεγ. 47, 2 rel.
צָמַח II. 42, 9; 43, 19; 44, 4; 45, 8; 55, 10; 58, 8; 61, 11.
צֶמַח I. 4, 2. — II. 61, 11.
צֶמֶר I. 1, 18. — II. 51, 8.
צָנִיף I. 3, 23. — II. 62, 3.
צָעָה II. 51, 14; 63, 1.
צָעִיר ἅπ. λεγ. 60, 22 rel.
צָעַק I. 19, 20; 33, 7. — II. 42, 2; 46, 7; 65, 14.
צָפָה Kal Part. II. 52, 8; 56, 10.
Kal Inf. II. 21, 5.
Piel Part. II. 21, 6.
צָפוֹן I. 14, 31. — II. 14, 13; 41, 25; 43, 6; 49, 13.
צִפְעֹנִי I. 11, 8. — II. 59, 5.
צַר I. 1, 24; 5, 28. 30; 9, 10; 30, 20. — II. 25, 4; 26, 11. 16; 59, 18. 19; 63, 9. 18; 64, 1.
צָרָה I. 8, 22; 30, 6; 33, 2. — II. 37, 3; 46, 7; 63, 9; 65, 16.
צָרַח Hiph. ἅπ. λεγ. 42, 13 abs.
צָרַף Kal Perf. I. 1, 25. — II. 48, 10.
Kal Part. II. 40, 19; 41, 7; 46, 6.
צָרַר Kal I. 8, 16; 11, 13; 28, 20. — II. 49, 20. 21.

ק.

קֻבַּעַת II. 51, 17. 22.
קָבַץ Niph. II. 34, 15; 43, 9; 45, 20; 48, 14; 49, 18; 56, 8; 60, 4. 7.
Piel I. 11, 12; 22, 9. — II. 13, 14; 34, 16; 43, 5; 49, 11; 54, 7; 56, 8; 62, 9; 66, 18.
Hitp. II. 44, 11.
קֶבֶר I. 22, 16 (bis). — II. 14, 19; 53, 9; 65, 4.
קָדוֹשׁ I. 1, 4; 4, 3; 5, 16. 19. 24; außerdem 11mal in Theil I. — II. 37, 23; 16mal in Kapp. 40—66.
קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל I. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23. — II. 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14. 15; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 58, 13; 60, 9. 14.
קָדַח II. 50, 11; 64, 1.
קֶדֶם I. 11, 14; 23, 7; 37, 26. — II. 51, 9.
מִקֶּדֶם I. 2, 6; 9, 11. — II. 45, 21; 46, 10.
קַדְמֹנִיּוֹת ἅπ. λεγ. 43, 18 rel.
קָדַר I. 21, 16. 17. — II. 42, 11; 60, 7. —
קַדְרוּת ἅπ. λεγ. 50, 3 abs.
קָדַשׁ Kal II. 65, 5.
Niph. I. 5, 16.
Pual Part. II. 13, 3.
Hiph. I. 8, 13; 29, 23.
Hitp. I. 30, 29. — II. 66, 17.
קֹדֶשׁ Sing. I. 6, 13; 11, 9; 23, 18. — II. 27, 13; 35, 8; 9mal in Kapp. 40—66.
עִיר הַקֹּדֶשׁ II. 48, 2; 52, 1; 63, 10. 11. 15. 18; 64, 9. 10; 65, 11. 25; 66, 20.
קַו I. 18, 2. 7; 28, 10. 13. 17. — II. 34, 11. 17; 44, 13.
קָוָה Kal Part. II. 40, 3; 49, 23.
Piel I. 5, 2. 4. 7; 8, 17; 33, 2. — II. 25, 9; 26, 8; 51, 5; 59, 9. 11; 60, 9; 64, 2.
קוֹל I. 6, 4. 8; 10, 30; (15, 4); 29, 4. 6; 30, 19. 31; 31, 4; 32, 9; 33, 3. — II. 13, 2. 4; 24, 14. 18; 36, 13; 10mal in Kapp. 40—66.
קוֹל הַקֹּרֵא I. 6, 4. — קוֹל קֹרֵא II. 40, 3.
קוּם Kal Perf. I. 2, 19. 21; 31, 2. — II. 14, 22; 24, 20; 49, 7.
Kal Imper. I. 23, 12; 32, 9. — II. 21, 5; 51, 17; 60, 1.
Kal Impf. I. 7, 7; 8, 10; 14, 24; 28, 18. 21; 32, 8; 33, 10. — II. 14, 21; 26, 14. 19; 27, 9; 40, 8; 43, 17; 46, 10.
Pilel II. 44, 26; 58, 12; 61, 4.
Hiph. I. 23, 13; 29, 3. — II. 14, 9; 44, 26; 49, 6. 8.

קִיר II. 59, 5. 6.
קִטּוֹן I. 11, 6. — II. 54, 7; 60, 22.
קִטֵּר Piel II. 65, 3. 7.
קִיר I. (15, 1; 16, 7); 22, 5. 6. — II. 25, 4; 38, 2; 59, 10.
קָלַל Niph. I. 30, 16. — II. 49, 6.
Piel I. 8, 21.
Pu. I. 8, 23. — II. 65, 20.
קֶמַח ἅπ. λεγ. 47, 2 rel.
קִנְאָה I. 9, 6; 11, 13; 37, 32. — II. 26, 11; 42, 13; 59, 17; 63, 15.
קָנֶה I. 19, 6. — II. 35, 7; 36, 6; 42, 3; 43, 24; 46, 6.
קֹסֵם I. 3, 2. — II. 44, 25.
קָפַץ ἅπ. λεγ. 52, 15 rel.
קָצָה Pl. קְצוֹת הָאָרֶץ II. 40, 28; 41, 5. 9.
קָצֶה I. 5, 26; 7, 3. 18. — II. 13, 5; 42, 10; 43, 6; 48, 20; 49, 6; 56, 11; 62, 11.
קָצַף Kal II. 47, 6; 54, 9; 57, 16. 17; 64, 4. 8.
Hitp. I. 8, 21.
קֶצֶף II. 34, 2; 54, 8; 60, 10.
קָצַר I. 28, 20. — II. 50, 2; 59, 1.
קָרָא Kal Perf. I. 6, 3; 7, 14; 22, 20; 30, 7. II. 13, 3; 15mal in Kapp. 40—66.
Kal Part. Act. I. 6, 14; 21, 11. — II. 40, 3; 41, 4; 45, 3; 46, 11; 48, 13; 59, 4.
Kal Inf. constr. I. 1, 13; 8, 4. — II. 61, 1. 2.
Kal Imper. I. 8, 3; 12, 4; 29, 11. 12. II. 34, 16; 40, 2. 6; 55, 6; 58, 1.
Kal Impf. I. 9, 5; 22, 12. — II. 21, 8; 34, 12. 14; 36, 13; 37, 14; 14mal in Kapp. 40—66.
Niph. Perf. II. 43, 7; 48, 1. 2; 63, 19.
Niph. Impf. I. 1, 26; 4, 1; 31, 4; 32, 5. — II. 14, 20; 35, 8; 54, 5; 56, 7; 61, 6; 62, 4. 12.
Pual II. 48, 8. 12; 58, 12; 61, 3; 62, 2; 65, 1.
קָרָא בְשֵׁם II. 40, 26; 43, 1. 7; 44, 5; 45, 3. 4; 48, 1.
קָרָא בְשֵׁם י׳ I. 12, 4. — II. 41, 25; 64, 6; 65, 1.
קָרָא = קָרָה II. 51, 19; 60, 18.
קָרַב Kal I. 5, 19; 8, 3. — II. 34, 1; 41, 1. 5; 48, 16; 57, 3; 65, 5.
Piel II. 41, 21; 46, 13.
Hiph. I. 5, 8. — II. 26, 17.
קֶרֶב und zwar בְּקֶרֶב I. 5, 8. 25; 6, 12; 7, 22; 10, 23; 12, 6; (16, 11); 19, 1. 3. 24; 29, 23. — II. 24, 13; 25, 11; 26, 9; 63, 11.
מִקֶּרֶב I. 4, 4.
קָרָה obvenire ἅπ. λεγ. 41, 22 rel.
קָרוֹב I. 33, 13. — II. 13, 6. 22; 50, 8; 51, 5; 55, 6; 56, 1; 57, 19.
קָרוֹב לָבוֹא II. 13, 22; 56, 1.
קָרַע II. 36, 22; 37, 1; 63, 19.
קַשׁ I. 5, 24; 33, 11. — II. 40, 24; 41, 2; 47, 14.
קָשַׁב Kal I. 32, 3.
Hiph. I. 10, 30; 28, 23. — II. 21, 7; 34, 1; 42, 23; 48, 18; 49, 1; 51, 4.
קָשֶׁה I. 19, 4. — II. 14, 3; 21, 2; 27, 1. 8; 48, 4.
קָשַׁח Hiph. ἅπ. λεγ. 63, 17 rel.
קָשַׁר Piel ἅπ. λεγ. 49, 18 rel.
קֶשֶׁת I. 5, 28; 7, 24; 21, 15. 17; 22. 3. — II. 13, 18; 41, 2; 66, 19.

ר.

רֹאשׁ I. 1, 5. 6; 7, 8. 9. 20; 9, 13. 14; 19, 15; 28, 1. 4; 30, 17; 37, 22. — II. 35, 10; 51, 11; 58, 5; 59, 17.
בְּרֹאשׁ I. (2, 2); 17, 6. — II. 51, 20.
מֵרֹאשׁ II. 40, 21; 41, 4. 26; 42, 11; 48, 16.
Plur. I. 29, 10.
רִאשׁוֹן I. 8, 23. — II. 41, 4. 27; 43, 27; 44, 6; 48, 12; 61, 4.
רִאשֹׁנָה I. 1, 26. — II. 52, 4; 60, 9; 65, 7.
רִאשֹׁנוֹת II. 41, 22; 42, 9; 43, 9. 18; 46, 9; 48, 3; 65, 16. 17.
רֵאשִׁית ἅπ. λεγ. 46, 10 rel.
רַב Sing. I. 6, 12; (16, 14); 30, 25; 31, 1. — II. 13, 4; 21, 7; 42, 20; 51, 10; 54, 13; 63, 1. 7.
Plur. I. (2, 3. 4); 5, 9; 8, 7. 15; 17, 12. 13; 23, 3. — II. 52, 14. 15; 53, 11. 12; 54, 1.
רֹב I. 1, 11; 37, 24. — II. 47, 9. 12. 13; 57, 10; 63, 1. 7.
מֵרֹב I. 7, 22. — II. 24, 22; 40, 26.
רָבַב I. 22, 9. — II. 59, 12; 66, 16.
רָבָה Hiph. I. 9, 2; 33, 23.
Hiph. Inf. abs. הַרְבֵּה I. 30, 33.
Hiph. Imper. I. 23, 16.
Hiph. Impf. I. 1, 15. — II. 40, 29; 51, 2; 55, 7; 57, 9.
רָדַף I. 1, 23; 5, 11; 30, 16. — II. 41, 3; 51, 1.
רָבַץ Kal I. 11, 6. 7; 14, 30; 17, 2. — II. 13, 21; 27, 10.
Hiph. II. 13, 20; 54, 11.
רֵבֶץ II. 35, 7; 65, 10.
רָגַז Kal I. 5, 25; 28, 21; 32, 10. 11. — II. 14, 9; 64, 2.
Hiph. I. 23, 11. — II. 13, 3; 14, 16.
Hitp. I. 37, 28. 29.
רֶגֶל Sing. I. 1, 6; 20, 2; 32, 20. — II. 26, 6; 41, 2; 58, 13.
Dual I. 3, 16; 6, 2; 7, 20; 23, 7; 28, 3. — II. 36, 12; 7mal in K. 40—66.

רָגַע commovere II. 51, 15.
quiescere Hiph. II. 34, 14; 51, 4.
רֶגַע II. 26, 20; 47, 9; 54, 7. 8.
לִרְגָעִים II. 27, 3.
רָדַד ἅπ. λεγ. 45, 1 rel.
רָדָה II. 14, 2. 6; 41, 2.
רָהַב Kal II. 60, 5.
Niph. I. 30, 23.
Hiph. I. 5, 14; 30, 33. — II. 54, 2; 57, 4. 8.
רַהַב I. 30, 7. — II. 51, 9.
רָהָה ἅπ. λεγ. 44, 8 abs.
רָוָה (I. 16, 9). — II. 34, 5. 7; 43, 24; 55, 10.
רָוֶה ἅπ. λεγ. 58, 11 rel.
רוֹזֵן ἅπ. λεγ. 40, 23 rel.
רוּחַ (Wind) I. 4, 4; 11, 4; 17, 13; 30, 28; 32, 2; 33, 11. — II. 26, 18; 27, 8; 38, 16; 7mal in Kapp. 40—66.
(Geist) I. 7, 2; 11, 2. 15; 19, 3; 28, 6; 29, 10. 24; 30, 1; 31, 3; 32, 15. II. 25, 4; 26, 9; 34, 16; 37, 7; 13mal in Kapp. 40—66.
רוּחַ הַקֹּדֶשׁ II. 63, 10. 11.
רוּחַ ר׳ (v. Winde) II. 40, 7; 59, 19.
רוּם Kal Part. I. 2, 12. 13. 14.
רָם וְנִשָּׂא I. 6, 1. — II. 57, 15.
Kal Perf. II. 26, 11.
Kal Impf. I. 30, 18. — II. 49, 11; 52, 13.
Pilel I. 1, 2; 23, 4. — II. 25, 1.
Hiph. I. 10, 15; 37, 23. — II. 14, 13; 49, 22; 57, 14; 62, 10.
הָרִים קוֹל II. 13, 2; 40, 9; 58, 1.
Hitp. I. 33, 10.
רוּעַ clamare Hiph. (I. 15, 4). — II. 42, 13; 44, 23.
Pual (I. 16, 10).
רוּץ II. 40, 31; 55, 5; 59, 7.
רְחוֹב (I. 15, 3). — II. 59, 14.
רָחוֹק I. 33, 13. — II. 39, 3; 46, 12; 57, 19; 66, 19.
מֵרָחוֹק I. 5, 26; 22, 3. 11; 23, 7; 37, 26. — II. 25, 1; 43, 6; 49, 1. 12; 59, 14; 60, 4. 9.
רֵחַיִם ἅπ. λεγ. 47, 2 rel.
רָחֵל ἅπ. λεγ. 53, 7 rel.
רַחַם II. 46, 3.
Plur. II. 47, 6; 54, 7; 63, 7. 15.
רִחַם I. 9, 16; 30, 18. — II. 13, 18; 14, 1; 27, 11; 49, 10. 13. 15; 54, 8. 10; 55, 7; 60, 10.
רָחַק Kal II. 46, 13; 49, 19; 54, 14; 59, 9. 11.
Piel I. 6, 12; 29, 13. — II. 26, 15.
רִיב Verb. Part. Kal I. 19, 20. — II. 45, 9.
Imper. I. 1, 17.
Inf. I. 3, 13.
רִיב Impf. II. 27, 8; 49, 25; 50, 8; 51, 22; 57, 16.
Subst. I. 1, 23. — II. 34, 8; 41, 11. 21; 58, 4.
רִיק I. 30, 7.
לְרִיק II. 49, 4.
לָרִיק II. 65, 23.
רֵיקָם ἅπ. λεγ. 55, 11 rel.
רָכַב Kal I. 19, 1; 30, 16. — II. 36, 8.
Hiph. II. 58, 14.
רֶכֶב I. 22, 7; 31, 1; 37, 24. — II. 21, 7. 9; 36, 9; 43, 17; 66, 20.
רַכָּה ἅπ. λεγ. 47, 1 rel.
רָמַס I. 1, 12; (16, 4); 28, 3. — II. 26, 6; 41, 25; 63, 3.
רִנָּה II. 14, 7; 35, 10; 43, 14; 44, 23; 48, 20; 49, 13; 51, 11; 54, 1; 55, 12.
רָנַן Kal I. 12, 6. — II. 24, 14; 35, 6; 42, 11; 44, 23; 49, 13; 54, 1; 61, 7; 65, 14.
Piel (I. 16, 10). — II. 26, 19; 35, 2; 52, 8. 9.
רַע malus Adject. I. 3, 11; 5, 20; 7, 15. 16; 32, 7; 33, 15. — II. 45, 7; 56, 2; 59, 7. 15; 65, 12; 66, 4.
רָעֵב Verb. II. 49, 10; 65, 13.
רָעָב Subst. I. 5, 13; 14, 30. — II. 51, 19.
הָרָעָב וְהַחֶרֶב ἅπ. λεγ. 51, 19 rel.
רָעֵב Adj. I. 8, 21; 9, 19; 29, 8; 32, 6. — II. 44, 12; 58, 7. 10.
רָעָה pascere vom Vieh I. 5, 17; 11, 7; 14, 30; 30, 23. — II. 27, 10; 44, 20; 49, 4; 65, 25.
vom Hirten II. 40, 11; 61, 5.
רֹעֶה der Hirte I. 31, 4. — II. 13, 20; 38, 12; 44, 28; 56, 11; 63, 11.
רָעָה malum I. 3, 9; 7, 5. — II. 13, 11; 47, 10. 11; 57, 1.
רָעַע Kal II. 59, 15.
Hiph. I. 1, 4. 16; 9, 16; 11, 9; 31, 2. II. 14, 20; 24, 19; 41, 23; 65, 25.
Hitp. II. 24, 19.
רָעַף Hiph. ἅπ. λεγ. 45, 8 rel.
רָפָא Kal I. 6, 10; 19, 22; 30, 26. — II. 57, 18. 19.
Niph. II. 53, 5.
רֶפֶשׁ ἅπ. λεγ. 57, 20 abs.
רָצָה II. 40, 2; 42, 1.
רָצוֹן II. 49, 8; 56, 7; 58, 5; 60, 7. 10; 61, 2.
רָצַץ (יָרוּץ) II. 36, 6; 42, 4.
רָצוּץ II. 42, 3; 58, 6.
רֹק ἅπ. λεγ. 50, 6 rel.
רָקָב ἅπ. λεγ. 40, 20 rel.
רִקֻּחִים ἅπ. λεγ. 57, 9 rel.
רָקַע II. 40, 19; 42, 5; 44, 24.
רָשַׁע Hiph. II. 50, 9; 54, 17.

רֶשַׁע Sing. I. 3, 11; 5, 23; 11, 4. — II. 13, 11; 14, 5; 26, 10; 48, 22; 53, 9; 55, 7; 57, 20. 21.
רִשְׁעָה malitia II. 58, 4. 6.
רַתֻּקָה ἅπ. λεγ. 40, 19 abs.

שׂ.

שָׂבַע Kal I. 1, 11; 9, 19. — II. 44, 16; 53, 11; 66, 11.
Hiph. II. 58, 10. 11.
שָׂבְעָה II. 56, 11.
לְשָׂבְעָה II. 55, 2.
שָׂדֶה I. 5, 8; 7, 3; 32, 12; 37, 27. — II. 36, 2; 40, 6; 43, 20; 55, 12.
שָׂדַי II. 56, 9.
שֶׂה I. 7, 25. — II. 43, 23; 53, 7; 66, 3.
שׂוּם Kal I. 23, 13; 28, 15. 17. 25; 37, 29. II. 14, 17. 23; 21, 4. In den Kapp. 40—66 18mal.
Kal Part. I. 5, 20 (bis). — II. 63, 11.
Kal Inf. I. 10, 6. — II. 13, 9; 27, 9; 44, 7; 61. 3.
Hiph. Impf. I. 3, 7. In den Kapp. 40—66 18mal.
שׂוּם עַל לֵב II. 42, 25; 47, 7; 57, 1. 11. Vgl. 44, 19 und 41, 20.
שׂוּם לֵב ἅπ. λεγ. 41, 22 rel.
שׂוּם כָּבוֹד ἅπ. λεγ. 42, 12 rel.
שׂוּשׂ II. 35, 1; 61, 10; 62, 5; 64, 4; 65, 18. 19; 66, 10. 14.
שֵׂיבָה ἅπ. λεγ. 46, 4 rel.
שִׂיחַ Pil. 53, 8 rel.
שָׂכַל Hiph. II. 41, 20; 44, 18; 52, 13.
שָׂכַר ἅπ. λεγ. 46, 6 rel.
שָׂכָר II. 40, 10; 62, 11.
שָׂמַח Kal I. 9, 2. 16; 14, 29. — II. 14, 8; 25, 9; 39, 2; 65, 13; 66, 10.
Piel II. 56, 7.
שִׂמְחָה I. 9, 2; (16, 10); 29, 19; 30, 29. — II. 24, 11; 55, 12; 66, 5.
שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה I. 22, 13. — II. 35, 10; 51, 3. 11.
שִׂמְחַת עוֹלָם II. 35, 10; 51, 11; 61, 7.
שָׂנֵא Kal Perf. I. 1, 14.
Part. Act. II. 61, 8; 66, 5.
Part. Pass. Fem. II. 60, 15.
שַׂק I. 3, 24; (15, 3); 20, 2; 22, 12. — II. 37, 1. 2; 50, 3; 58, 5.
שֶׂרֶד ἅπ. λεγ. 44, 13 abs.
שָׂרָה Fürstin ἅπ. λεγ. 49, 23 rel.
שָׂרַף I. 1, 7. — II. 44, 16. 19; 47, 14.
שְׂרֵפָה I. 9, 4. — II. 64, 10.
שָׂשׂוֹן (שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן) II. 61, 3.

שׁ.

שֹׁאָה I. 10, 3. — II. 47, 11.
שְׁאוֹל I. 5, 14; 28, 15. 18. — II. 14, 9. 11. 15; 38, 10. 18; 57, 9.
שָׁאוֹן I. 5, 14; 17, 12. 13. — II. 13, 4; 24, 8; 25, 5; 66, 6.
שָׁאַל Perf. I. 30, 2. — II. 65, 1.
Imper. I. 7, 11. — II. 45, 11.
Imperf. I. 7, 12. — II. 41, 28; 58, 2.
שָׁאַף ἅπ. λεγ. 42, 14 rel.
שָׁאַר Niph. I. 4, 3; 11, 11. 16; 17, 6; 37, 31. — II. 24, 6. 12; 49, 21.
שְׁאֵרִית I. 14, 30; (15, 9); 37, 32. — II. 37, 4; 44, 17; 46, 3.
שְׁבָא ἅπ. λεγ. 60, 6 rel.
שָׁבָה Part. Kal. Act. II. 14, 2 (bis).
Part. Kal. Pass. II. 61, 1.
שְׁבִי I. 20, 4. — II. 46, 2; 49, 24. 25; 52, 2.
שְׁבִיָּה ἅπ. λεγ. 52, 2 abs.
שֹׁבֶל ἅπ. λεγ. 47, 2 abs.
שִׁבְעָה ἅπ. λεγ. 65, 15 rel.
שָׁבַר denom. von שֶׁבֶר ἅπ. λεγ. 55, 1 (bis) rel.
שָׁבַר Kal I. 30, 14. — II. 14, 5. 25; 42, 3.
Niph. I. 8, 16; 28, 13. — II. 14, 29; 24, 10; 27, 11; 61, 1.
Piel II. 21, 9; 38, 13; 45, 2.
Hiph. II. 66, 9.
שֶׁבֶר I. 1, 28; (15, 5); 30, 13. 14. 26. — II. 51, 19; 59, 7; 60, 18; 65, 14.
שֹׁד וָשֶׁבֶר II. 51, 19; 59, 7; 60, 18.
שָׁבַע bei Jes. nur Niph. I. 14, 24; 19, 18. II, 45, 23; 48, 1; 54, 9; 62, 8; 65, 16.
שַׁבָּת I. 1, 13. — II. 56, 2. 6; 58, 13; 66, 23.
Plur. שַׁבְּתוֹת II. 56, 4.
שַׁד mamma II. 60, 16; 66, 11.
שֹׁד ruina I. (16, 4); 22, 4. — II. 13, 6; 51, 19; 59, 7; 60, 18.
שָׁוְא I. 1, 13; 5, 18; 30, 28. — II. 59, 4.
שׁוּב Kal I. 5, 25; 6, 13; 9, 11. 12. 16. 20; 10, 4; 19, 22; 23, 17; 29, 17. — II. 37, 7.
Part. Kal I. 1, 27; 6, 10. — II. 59, 20.
Inf. constr. II. 52, 8.
Imper I. 21, 12; 31, 6. — II. 44, 22; 63, 17.
Imperf. Kal I. 7, 3; 10, 22; 12, 1. II. 35, 10; 37, 8. 34. 37; 38, 8; 45, 23; 51, 11; 55, 7. 10. 11.
Poel II. 47, 10; 49, 5; 58, 12.
Hiph. I. 1, 25. 26; 14, 27; 28, 6; 37, 29. — II. 36, 9; 38, 8; 9mal in Kapp. 40—66.
Hoph. I. 5, 8. — II. 44, 26.
שׁוֹבָב ἅπ. λεγ. 57, 17 rel.
שָׁוָה I. 28, 25. — II. 38, 13; 40, 25; 46, 5.
שָׁוַע Piel ἅπ. λεγ. 58, 9 rel.
שׁוֹפָר I. 18, 3. — II. 27, 13; 58, 1.
שׁוֹק ἅπ. λεγ. 47, 2 rel.
שׁוּר ἅπ. λεγ. 57, 9 rel.
שׁוֹר I. 1, 3; 7, 25; 32, 20. — II. 66, 3.
שֹׁחַד I. 1, 23; 5, 23; 23, 15. — II. 45, 13.

שָׁחָה Kal II. 51, 23.
Hitp. I. 2, 8. 20. — II. 27, 13; 36, 7; 37, 38; 8mal in Kapp. 40—66.

שָׁחַח Kal I. 2, 9. 11. 17; 5, 15; 29, 4. — II. 60, 14 (Inf. nomin.).
Hiph. II. 25, 12; 26, 5.

שָׁחַט I. 22, 13. — II. 57, 5; 66, 3.

שַׁחַק Sing. II. 40, 15.
Plur. II. 45, 8.

שָׁחַר incantare ἅπ. λεγ. 47, 11 abs.

שָׁחַת Piel II. 14, 20.
Hiph. Part. I. 1, 4; 5, 26. — II. 51, 13; 54, 16.
Hiph. Impf. I. 5, 8; 11, 9. — II. 37, 12; 65, 8. 21.
Hiph. Inf. II. 36, 10; 51, 13; 65, 8.

שַׁחַת II. 38, 17; 51, 14.

שִׁטָּה ἅπ. λεγ. 41, 19 rel.

שָׁטַף I. 8, 8; 10, 22; 28, 2. 15. 17. 18; 30, 28. — II. 43, 2; 66, 12.

שִׁיר Verb. I. 5, 1. — II. 26, 1; 42, 10.

שִׁיר Subst. I. 23, 16; 30, 29. — II. 24, 9; 26, 1; 42, 10.

שָׁכַב II. 13, 16; 14, 8. 18; 43, 17; 50, 11; 51, 20; 56, 10.

שְׁכוֹל II. 47, 8. 9.

שָׁכַח Kal I. 17, 10. — II. 49, 14. 15; 51, 13; 54, 4.
Niph. I. 23, 15. 16. — II. 65, 16.

שָׁכֵחַ Adj. ἅπ. λεγ. 65, 11 rel.

שָׁכֹל ἅπ. λεγ. 49, 21 rel.

שִׁכֻּלִים ἅπ. λεγ. 49, 20 abs.

שָׁכַן I. 8, 18; 18, 3; 32, 16; 33, 5. 16. — II. 13, 20. 21; 26, 19; 34, 11. 17; 57, 15; 65, 9.

שָׁכַר Kal I. 29, 9. — II. 49, 26.
Part. Pass. Kal II. 51, 21.
Piel II. 63, 6.

שֵׁכָר I. 5, 11. 22; 28, 7 (ter). — II. 24, 9; 56, 12.

שֶׁלֶג I. 1, 18. — II. 55, 10.

שָׁלוֹם I. 9, 5. 6; 32, 17. 18; 33, 7. — II. 26, 3. 12; 27, 5; 38, 17; 39, 8. In den Kapp. 40—66 14mal.

שָׁלַח Kal I. 6, 8; 9, 7; (16, 1); 18, 2; 19, 20; 20, 1. — II. 36, 2. 12; 37, 2. 4. 9. 17. 21; 39, 1; 5mal in Kapp. 40—66.
Piel I. 10, 6. 16; 32, 20. — II. 27, 8; 6mal in Kapp. 40—66.
Pual (I. 16, 2). — II. 27, 10; 50, 1.

שֻׁלְחָן I. 28, 8. — II. 21, 5; 65, 11.

שָׁלִישׁ ἅπ. λεγ. 40, 12 rel.

שָׁלַל Kal I. 10, 6.
Hitpoel II. 59, 15.

שָׁלָל I. 8, 13; 9, 2; 10, 2. 6; 33, 4. 23. — II. 53, 12.

שָׁלֵם Kal II. 60, 20.

שִׁלֵּם Piel I. 19, 21. — II. 57, 18; 59, 18; 65, 6; 66, 6.
Pual Part. II. 42, 19.
Hiph. II. 38, 12. 13; 44, 26. 28.

שֵׁם I. 4, 1; 7, 14; 8, 3; 9, 5; 12, 4; 18, 7; 29, 23; 30, 27. — II. 14, 22; 24, 15; 25, 1; 26, 8. 13. In den Kapp. 40 bis 66 35mal.

שָׁמַד Niph. II. 48, 19.
Hiph. I. 10, 7; 23, 11. — II. 13, 9; 14, 23; 26, 14.

שְׁמוּעָה I. 28, 9. 19. — II. 37, 7; 53, 1.

שָׁמֵם Kal Perf. II. 52, 14.
Kal Part. II. 49, 8. 19; 54, 1; 61, 4.
Niph. Perf. I. 33, 8.
Niph. Part. II. 54, 3.
Hitp. II. 59, 16; 63, 5.

שְׁמָמָה I. 1, 7; 6, 11; 17, 9. — II. 62, 4; 64, 9.

שֶׁמֶן Sing. I. 1, 6; 5, 1; 10, 27. — II. 39, 2; 41, 19; 57, 9; 61, 3.
Plur. I. 28, 1. 4. — II. 25, 6.

שָׁמַע Kal: 11mal im I. Theil. — 35mal im II. Theil.
Hiphil I. 30, 30. — 15mal im II. Theil.
Niph. (I. 15, 4). — II. 60, 18; 65, 19.

שֵׁמַע I. 23, 5 (bis). — II. 66, 19.

שָׁמַר Kal I. 21, 11. 12. — II. 26, 2; 42, 20; 56, 1. 2. 4. 6; 62, 6.
Niph. I. 7, 4.

שֶׁמֶשׁ Sing. II. 13, 10; 38, 8; 6mal in Kapp. 40—66.
Plur. II. 54, 12.

שָׁנָה annus Sing. I. 6, 1; 7, 8; 14, 28; (15, 17); 20, 1; 21, 16; 23, 15; 29, 1; 32, 10; 37, 30. — II. 15, 17; 34, 8; 36, 1; 38, 5; 61, 2; 63, 4; 65, 20.
Plur. I. 16, 14; 20, 3; 21, 16. — II. 38, 10. 15 (שָׁנוֹת).

שָׁעָה Kal I. 17, 7. 8; 22, 4; 31, 1.
Hitp. I. 29, 9. — II. 41, 10. 23.

שֹׁעַל ἅπ. λεγ. 40, 12 abs.

שָׁעַן Niph. I. 10, 20; 30, 12; 31, 1. — II. 50, 10.

שָׁעַע Kal I. 29, 9.
Hiph. I. 6, 10.
Pilp. I. 11, 8.
Pulp. II. 66, 12.
Hitp. I. 29, 9.

שַׁעַר I. 14, 31; 22, 7; 28, 6; 29, 21. — II. 24, 12; 26, 2; 38, 10; 5mal in Kapp. 40—66.

שָׂפָה I. 19, 18; 28, 11; 33, 18.
Dual I. 6, 5. 7; 11, 4; 29, 13; 30, 27; 37, 29. — II. 36, 5; 57, 19.
Plur. שִׂפְתוֹת II. 59, 3.

שָׁפַט Kal I. 1, 17. 23. 26; 2, 4; 3, 2; 5, 3; 11, 3. 4; (16, 5); 33, 22. — II. 40, 23; 51, 5.
Niph. II. 43, 26; 59, 4; 66, 16.

שְׁפִי Kahlhöhe II. 41, 18; 49, 9.

שָׁפַךְ II. 37, 33; 42, 25; 57, 6; 59, 7.

שָׁפָל ἅπ. λεγ. 57, 15 bis rel.

שָׁפֵל Kal I. 2, 9. 11. 12. 17; 5, 15; 10, 33; 29, 4; 32, 18. — II. 40, 4.
Hiph. II. 13, 11; 25, 11. 12; 26, 5; 57, 9.

שִׁפְעָה ἅπ. λεγ. 60, 6 rel.

שֶׁצֶף ἅπ. λεγ. 54, 8 abs.

שָׁקָה Hiph. I. 32, 6. — II. 27, 3; 43, 20.

שִׁקּוּץ Plur. ἅπ. λεγ. 66, 3 rel.

שָׁקַט Kal I. 18, 4. — II. 14, 7; 62, 1.
Hiph. I. 7, 4; 30, 15; 32, 17. — II. 57, 20.

שָׁקַל I. 33, 18. — II. 40, 12; 46, 6; 55, 2.

שֶׁקֶץ ἅπ. λεγ. 66, 17 rel.

שֶׁקֶר I. 9, 14; 28, 15; 32, 7. — II. 44, 20; 57, 4; 59, 3. 13.

שָׁרָב II. 35, 7; 49, 10.

שֶׂרֶד ἅπ. λεγ. 44, 13 abs.

שָׁרוֹן I. 33, 9. — II. 35, 2; 65, 10.

שִׁרְיָן ἅπ. λεγ. 59, 17 rel.

שֹׁרֶשׁ I. 5, 24; 11, 10; 14, 29. 30; 37, 31. — II. 53, 2.

שָׁתָה I. 5, 22; 22, 13; 29, 8; 37, 25. — II. 21, 5; 24, 9; 36, 12. 16; 6mal in Kapp. 40—66.

שֵׁרֵת II. 56, 6; 60, 7. 10; 61, 6.

ת.

תָּאַר ἅπ. λεγ. 44, 13 rel.

תֹּאַר ἅπ. λεγ. 44, 13 rel.

תֹּאַר II. 52, 14; 53, 2.

תְּאַשּׁוּר II. 41, 19; 60, 13.

תְּבוּנָה II. 40, 14. 28; 44, 19.

תֶּבֶן I. 11, 7. — II. 65, 25.

תַּבְנִית ἅπ. λεγ. 44, 13 rel.

תִּדְהָר II. 41, 19; 60, 13.

תֹּהוּ I. 29, 21. — II. 24, 10; 34, 11; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18. 19; 49, 4; 59, 4.

תְּהוֹם Sing. ἅπ. λεγ. 51, 10 rel.
Plur. ἅπ. λεγ. 63, 13 rel.

תְּהִלָּה II. 42, 8. 10. 12; 43, 21; 48, 9; 60, 6. 18; 61, 3. 11; 62, 7; 63, 7.

תּוֹא ἅπ. λεγ. 51, 20 rel.

תּוּבַל ἅπ. λεγ. 66, 19 rel.

תּוֹדָה ἅπ. λεγ. 51, 3 rel.

תָּוֶךְ II. 66, 17.
תּוֹךְ I. 6, 5; 19, 19. — II. 24, 13. 18; 41, 18; 52, 11; 58, 9.

תּוֹלָע I. 1, 18.

תּוֹלֵעָה II. 14, 11.

תּוֹלַעַת II. 41, 14; 66, 21.

תּוֹעֵבָה I. 1, 13. — II. 41, 24; 44, 19.

תּוֹרָה I. 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16. 20; 30, 9. II. 24, 5; 42, 4. 21. 24; 51, 4. 7.

תַּחַת Plur. inferiora II. 25, 10; 46, 7.

תַּחְתִּיּוֹת ἅπ. λεγ. 44, 23 rel.

תֵּימָן ἅπ. λεγ. 43, 6 rel.

תִּירוֹשׁ II. 24, 7; 36, 17; 62, 8; 65, 8.

תִּכֵּן II. 40, 12. 13.

תִּלְבֹּשֶׁת ἅπ. λεγ. 59, 17 abs.

תָּלַל Hoph. ἅπ. λεγ. 44, 20 rel.

תֹּם ἅπ. λεγ. 47, 9 rel.

תָּמִיד II. 21, 8; 49, 16; 51, 13; 52, 5; 58, 11; 60, 11; 62, 6; 65, 3.

תָּמַךְ I. 33, 15. — II. 41, 10; 42, 1.

תַּנִּים II. 13, 22; 34, 13; 35, 7; 43, 20.

תַּנִּין II. 27, 1; 51, 9.

תַּנְחֻמִים ἅπ. λεγ. 66, 11 rel.

תָּעַב Part. Niph. II. 14, 9.
Part. Piel II. 49, 7.

תָּעָה Kal I. 16, 8; 28, 7; 29, 24. — II. 21, 4; 35, 8; 47, 15; 53, 6.
Niph. I. 19, 14.
Hiph. I. 3, 12; 9, 15; 19, 13. 14; 30, 28. — II. 63, 17.

תַּעֲלוּל ἅπ. λεγ. 66, 4 abs.

תִּפְאֶרֶת I. 3, 18; 4, 2; 10, 12; 20, 5; 28, 1. 4; 33, 9. — II. 13, 11. 19; 10mal in Kapp. 40—66.

תְּפִלָּה I. 1, 15. — II. 37, 4; 38, 5; 56, 7.

תְּרוּמָה ἅπ. λεγ. 40, 20 rel.

תִּרְזָה ἅπ. λεγ. 44, 14 abs.

תַּרְעֵלָה II. 51, 17. 22.

תַּרְשִׁישׁ I. 2, 16; 23, 1. 10. 14. — II. 60, 9; 66, 19.

תְּשׁוּעָה II. 45, 17; 46, 13.

Bielefeld, Druck von Velhagen & Klasing.

Druckfehler.

S. 4 Kol. 2 Z. 13 v. o. l. יְחִזְקִיָּהוּ.
» » » 1 » 18 » u. » vernehmen st. vermehren.
» 6 » 1 » 7 » u. » הַנְּבִיאִים u. streiche das Komma davor.
» 6 » 2 » 24 » o. » בָּנִים.
» 8 » 1 » 22 » u. » Intransitiv = Form für Intensiv = Form.
» 10 » 1 » 16 » o. » daß sie st. daß so.
» 10 » 2 » 14 » o. » יְהוָֹה st. יֱהֹוִה.
» 13 » 1 » 3 » o. » אֶת־פְּנֵי.
» 19 » 1 » 20 » u. » mannichfaltigen (und so öfter).
» 20 » 2 » 11 » u. » Latinos st. Latines.
» 32 » 1 » 4 » u. » arcana faciens st. arcane facere.
» 35 » 2 » 5 » o. » 23, 1. 6. 10. 14; 60, 9; 66, 19.
» 37 » 2 » 28 » u. » anderen.
» 44 » 2 » 17 » o. » סָפַר.
» 45 » 2 » 7 » o. » reticulatum.
» 51 » 1 » 22 » u. » Reste st. Rechte.
» 52 » 1 » 2 » u. streiche »die Kehrseite«.
» 55 » 1 » 30 » o. l. אַשְׁמַנִּים.
» 57 » — » 4 » u. » Jehova's st. Israels.
» 58 » — » 5 » o. » knurret.
» 62 » 2 » 20 » u. » nur hier.
» 69 » 1 » 4 » u. » wahre st. mehr.
» 71 » 2 » 16 » u. » ὧν.
» 76 » 2 » 25 » o. streiche »sie«.
» 84 » 1 » 16 » u. l. Kniee st. Keime.
» 85 » 2 » 17 » u. » Willens.
» 93 » 1 » 3 » o. » Dann st. Da.
» 94 » 2 » 8 » u. » הִשָּׁמֵר
» 95 » 2 » 1 » o. » wird.
» 96 » 1 » 24 » o. » Monumenten st. Mauerwerken.
» 96 » 2 » 3 » u. » Man kann also st. Nun kann man also.
» 113 » 2 » 10 » o. » Zerbrechern st. Zerbrochnen.
» 124 » 1 » 21 » o. » מִשְׂרָה.
» 124 » 2 » 29 » o. » שַׂר־שָׁלוֹם.
» 129 » — » 3 » u. » seiner Witwen.
» 132 » 1 » 19 » u. » אֶל f. אַל.
» 136 » 1 » 21 » o. » von Assur.
» 141 » 1 » 21 » u. » τῷ.
» 142 » 2 » 7 » u. » יֹאפִי.
» 151 » 1 » 15 » o. » Lande Egypten V. 13-16.

S. 154 Kol. 1 Z. 17 v. o. l. hinwiederum.
» 166 » 1 » 9 » o. » Kapp. 13—27.
» 168 » 2 » 22 » o. » Gerichtsspruch.
» 193 » 1 » 24 » u. » Sufsâf.
» 194 » 1 » 13 » u. » אֵילִים.
» 198 » 1 » 5 » o. » חֶרֶשׂ.
» 200 » — » 7 » o. » Wider.
» 208 » 1 » 17 » u. » Flügelgeschwirrs.
» 221 » 1 » 13 » o. » יְהוֹיָכִין.
» 234 » 2 » 21 » u. » wovon st. wo von.
» 237 » 2 » 26 » o. » 700 st. 701.
» 240 » 1 » 17 » u. » כִּי.
» 246 » 1 » 24 » o. » engen.
» 266 » 1 » 23 » u. » 56, 2.
» 280 » — » 10 » u. » als deine Widersacher.
» 284 » 2 » 17 » u. » V. 19.
» 286 » 1 » 15 » u. » Kap. 27 st. Kap. 27, 1.
» 287 » 1 » 8 » u. » Rolle st. Stelle.
» 292 » 1 » 26 » u. » נָוֶה.
» 303 » 2 » 19 » u. » לַעַג.
» 317 » 2 » 1 » u. » K'ri.
» 318 » 2 » 15 » u. » erkennen.
» 331 » 1 » 5 » o. » korrupt.
» 333 » 2 » 25 » o. » Lesern st. Lehren.
» 351 » 1 » 6 » o. » eben statt aber.
» 351 » 1 » 11 » o. » des Propheten.
» 351 » 1 » 13 » u. » fördern st. finden.
» 352 » 1 » 14 » o. » הוֹי.
» 352 » 2 » 27 » u. » מִכְלָם.
» 367 » 2 » 16 » u. » vorherrschend.
» 367 » 2 » 2 » u. » Vorton = Kamez.
» 384 » 1 » 1 » o. » akkadische.
» 387 » 2 » 19 » o. » אֱלֹהֵינוּ.
» 397 » 1 » 13 » u. » בִּזָּה.
» 408 » 1 » 15 » o. » אֶל.
» 415 » 2 » 12 » u. » des Schlimmen.
» 416 » 2 » 8 » o. » הַדִּיר
» 421 » 1 » 24 » u. » אֶל.
» 424 » 2 » 20 » o. » streiche die Klammer nach »Harz«.
» 426 » 1 » 21 » o. » aus welchem.
» 436 » 1 » 3 » o. » Enneade st. Einrede.
» 437 » 2 » 1 » u. » der Sünde.
» 448 » 1 » 24 » u. » פעלה.
» 452 » 2 » 18 » o. » רַתּוֹק
» 453 » 2 » 23 » o. » נוֹתֵן.
» 462 » 1 » 27 » o. » בֹּא יָבֹא.
» 464 » 1 » 21 » o. » צֹרֵה.

S. 473 Kol. 1 Z. 23 v. o. l. סְגָנִים.
» 482 » 2 » 7 » o. » ראשׁנות.
» 485 « 1 » 30 » u. » אפעה.
» 488 » 2 » 6 » u. » בָּכֶם.
» 507 » 1 » 14 » o. » erga.
» 511 » 2 » 3 » o. » יגידה.
» 522 » 1 » 5 » o. » Ἡσαΐας.
» 532 » 2 » 2 » u. » kausatives Kal st. innerlichen Transitivs.
» 541 » 2 » 20 » u. » מִפִּי.
» 551 » 1 » 10 » o. » חָזָה.
» 570 » 2 » 23 » o. » noch.
» 611 » 2 » 3 » u. » יָדוּעַ.
» 613 » 1 » 10 » o. » מפשׁעינו.
» 622 » 2 » 29 » u. » Constantin.
» 622 » 2 » 26 » u. » Ἡσαΐου.
» 634 » 2 » 21 » u. » Beiliegens.
» 640 » 1 » 18 » o. » שֶׁבֶר
» 642 » 2 » 30 » o. » לְצַוּוֹת.
» 645 » 1 » 13 » o. » הָיָה.
» 649 » 2 » 19 » u. » אַשְׁרֵי.
» 649 » 2 » 2 » u. » וְנִלְוָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם.
» 652 » 2 » 5 » u. » נִדָּחִים.
» 660 » 2 » 2 » u. » חֲמִשָּׁה חֲלָקִים.
» 661 » 1 » 23 » o. ist der Strich zwischen מִן und הַנַּחַל Makkeph und also hinaufzuschieben.

S. 661 Kol. 2 Z. 7 v. o. l. בַּיהוָה.
» 665 » 2 » 19 » o. » שֵׁכֶן.
» 670 » 2 » 18 » u. streiche das Komma nach »Donnergang«.
» 676 » 2 » 5 » u. l. כְּבֵדָה.
» 677 » 2 » 7 » u. » affligere.
» 687 » 1 » 2 » u. » יִרְאוּ.
» 694 » 2 » 1 » o. » תַּעֲגָנָה.
» 694 » 2 » 3 » o. » קְטַלְנִי.
» 707 » 2 » 8 » o. » חָמָה.
» 707 » 2 » 27 » o. » פְּאֵרֵי.
» 733 » 2 » 2 » o. » נְסַבָּה.
» 733 » 2 » 3 » o. » נָבוּז.
» 736 » 1 » 3 » u. füge hinzu: Rohling, d. Talmudjude S. 41 ff.
» 742 » 2 » 14 » o. l. הַלְאָה.
» 743 » 2 » 4 » o. » עָשֵׁן.
» 745 » 2 » 21 » o. » חפצתי.
» 749 » 2 » 1 » o. » לָרִיק.
» 756 » 1 » 16 » o. » שׂוֹשׂ.
» 757 » 2 » 4 » o. » וְשָׂשׂ.
» 759 » 2 » 7 » u. » אחר אחד.
S. X Kol. 1 Z. 1 v. u. l. Tiglat-Pileser (und so öfter im Folg.).
S. XII Kol. 1 Z. 8 v. u. l. Siloa.
S. XXXIV füge hinzu: Dr. Hosse die Weiss. des Proph. Jesaja, Berlin 1877.

24958

Lange, Johann Peter

Der Prophet Jesaia.

BS
494
.L27
v.8

DATE	ISSUED TO
APR 2 3 1963	Meyh
MAY 7 1963	R. Meyh
	renew
MAY 2 8 1963	R. Me
JAN 2 8 1964	M. K
JAN 2 8 1964	
MAR 1 0 1964	
MAY 3 1966	
MAY 17	

24958

BS 494 .L27 v.8
Lange, Johann Peter,
1802-1884.
Theologisch-homiletisches
Bibelwerk.

WITHDRAWN